

CONTRE LES PAÏENS
ET
SUR L'INCARNATION DU VERBE

Thanasius, saint, patriarch of
Alexandria, d. 373.

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par H. de Lubac, S. J., et J. Daniélou, S. J.

ATHANASE D'ALEXANDRIE

CONTRE LES PAÏENS

ET

SUR L'INCARNATION
DU VERBE

INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES DE

P. Th. CAMELOT, O. P.

NIHIL OBSTAT

Fr. J. A. ROBILLIARD, O. P.
Fr. A. M. DUBARLE, O. P.

IMPRIMI POTEST.

Fr. A. MOTTE, O. P.
Pr. Prov.

IMPRIMATUR

A. LECLERCQ, V. G.
Parisiis, die 11 Octobris 1946.

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS

BR
65
.A49P3

INTRODUCTION

I

Saint Athanase le Grand.

On n'attend pas que nous donnions ici une biographie complète et détaillée de saint Athanase. La vie du grand docteur d'Alexandrie fut tout entière animée par la lutte contre l'arianisme et par le souci de défendre la foi de Nicée. Or l'œuvre que nous présentons maintenant est absolument étrangère à cette polémique ; bien qu'elle soit parfaitement cohérente à l'ensemble de la théologie athanasienne, elle ne renferme aucune allusion à l'arianisme ni au consubstantiel, et, nous le dirons, on peut vraisemblablement la croire antérieure à la crise arienne. A la différence des autres traités de saint Athanase, elle est étrangère aux conjonctures historiques et doctrinales où il fut si profondément engagé ; elle pourrait donc se passer d'introduction biographique ; il suffira de dire l'essentiel, indispensable à la connaissance du *Discours contre les païens*¹.

1. On lira avec plaisir et profit le volume consacré à saint Athanase par M. G. BARDY dans la collection *Les Saints*, Paris, 1914. Du même auteur, une mise au point récente dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, t. IV, Paris, 1930, col. 1313-1340, et dans l'*Histoire de l'Eglise* (A. FLICHE et V. MARTIN), t. III (Paris 1939), deuxième partie : *La crise arienne*.

Athanase apparaît dans l'histoire en 325, accompagnant au concile de Nicée son évêque Alexandre. Il peut avoir alors une trentaine d'années. Vraisemblablement alexandrin de naissance¹, il s'était pendant quelque temps adonné à l'étude des lettres humaines ; nous verrons qu'il connaît Homère, Platon, et quelques autres ; nous verrons aussi les limites de cette érudition. Mais il se consacre bientôt aux lettres divines, et saint Grégoire de Nazianze, qui nous a donné ces détails, vante sa large et profonde connaissance de l'Écriture².

Commença-t-il, comme tant d'autres grands évêques du iv^e siècle, par vivre en ascète, et fut-il en relations personnelles avec saint Antoine ? Il faudrait le croire, si le texte reçu de la *Vie d'Antoine* était absolument sûr³.

Quand, en 323⁴, éclate la crise arienne, Athanase, depuis quelques années diacre et secrétaire d'Alexandre, s'y trouva aussitôt mêlé. Qu'il ait pris au concile de Nicée la part prépondérante que lui attribue saint Grégoire de Nazianze, c'est douteux : il est peu vraisemblable qu'un simple diacre ait joué ce rôle de premier plan dans une assemblée d'évêques⁵. Mais ce rôle lui reviendra d'emblée

1. L'empereur Constance, lui écrivant en 345 ou 346, parle d'Alexandrie comme de sa patrie (*Apol. c. Arian.*, 51 ; *P. G.*, XXV, 344).

2. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, XXI, *In laudem B. Athan.*, 6 ; *P. G.*, XXXV, 1088.

3. *Vita Antonii, Proem.*, *P. G.*, XXVI, 840. Trad. B. Lavand, Lyon, 1943, p. 4. Plus tard, en 338, une lettre des évêques d'Égypte et de Libye répondant aux griefs des ennemis d'Athanase, l'appellera « un homme honnête, pieux, un chrétien, un ascète, un véritable évêque » (*Apol. c. Arian.*, 6 ; *P. G.*, XXV, 260).

4. Plutôt qu'en 318, comme on le dit d'ordinaire. V. G. BARDY, dans *Histoire de l'Église*, t. III, p. 71 et n. 2, d'après E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI, *Nachrichten de Göttingen*, 1908, p. 297.

5. GRÉG. DE NAZ., *Orat.*, XXI, 1^o ; *P. G.*, XXXV, 1096. La lettre des évêques d'Égypte fait seulement allusion à la fermeté de son attitude contre Arius (*loc. cit.*, col. 257) : ἐκκατηχιστάτος κατὰ τῆς ἀσεβείας τῶν ἀρειομαχιτῶν.

quand, à la mort d'Alexandre, il sera élu évêque d'Alexandrie (8 juin 328).

Dès lors, son histoire se confond avec celle des luttes de l'orthodoxie contre les « ennemis du Christ ». Arius était rentré en grâce auprès de Constantin, les évêques ariens ou semi-ariens, Eusèbe de Césarée, Eusèbe de Nicomédie, Ursace, Valens, ont toute la faveur de la cour ; en Égypte même, l'énergie avec laquelle Athanase a réprimé le schisme mélitien a suscité contre lui des inimitiés tenaces : un concile tenu à Tyr le dépose et le condamne à l'exil (335). Athanase part pour Trèves où il restera dix-huit mois environ.

Au gré des variations de l'arianisme et des fluctuations de la politique impériale, Athanase devait encore connaître quatre fois l'exil, chassé par un édit de Constance, de Julien ou de Valens, obligé de quitter sa ville épiscopale devant de sanglantes émeutes dont il nous a laissé le récit pathétique et coloré¹. Pendant ces années d'exil (il en totalisera plus de dix-sept !), il séjourne à Rome près du pape Jules, auprès des moines de la Thébaidé, il se cache au désert ; il passera quatre mois dans la banlieue d'Alexandrie, caché, dit-on, dans le tombeau de son père².

Les persécutions, l'exil, eussent été peu de chose, si Athanase ne s'était vu abandonné de ses compagnons de lutte. En 358-360, l'orthodoxie est en déroute, ses défenseurs sont en exil, ou ils ont fini, les uns après les autres,

1. *Apol. de fuga*, 24 ; *P. G.*, XXV, 673-676. *Hist. arian. ad mon.*, 55, col. 760 ; 81, col. 793-796. V. G. BARDY, *Saint Athanase*, pp. 123-124, 129-131.

2. G. BARDY, *D. H. G. E.*, IV, 1337, estime « peu vraisemblable » ce détail, rapporté par l'historien Socrate (IV, 3 ; *P. G.*, LXXVII, 496). Sozomène (VI, 12, ib., 1325) dit plus simplement qu'il se cacha dans une propriété (εἰς τὴν γοπίαν). L'*Histoire Acéphale* parle d'une villa près du Nouveau Fleuve, dans la banlieue d'Alexandrie (16 ; *P. G.*, XXVI, 1447 ; éd. P. Batiffol, *Mélanges Cabrières*, I, Paris, 1899, p. 106).

par abandonner Athanase : même le « père des conciles », le vieil Ossius de Cordoue, s'il reste fidèle à la personne de son ami, abandonne le consubstantiel ; même le pape Libère, exilé à Bérée, semble un moment céder à la pression impériale. « Tout l'univers gémit et s'étonne de se voir arien ¹. »

Athanase ne fut jamais plus grand qu'en ces heures tragiques. C'est son indomptable fermeté, avec celle d'Hilaire de Poitiers, d'Eusèbe de Verceil, qui permit à l'orthodoxie de se ressaisir, dès la mort de Constance (360), de résister à la tentative de restauration païenne esquissée par Julien et à la persécution de nouveau déchaînée par Valens, tandis qu'en Orient, les efforts tenaces de saint Basile préparaient les voies aux conciles de 381-382 qui consacrèrent, en même temps que le vocabulaire théologique, désormais fixé, l'union, — provisoire, hélas ! —, entre l'Orient et l'Occident, et l'écrasement définitif de l'arianisme.

Saint Athanase ne devait pas être le témoin de ce triomphe, dont il avait été pour une large part l'artisan. Rentré à Alexandrie en 366, après l'exil, — le cinquième ! — auquel il s'était condamné pour fuir la persécution de Valens, il connut encore quelques années de calme et de paix, durant lesquelles il se donna tout entier à la prédication, à la réorganisation et à l'administration de son église, à la composition d'ouvrages théologiques ou ascétiques (la *Vie d'Antoine* serait de cette époque ²), à la liquidation de l'arianisme, et même aux affaires de l'Église, toujours troublée par le schisme d'Antioche, et

1. « Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est » (S. JÉRÔME, *Adv. Lucif.*, 19 ; *P. L.*, XXIII, 172). Il faut lire sur ce sujet une page admirable de Tillemont, *Mémoires...*, t. VI, pp. 522-523. V. G. BARDY, dans *Histoire de l'Église*, t. III, pp. 174-175.

2. G. BARDY, *D. H. G. E.*, col. 1338.

par le poids que faisait peser sur elle un empereur arien, Valens. C'est alors qu'il engagea avec saint Basile une active et féconde correspondance qui réunit dans un effort commun les deux plus grandes figures du IV^e siècle chrétien. Enfin, presque octogénaire, après quarante-six ans d'épiscopat, dix-sept ans, six mois, vingt jours d'exil, il mourut, le 2 mai 373. Les anciens biographes soulignent qu'il mourut paisiblement ¹, comme s'ils s'étonnaient que cet athlète de la foi, ce lutteur infatigable ne fût pas mort martyr !

Après cette brève esquisse de sa vie, faut-il nous essayer à analyser le caractère d'Athanase et à tracer son portrait ? Sa culture était solide, littéraire et philosophique, et plus encore scripturaire et théologique : il était capable de citer Platon ², de distinguer dans les écrits d'Origène ce qui était affirmation ferme de sa foi et simple hypothèse de recherche ³, ou de préciser le sens d'un passage litigieux de son prédécesseur Denys d'Alexandrie ⁴ ; surtout

1. « Post multos agones multasque patientiae coronas quieuit in pace ». RUFIN, *Hist. Eccl.*, II, 3 ; *P. L.*, XXI, 510. Le compilateur de la *Légende* de saint Athanase au Bréviaire Romain (2 mai), interprétant sans doute ce texte de Rufin, ajoute que le saint mourut « dans son lit », *in lectulo*, traduisant par là le sentiment que nous exprimons.

2. *De Incarn.*, § 43, 173 a, ci-dessous, p. 293 et n. 2. Il s'agit du *Politique*, 273 d. Nous ferons plus loin les réserves indispensables sur la valeur de cette érudition qui, comme celle de beaucoup d'anciens, semble bien être de seconde main. Le IV^e *Discours contre les Ariens* contient une bien curieuse citation d'Homère (*Odyssée*, II, 363-366), où le poète vient à point pour témoigner qu'*ἀγαπητός* (« bien-aimé ») est synonyme de *μονογενής* (« fils unique ») (§ 20 ; *P. G.*, XXVI, 513). Mais le IV^e *Discours* est sans doute apocryphe (V. O. BARDENEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, 1912, p. 54). — Sur des réminiscences de Démosthène dans l'*Apologia pro fuga sua* (§ 8, ἡρόδοτον, DÉMOSTHÈNE, *P. Parapr.*, 295) et dans le *De Synodis* (§ 13, τρεπίπλοτον, DÉMOSTHÈNE, *Olynth.*, III, 22 ; *Cor.*, 296), v. A. PUECH *Hist. de la Litt. gr. chrét.*, III, p. 90, n. 3.

3. *De Decretis Nic. Syn.*, XXVII ; *P. G.*, XXV, 465.

4. *De sent. Dionysii* ; *P. G.*, XXV, 480-520.

il connaissait l'Écriture, et il pouvait en discuter à fond avec les Ariens et réduire à néant les sophismes de leur exégèse : les II^e et III^e *Discours contre les Ariens* ne sont guère qu'une longue discussion de textes. Mais ce n'est pas là l'essentiel de son caractère ; il n'est pas un spéculatif comme le seront les deux Grégoire. Plus que l'étendue de ses connaissances, que la vigueur ou la profondeur de son intelligence, ce qui l'impose à notre regard, c'est la force de son caractère, l'indomptable fermeté de sa volonté. A certains jours même il fut dur, voire violent (on savait l'être dans l'Église de son temps !) : dans sa lutte contre le schisme mélitien, certaines rigueurs lui valurent des haines qui ne désarmèrent pas ¹. Plus tard, cette violence s'apaisa ; aurait-il mérité cet amour si fervent, cette fidélité émouvante de la part du petit peuple d'Alexandrie qui l'accueillit avec tant de joie à son retour ², de la part des moines du désert qui se laissèrent torturer plutôt que de le renier, — s'il n'avait été profondément bon, miséricordieux et pacifique ? Il pourra écrire dans l'*Histoire des Ariens* : « Le propre de la religion, ce n'est pas de contraindre, mais de persuader ³. » Au synode qui, en 362, au lendemain de la mort de Constance, regroupe les forces catholiques et rallie tous ceux qu'avait dispersés la persécution, il se montra extrêmement compréhensif et conciliant : la lettre qu'il adressa ensuite aux

1. Ses ennemis lui reprochèrent longtemps d'avoir fait renverser l'autel et briser le calice d'un prêtre mélitien, Ischyras. Ce fut un des griefs qui le firent déposer à Tyr en 335. Mais c'était pure calomnie : l'*Apologie contre les Ariens* nous a conservé une lettre d'Ischyras lui-même niant le fait (§ 64 ; cf. 67, 68, 69 ; P. G., XXV, 364 ss.). Mais d'autres documents nous parlent d'évêques enfermés, de prêtres et de diacres jetés en prison. Athanase ne devait pas avoir toujours la main légère (cf. G. BARDY, *Hist. de l'Église*, t. III, p. 109 et n. 2).

2. GRÉG. NAZ., *Orat.*, XXI, 27 ; P. G., XXXV, 1113.

3. § 67 ; P. G., XXV, 773. L'*Histoire des Ariens*, écrite au désert, date de 358.

Antiochiens est un remarquable témoignage de son amour pour l'unité et la paix ¹.

Mais plus encore que cette vigueur de caractère, tempérée par la charité chrétienne, et éclairée à l'occasion par un sourire de l'ironie égyptienne, ce qui l'emporte chez lui et qui le fit si grand, c'est la fermeté lucide et intransigeante de sa foi. Dès le premier jour, avec son évêque Alexandre, le jeune diacre avait perçu le péril redoutable qu'était pour la foi l'hérésie arienne ; pendant près de cinquante ans, malgré les calomnies, les persécutions, l'exil, il ne cesse de la dénoncer, de réfuter ses sophismes, de montrer combien elle met en péril l'essentiel même de la foi et « le fond de la religion ». Fidèle défenseur de la foi de Nicée, c'est lui qui fit enfin triompher l'*homoousios*, la totale consubstantialité du Verbe avec le Père ². C'est à lui, dira saint Basile, que recourent tous ceux que désolent les malheurs de l'Église, persuadés que la fermeté de sa foi, la vertu de sa prière et sa connaissance des affaires, pourront réaliser cette œuvre indispensable. Pour parler avec saint Grégoire de Nazianze, il est une colonne de l'Église, « magister fidelissimus et confessor eminentissimus », dira Vincent de Lérins ³.

1. P. G., XXVI, 793-809.

2. Il est à remarquer que dans ses premiers écrits, Athanase ne fait pas mention de l'*homoousios*, par discrétion à l'égard d'une formule non scripturale et controversée. V. L. BOUYER, *Omoousios. Sa signification historique dans le symbole de foi. Les Sc. Phil. et Théol.*, vol. I (1941-1942), pp. 52-62, et H. LIETZMANN, *Histoire de l'Église ancienne*, t. III, trad. fr. (Paris, 1941), pp. 227-228.

3. BASILE, *Ep.*, 82 (de 371-372) ; P. G., XXXII, 459. Cf. *Ep.*, 66, 69 ; *ibid.*, 424, 430. — GRÉG. NAZ., *Orat.*, XXI, 26 ; P. G., XXXV, 1112. — VINC. DE LÉRIN, *Common.*, 42 ; P. L., L, 680 ; éd. Labriolle, Paris, 1906, p. 127.

II

*Le Traité contre les Païens
et sur l'Incarnation du Verbe.*

La notice consacrée à saint Athanase dans le catalogue des écrivains ecclésiastiques de saint Jérôme fait mention de « deux livres contre les païens » : « Feruntur eius aduersus Gentes libri duo »¹. Les éditions comme les manuscrits présentent ces deux livres comme deux ouvrages indépendants, portant chacun un titre différent : « Traité contre les païens. Traité de l'Incarnation du Verbe et de sa manifestation dans la chair. » Les témoignages anciens présentent aussi les deux livres sous des titres différents². Il est visible pourtant que ces deux livres n'en font qu'un : le Traité de l'Incarnation se présente, dès les premiers mots, comme la seconde partie d'un ouvrage unique (§ 1, 96 d ; § 4, 104 b ; ci-dessous, pp. 207, 215) ; et surtout, comme nous le montrerons, il y a entre les deux livres une unité interne indéniable.

L'attribution de l'ouvrage à saint Athanase a été jadis contestée par J. Dräseke³. La forme encore toute gonflée de rhétorique scolaire, le caractère assez diffus du développement, la visible influence de la philosophie grecque, et par contre l'absence de toute allusion à l'arianisme et à la foi de Nicée, lui semblaient devoir faire refuser à saint Athanase la paternité de l'ouvrage, qu'il proposait, contre l'unanimité de la tradition manuscrite et des témoignages

1. JÉRÔME, *De vir. ill.*, 87 ; *P. L.*, XXIII, 693.
2. Cf. BARDENHEWER, III, p. 52, n. 2 et 3.
3. *Studien und Kritiken*, Gotha, 1893, pp. 251-315.

anciens, d'attribuer à Eusèbe d'Émèse, un Syrien, disciple d'Eusèbe de Césarée et semi-arien. La thèse de Dräseke a rencontré une opposition quasi-universelle, elle fut longuement réfutée en son temps¹, et, bien qu'elle ait été reprise depuis², l'authenticité athanasienne de notre traité ne fait plus guère de doute.

Nous aurons l'occasion de montrer plus loin, dans la suite de cette *Introduction* et dans les notes qui accompagnent le texte, que la doctrine de ce traité, en particulier concernant l'incarnation du Verbe, est en parfaite continuité avec l'enseignement de saint Athanase en ses autres œuvres ; on y trouve déjà, très largement esquissés, les grands thèmes de sa théologie. Quand aux traits qui semblaient à Dräseke témoigner contre l'authenticité athanasienne, ils peuvent très bien s'expliquer s'il s'agit de l'œuvre de jeunesse d'un écrivain encore sous l'influence de ses lectures scolaires et dont le style, volontiers prolix, n'a pas atteint sa pleine maturité, qui par ailleurs est étranger à la crise arienne, laquelle n'a pas encore éclaté. On pourrait donc placer la composition de nos deux livres avant 323. Il faut pourtant remarquer, comme l'a fait Loofs³, que les premières *Lettres festales* de saint Athanase ne font, jusqu'en 335 encore, aucune allusion à l'arianisme. Il serait donc possible de reculer de quelques années la date du *Contra Gentes*. Il faut aussi tenir compte de l'indication donnée tout au début du traité (1, 4 b ; ci-dessous p. 107) : Athanase écrit à un moment où il n'a pas sous la main les ouvrages de

1. A. STÜLCKEN, *Athanasiana, Texte u. Unters.*, XIX, 4, Leipzig, 1899, pp. 1-23. K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius...*, Fribourg, 1899.
2. FR. KEHRBAHN, *De sancti Athanasii quæ fertur Contra Gentes Oratio*, Berlin, 1913. Cf. H. KOCU, dans *Theolog. Lit. Ztg.*, XXXIX (1914), p. 604.
3. *Reclenzkybl.*, II, 1897, p. 199.

ses bienheureux « didascales » ; s'il n'y a pas ici un artifice de style, l'auteur était loin de toute bibliothèque, et donc loin d'Alexandrie. Est-il en exil ? — et il faudrait sans doute comprendre qu'il ne s'agit pas de l'exil de 335, ni celui de 339-346, qu'il passa l'un à Trèves¹, l'autre à Rome, — ou, si la date de l'ouvrage doit être remontée jusqu'avant 323, s'agit-il d'un séjour au désert dont nous n'aurions pas d'autre témoignage ? Rien, dans notre texte, ni dans l'état présent de notre documentation, ne permet d'en décider. Quoi qu'il en soit de la date précise de notre traité, nous n'hésitons pas à en faire une œuvre de jeunesse de saint Athanase, antérieure très vraisemblablement à 323².

• •

Le texte dont nous donnons ici la traduction se trouve au tome XXV de la *Patrologie Grecque*, qui reproduit l'édition donnée en 1698 par les mauristes J. Lopin et B. de Montfaucon. Ceux-ci s'étaient servis du meilleur manuscrit connu, le *Seguerianus*, écrit en minuscules du XII^e siècle, qui après avoir été la propriété du Chancelier Séguier, se trouvait alors dans la bibliothèque de son

1. C'est à Trèves en effet qu'Ed. Schwartz a voulu placer la rédaction de l'ouvrage (*Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-Philol. u. hist. Klasse*, Munich, 1925, p. 41, n. 1). L'hypothèse ne semble pas devoir être retenue (cf. J. LEBON, *Rev. d'Hist. Eccl.*, XXIII, 1927, p. 19, n. 1).

2. Tillemont (*Mémoires*..., t. VIII, p. 253) hésite à voir dans notre ouvrage une œuvre de jeunesse de saint Athanase : « C'est peut être lui faire faire bientôt un tel ouvrage, et je ne seay pourquoy il n'eust pu avoir les livres qu'il dit qui lui manquoient alors. Néanmoins comme le style en est bien fleuri, il convient mieux à ses premières années. Il semble qu'il connoist peu alors ce qui se pratiquoit à Rome. Ainsi il écrivoit apparemment ceel avant que d'y avoir esté... ». Harnack par contre y voit une œuvre de jeunesse d'autant plus significative qu'elle fut écrite avant l'explosion de la crise arienne (*Dogmengeschichte*, II, 4^e éd., 1909, p. 159 et n. 1).

gendre, le duc de Coislin, d'où il devait passer à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, puis à la Bibliothèque Nationale (*Coisl.* 45). Montfaucon avait utilisé aussi les collations de Felekmann dans son édition de 1601, particulièrement les variantes du *Goblerianus* (actuellement au British Museum, *Harl.* 5579), d'un *Basiliensis* (Bâle, A. III. 4), et d'un *Anglicanus* (Cambridge, Trin. Coll. B. 9, 7). A. Robertson donna en 1882 une édition séparée du *Traité sur l'Incarnation*¹, basée sur le *Seguerianus* et utilisant les variantes d'un manuscrit de la Bodléienne (*Rae. Gk.* 29), collationné par Mariott.

En 1925, une note importante de M. J. Lebon, professeur à l'Université de Louvain, attira l'attention des spécialistes sur la situation particulière du texte du *De Incarnatione Verbi*². Théodoret de Cyr, dans le troisième dialogue de l'*Eranistes*, avait cité quatre fragments du *De Incarnatione* (§§ 9, 112 a-b ; 20, 129 d-132 a ; 132 b ; 132 b-c = THÉODORET, *Eran.*, III ; *P. G.*, LXXXIII, 293 c-296 b) ; les trois premiers de ces fragments se lisent dans notre texte d'Athanase, mais on n'y retrouve pas le quatrième, cité encore sous le même nom et le même titre par Léonce de Byzance³. Or, un manuscrit du mont Athos (*Dochiarus* 78, du XIV^e siècle), donne aux §§ 24 *fin*, 25, 26 *init.* un texte différent où l'on retrouve le fragment, jusqu'alors non identifié, que citent Théodoret et Léonce ; il comporte également des additions aux §§ 28, 43 et 45. Enfin, un manuscrit syriaque du Vatican (*Vat.*

1. 3^e édition, Londres, 1901.

2. Pour une édition critique des œuvres de saint Athanase, *Rev. d'Hist. Eccl.*, XXI (1925), pp. 524-530.

3. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, I. II (GALLANDI, *Bibliotheca Veterum Patrum*, Venise, 1778, t. XII, p. 683). Ce fragment n'a pas été reproduit par Migne, *P. G.* LXXXVI, 1, 1356. Sur l'attribution de cet ouvrage à Léonce de Jérusalem, v. M. RICHARD, *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, *Mélanges de Sciences Religieuses*, Lille 1944, 2, pp. 35-83.

48. Athanase d'Alexandrie.

Syr. 104, du VI^e siècle), concorde, aux §§ 24-26, avec le texte du *Dochiarus*.

En même temps, une communication d'Ed. Schwartz¹ identifiait le *Sermo maior de fide* édité par Montfaucon (*P. G.*, XXVI, 1261-1294) avec un florilège athanasien de la Bibliothèque Laurentienne (*Plut.* IV, 23), dont Montfaucon avait publié une partie comme s'il s'agissait d'une œuvre indépendante et suivie. On en avait déjà reconnu le caractère composite et apocryphe². Or dans ce florilège se retrouve aussi le fragment inédit (fr. 86 Schwartz)³.

L'année suivante, K. Lake et R. P. Casey, se référant à l'article ci-dessus analysé de M. Lebon, signalaient l'existence d'un manuscrit d'Athènes (*Ath.* 428), qui comportait lui aussi d'importantes variantes aux §§ 18, 21-22, 24-26. Le troisième de ces fragments correspond au passage cité par Théodoret et par Léonce de Byzance, et coïncide avec le texte du *Dochiarus* et de la version syriaque⁴. En 1930 enfin, R. P. Casey donnait une collation détaillée des variantes de l'*Ath.* 428 par comparaison avec le texte reçu, non seulement pour le *Traité sur l'Incarnation*, mais aussi pour le *Traité contre les Païens*⁵.

Ces découvertes successives amenèrent à reconnaître

1. *Der sg. Sermo maior de fide des Athanasius. Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. u. hist. Klasse. Jahrg. 1924*; 6. Abhandl. Munich, 1925).

2. *P. G.*, XXVI, 1261-1294. V. p. ex. BARDENHEWER, III, p. 58, qui renvoie à Hoss et à Stülcken. Celui-ci (*Athanasiana*, p. 28) avait déjà soupçonné, sans pouvoir l'établir, que le *Sermo maior* était identique avec le florilège du *Cod. Plut.* IV, 23.

3. Tout ceci d'après J. LEBON, *Rev. d'Hist. Eccl.*, XXIII (1927), p. 14 et n. 1.

4. K. LAKE et R. P. CASEY, *The text of the De Incarnatione of Athanasius. Harv. Theol. Rev.*, XIX (1926), pp. 259-270.

5. *The Athens text of Athanasius, Contre Gentes and De Incarnatione. Harv. Theol. Rev.*, XXIII (1930), pp. 51-89.

l'existence de deux recensions du texte du *De Incarnatione Verbi*, celle des manuscrits sur lesquels reposent toutes nos éditions, et une autre, plus courte par endroits, et présentant des variantes notablement plus importantes que les variantes paléographiques habituelles. En même temps, c'était, on le voit, toute la question du texte de saint Athanase qui se trouvait renouvelée. Désormais en effet, les éditeurs devraient tenir compte, non seulement des grands manuscrits, qui mériteraient d'ailleurs une nouvelle collation, mais des *minores* qui contiennent des œuvres isolées et peuvent donner, on l'a vu, d'importantes variantes, et surtout des anciennes versions orientales, qui n'ont pas encore été suffisamment exploitées¹. Sans doute alors seraient-ils amenés à découvrir différentes traditions manuscrites du *Corpus* athanasien, et à prendre position sur la valeur respective de ces recensions diverses. Une édition critique d'Athanase, préparée par les travaux que nous avons rappelés, et surtout par l'importante étude d'H. G. Opitz, *Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius*², avait commencé à paraître. La guerre l'a interrompue³; plaise à Dieu qu'elle ne soit pas irrémédiablement compromise!

Dans l'état actuel de la question, et étant donné le but que se proposent les *Sources chrétiennes*, il ne saurait s'agir de donner ici une édition critique du *Traité contre les Païens*, fondée sur une collation nouvelle de tous les témoins du texte. La traduction que l'on lira plus loin

1. R. P. CASEY et H. G. OPITZ ont signalé des manuscrits arméniens et syriaques : *Harv. Theol. Rev.*, XXIV (1931), pp. 43-59 (Casey); *Zeitschr. f. neut. Wiss.*, XXX (1931), pp. 49-70 (Casey); XXXIII (1934) (Opitz); *Journ. of Theol., Stud.*, XXXV (1935), pp. 66-67 (Casey).

2. *Arbeiten zur Kirchengeschichte* hrsg. v. E. Hirsch u. H. Lietzmann, Berlin et Leipzig, 1935.

3. Trois volumes parus jusqu'à présent, Berlin et Leipzig, 1934 et ss.

repose donc sur le texte de Montfaucon, qui reste encore satisfaisant. Cependant, M. le professeur Lebon a bien voulu avoir l'extrême complaisance de mettre à notre disposition et de nous permettre d'utiliser sa propre collation d'*Ath.* 428 et de la version syriaque de Sèvère. Nous n'avions pas à faire état des variantes purement orthographiques ou grammaticales, mais nous donnerons en leur lieu, à côté de la traduction faite sur le texte bénédictin, le texte grec et la traduction française des fragments les plus importants du texte de l'*Ath.* 428, déjà publiés par Lake et Casey, et qui seront ici pour la première fois mis sous les yeux du public français.

..

Mais il faut encore dire un mot d'une autre question, qu'on ne saurait éluder après les faits que nous venons de rappeler : de ces deux recensions, laquelle est authentique ? et, s'il y a eu remaniement, quel en est l'auteur, et quel le motif ?

Dans leur premier article, Lake et Casey concluèrent, sans justifier longuement leur affirmation : « Les deux textes sont d'Athanase. Il est probable que le texte d'*Ath.* représente la première édition, et la vulgate une seconde » (*Harv. Theol. Rev.*, XIX, 1926, p. 270). En 1930, Casey, se demandant quel motif pouvait avoir déterminé Athanase, « ou un de ses disciples immédiats », à entreprendre cette révision, n'en voyait pas d'autre qu'une préoccupation purement littéraire, le souci de remplacer par un texte plus concis le style abondant et diffus de la première rédaction. Les variantes ne lui paraissaient pas présenter un caractère tel qu'on y dût voir la trace d'un souci dogmatique ; en tout cas, si l'une ou l'autre pouvait révéler

cette préoccupation, cela s'expliquait par le rapide développement de la christologie à cette époque, qui ne pouvait manquer de laisser quelques traces dans une révision, faite, fût-ce par l'auteur lui-même, dans un but purement littéraire (*Harv. Theol. Rev.*, XXIII, 1930, p. 63).

Dans l'intervalle, M. J. Lebon, examinant, à propos d'un point de doctrine que nous signalerons en son lieu, le § 22 du *De Incarnatione Verbi* (136 b, ci-dessous, p. 250), les variantes que présente par rapport au texte traditionnel le texte du fragment 86 de Schwartz, du *Doch.* 78, et de la version syriaque, concluait en déclarant sa préférence pour le texte nouvellement découvert, l'authenticité du texte reçu lui paraissant se présenter dans des conditions moins favorables. Il voyait dans le texte traditionnel une altération intentionnelle destinée à accorder saint Athanase avec la théologie qui devait se fixer bientôt ¹.

En 1935 enfin, le même historien constatait dans le texte d'un autre écrit athanasien, la *Lettre à Épictète*, des altérations dues à une main apollinariste : les apollinaristes, on le sait, n'eurent aucun scrupule à se livrer à ces fraudes ². Et rendant compte du travail d'H. G. Opitz, il reconnaissait que la rédaction courte pouvait s'expliquer également par un remaniement apollinariste. Nous soulignerons plus loin, en donnant le texte des principales variantes, les traits qui nous paraissent devoir justifier cette opinion, et nous autoriser par conséquent à regarder comme authentique le texte reçu.

Il ne sera peut-être pas inutile, même pour un lecteur

1. J. LEBON, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort.* *Rev. d'Hist. Eccl.*, XXIII (1927), pp. 12-18.

2. J. LEBON, *Altération doctrinale de la « lettre à Epictète » de saint Athanase.* *Rev. d'Hist. Eccl.*, XXXV (1931), pp. 713-761 ; v. p. 761, n. 1 et 2.

étranger aux problèmes que pose l'histoire des dogmes, d'avoir suivi cette discussion ; il pourra par là comprendre que les textes patristiques, pour prolixes et diffus qu'ils puissent parfois nous paraître, méritent cependant d'être étudiés avec la plus grande attention. Produits d'une époque où la pensée chrétienne était en pleine fermentation et cherchait, comme à tâtons, la formule la plus exacte et la plus précise de la foi commune, une simple variante de style décèle parfois une intention déterminée. C'est le rôle de l'éditeur d'en avertir le lecteur.



Nous avons fait allusion au style. Ce n'est assurément pas calomnier saint Athanase que de constater que son livre n'est pas composé avec toute la rigueur qui plaît à un esprit moderne, ni écrit avec la sobre concision qui charme chez un orateur attique. Il est facile de souligner les incertitudes et les sinuosités du développement, la répétition à plusieurs reprises des mêmes arguments, l'abondance diffuse de l'expression ¹. Athanase d'ailleurs le reconnaît lui-même et s'en excuse avec une simplicité qui rappelle celle d'Origène : « Ne t'étonne pas si nous disons souvent la même chose. Puisque nous parlons de la bonté de Dieu, nous exprimons la même idée par beaucoup de mots, pour paraître ne rien omettre, ni encourir le blâme de nous être insuffisamment exprimés. Il vaut mieux s'exposer au reproche de répéter les mêmes choses, plutôt que d'omettre des choses qu'il fallait écrire ². »

1. J. Geffcken, qui n'aime pas saint Athanase, a beau jeu de remarquer que, dans le *Contra Gentes*, le thème de l'harmonie revient trois fois (§§ 36-38, 42, 44), quatre fois la comparaison de la lyre (§§ 31, 38, 42, 47), etc. (*Zwei griechische Apologeten*, p. 312, n. 1).

2. *De Incarnatione Verbi*, 20, 132 a ; v. ci-dessous, p. 244 et n. 2.

Quoi que vaille cette explication, qu'on lise, par exemple, dans le *Contra Gentes* la description de la ville gouvernée par un bon prince et celle du cosmos gouverné par le Verbe (§§ 43-44, 85 c-88 b, ci-dessous, pp. 196-198), on échappera difficilement à un certain agacement devant une abondance qui n'est guère que de la verbosité ; ces détails s'accroissent sans ordre ni progression, et on dirait volontiers qu'il n'y avait pas de raison de ne pas en ajouter encore d'autres. On comprend mal A. Puech écrivant qu'en ces comparaisons, « développées et détaillées, le détail n'est jamais de pur ornement ; il est significatif » ¹. Sans doute l'historien n'avait-il pas pris garde que cette abondance de comparaisons et de détails n'est pas le fruit d'une imagination à la fois exubérante et précise, mais plutôt, sans doute, réminiscence de la lecture de quelque sophiste. Nous avons affaire ici à des *topoi* usés, qui traînaient dans tous les manuels, et qu'Athanase aura repris à son tour, sans se donner la peine de les rajeunir ².

Il est visible aussi, — nous le noterons au passage, — que ses descriptions des croyances et des cultes païens, où s'étale une si abondante érudition, ne révèlent aucun trait original, fruit d'un contact personnel. Tout cela en somme reste assez livresque. Athanase est l'esclave des procédés littéraires de son temps, d'une littérature de décadence.

Il est capable toutefois de renouveler ces procédés par

1. *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 77.

2. Le R. P. Festugière a récemment montré, à propos d'Athénagore, combien des traits de ce genre, par exemple la comparaison de l'ordre du monde avec la paix romaine, ou du prophète inspiré avec le musicien (on retrouve plus ou moins ces thèmes chez Athanase), étaient traditionnels, et quasi obligatoires dans la littérature religieuse ou morale populaire : on les retrouve ainsi dans le *Corpus Hermeticorum* (*Sur une traduction d'Athénagore*, *Revue des Études grecques*, LVI, 1943, pp. 367-375, surtout p. 368).

la ferveur de la conviction qui l'inspire. On ne pourra pas, croyons-nous, rester insensible à l'élan et à la flamme qui animent certaines pages, surtout dans la seconde partie de l'ouvrage. Et ici Puech a raison de dire que « ces deux livres sont écrits avec une éloquence vigoureuse et entraînée »¹. Si l'auteur atteint parfois à la véritable éloquence, ce n'est pas aux procédés des sophistes qu'il le doit. La forme est oratoire, et la période ample et bien construite, mais c'est là une éloquence qui vient du cœur. La conviction profonde de sa foi et de son amour pour le Christ, Verbe Incarné, son enthousiasme au spectacle de la religion du Christ triomphant de tout le vieux monde païen, et produisant jusque chez les peuplades barbares des fruits nouveaux de pureté et de charité, les démons chassés, les idoles abattues, les âmes transformées, le monde renouvelé, cette merveilleuse efflorescence du christianisme sortant vainqueur des catacombes, tout cela inspire à Athanase des accents dont la ferveur rappelle parfois le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie, dont la vigueur annonce les meilleures pages des *Apolo-*

III

*Le Traité contre les Païens*².

Au lendemain même de la paix de l'Église, il n'était pas inutile de reprendre une fois de plus la critique du poly-

1. *Loc. cit.*

2. Cette traduction me paraît préférable à celle de *Discours contre les Païens*. Ce λόγος n'a évidemment jamais été prononcé, et ne se présente même pas comme un discours fictif. Disons tout simplement *Traité ou Livre*, comme Hérodote, Hippocrate, Lucien ou Plutarque.

théisme et la réfutation de l'idolâtrie. Le vieux paganisme n'était pas mort : sans doute les rites traditionnels n'étaient-ils plus guère animés par un sentiment religieux puissant : la tentative de Julien (362) sera un essai curieux et significatif pour redonner vie au polythéisme classique en lui infusant un souffle religieux semblable à celui qui inspirait le christianisme¹. Cependant, tandis que le peuple des campagnes reste longtemps encore fidèle aux anciennes superstitions, les hautes classes sociales et les milieux intellectuels se raidissent dans leur réaction à la nouvelle religion, par opposition rationnelle à ses dogmes, absurdes et enfantins, ou par souci de fidélité aux cultes de l'empire. Que l'on se rappelle les noms de Libanius ou de Symmaque, le traité de Julien contre les chrétiens ou l'affaire de l'autel de la Victoire. La réaction païenne se prolongea assez longtemps pour qu'en plein v^e siècle encore, saint Cyrille d'Alexandrie ait cru nécessaire de réfuter l'ouvrage de Julien², et que, vers la même époque, Théodoret de Cyr écrive la plus importante réfutation du paganisme qu'aient produite les premiers siècles chrétiens³. En 320, à plus forte raison, était-il utile de porter au paganisme encore vigoureux un coup décisif. Il y a encore trop de païens qui calomnient la religion du Christ et se rient de la croix de Jésus ; il faut leur montrer que la foi chrétienne s'appuie sur de bonnes raisons. Tel est le propos du jeune diacre d'Alexandrie.

Il n'était pas le premier, loin de là, à écrire un ouvrage

1. V. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, pp. 266 ss.

2. *Pour la sainte religion des chrétiens contre l'ouvrage de Julien l'Apostat*, dédié à Théodose II entre 433 et 441 ; P. G., LXXXVI, 509-1064. Le prologue laisse deviner qu'il y avait alors à Alexandrie de vives discussions entre chrétiens et païens, et que l'ouvrage de Julien était pour ceux-ci un arsenal.

3. *La guérison des maladies grecques, ou connaissance de la vérité évangélique à partir de la philosophie grecque* (avant 449) ; P. G., LXXXIII, 783-1152.

de ce genre. Nombreux déjà étaient les apologistes qui, depuis deux cents ans, l'avaient précédé dans cette voie. Héritier d'une lourde tradition, tout n'est pas également original dans son livre. A côté d'arguments et de développements déjà usés (on le verra plus loin), se rencontrent cependant des vues plus neuves. Ce sont celles-là que nous soulignerons plus volontiers ici, en donnant une rapide analyse de l'ouvrage ¹.

En même temps, il faudra remarquer au passage les traits qui annoncent et préparent le *Traité de l'Incarnation*, dont le *Traité contre les Païens* n'est pour ainsi dire que le revers ; l'idolâtrie est le premier péché qui a entraîné le monde dans la corruption et la mort (θεοσφά) ; l'Incarnation viendra, en restaurant la connaissance de Dieu, rendre à l'homme l'incorruptibilité (ἀφθαρσία) et l'immortalité (ἀθνησία).

Origines de l'idolâtrie.

Athanase commence par esquisser une histoire de l'origine du polythéisme et de l'idolâtrie. A vrai dire, il s'agit ici de considérations philosophiques sur la naissance de l'idolâtrie plutôt que d'une étude historique ou sociologique menée selon nos méthodes modernes. La polémique classique, aussi bien grecque que juive ou chrétienne, recherchait cette origine dans la divinisation des éléments, « le soleil, la lune, la terre, les astres, le ciel ». Ainsi Platon dans le *Cratyle* (397 d) ². C'est en termes presque identiques que parle le chapitre XIII de la *Sagesse* :

1. L. BOUYER, *L'Incarnation...*, pp. 35-47, donne un résumé synthétique de notre double traité, auquel les pages qui suivent sont grandement redevables.

2. Cf. encore *Lola*, 886 a-c ; Philon de Byblos dans EUSÈBE, *Praep. Evang.*, I, 9, 5 ; P. G., XXI, 73 ; DIONOIRE DE SICILE, I, 11.

Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu, et qui n'ont pas su, par les biens visibles, voir Celui qui est, ni par la considération de ses œuvres reconnaître l'Ouvrier. Mais ils ont regardé le feu, le vent, l'air mobile, le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel, comme des dieux gouvernant l'univers (1-2).

Et Philon (*De decalogo*, LII-LV, II, 189 ; *De vita contempl.*, II, 472) reprend à son tour cette explication, par laquelle les stoïciens, de leur côté, cherchaient à justifier le polythéisme traditionnel (Cicéron, *De nat. deor.*, II, 26). Les apologistes chrétiens ont, les uns après les autres, développé cette interprétation. Parmi les prédécesseurs de saint Athanase, citons au moins Athénagore, qui reprend longuement l'interprétation stoïcienne des noms divins (*Supplique* XXII, trad. G. Bardy, p. 123 ss. ¹), ou Clément d'Alexandrie (*Protr.*, V, 65-66, trad. Cl. Mondésert, pp. 120-122) ; Athanase lui-même fera plus loin allusion à ceux qui s'élèvent au-dessus du culte vulgaire des dieux de l'Olympe et qui, saisis d'admiration devant la création, rendent un culte au monde et à ses éléments, le soleil, la lune, les astres, la terre et les eaux (§ 27 et cf. § 29, ci-dessous, p. 161). Sans doute en effet, faut-il voir dans la vénération superstitieuse du ciel, des astres et des phénomènes de la nature une des lointaines origines de l'idolâtrie.

Ici toutefois, notre auteur s'arrête à une autre hypothèse qui, si elle est moins exacte historiquement, présente au moins, du point de vue psychologique et même théologique, un indéniable intérêt :

1. Cf. encore : « Nous ne négligeons pas d'adorer la cause du mouvement du corps, Dieu, pour tomber au niveau des éléments pauvres et débiles (cf. *Gal.*, IV, 9) et pour adorer la matière passive... Je ne demande pas à la matière ce qu'elle n'a pas ; je n'abandonne pas Dieu pour adorer les éléments auxquels rien n'est possible » (XVI, p. 106 Bardy).

Le Dieu démiurge et roi souverain de l'univers, qui subsiste au delà de toute essence et de toute pensée humaine, a dans sa bonté et sa beauté infinies créé le genre humain selon sa propre image par son propre Verbe, notre Sauveur Jésus-Christ. Par sa ressemblance avec lui, il l'a rendu capable de le contempler et de connaître les êtres, il lui a donné l'idée et la connaissance de sa propre éternité, afin que, conservant cette similitude, l'homme ne s'écarte jamais de la pensée de Dieu et ne s'éloigne pas de la communauté des saints, mais que possédant les dons de Dieu et la puissance propre qui lui vient du Verbe du Père, il vive, dans la joie et dans l'intimité avec Dieu, une vie sans inquiétude et vraiment bienheureuse, une vie immortelle (§ 2, 5 c-d).

Ce début solennel, dont le style même est impressionnant dans son ampleur majestueuse, nous reporte d'emblée à l'un des thèmes les plus fondamentaux de la théologie chrétienne. La contemplation théologique dépasse l'histoire et elle l'explique. Au commencement, Dieu a créé l'homme par son Verbe, qui est son image ; c'est donc à l'image du Verbe et de Dieu lui-même qu'a été créée l'intelligence humaine, qui peut trouver en elle-même la source de la véritable connaissance de Dieu (cf. plus loin § 30 ss. : *De Incarn. Verbi*, § 11). Cette théologie, qui remonte à la *Genèse* (I, 26) avait été exploitée par Philon (*Quis rer. divin. her.*, 231, I, p. 505 M), et par les Alexandrins ¹. Saint Irénée, par ailleurs, l'avait aussi développée, quoique d'un point de vue assez différent ². Il

1. « Image de Dieu est le Logos du Père (et ce divin Logos est fils authentique du *Noûs*, lumière archétype de la lumière), et image du Logos est l'homme véritable, l'esprit qui est dans l'homme, et qui est dit, à cause de cela, avoir été fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance, assimilé au divin Logos par l'intelligence de son cœur et, par là, raisonnable. » (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, X, 98, p. 158, Mondésert ; cf. *Strom.*, V, XIV, 94, p. 388, Stähli. : « Le Verbe divin et royal, homme impassible, est l'image de Dieu, le *noûs* humain est l'image de l'image. »)

2. *Adv. Haer.*, V, VI, 1 ; P. G., VII, 1137. Irénée distingue l'image divine, que l'homme tient de la création, et la ressemblance, qui lui vient de la par-

s'agit ici pour l'intelligence humaine de s'abstraire du sensible et de le dépasser pour rentrer en elle-même, et y contempler en sa pureté le Verbe, image du Père : « et voyant le Verbe, elle voit aussi le Père ». Théologie qui peut sans doute se réclamer de l'Évangile (*Jean*, XIV, 9) comme de la *Genèse*, mais qui s'appuie à une philosophie platonicienne dont le langage devait pour longtemps donner à la mystique chrétienne ses formules les plus expressives. Au demeurant, cette philosophie, ou plutôt ces formules avaient été suffisamment digérées et assimilées par la pensée chrétienne, pour qu'Athanase pût parler ce langage, désormais traditionnel, sans plus se soucier de sa provenance ¹.

L'homme cependant, attiré par les réalités sensibles, se laisse détourner des intelligibles, et tombe de l'unité dans la multiplicité des désirs corporels. Assurément, cette explication ressortit moins à une exégèse littérale de II^e chapitre de la *Genèse* qu'à une philosophie dont il est facile de suivre les traces à travers Origène (*De princ.*, II, VIII, 3 ; pp. 158-161 Koet.) et Philon (v. g. *Leg. Alleg.*, III, 28-37). Le péché de l'homme est donc l'origine du mal, et il ne faut pas, comme le font les gnostiques, imaginer une « hypostase du mal » (§ 6) ; à travers les formules néoplatoniciennes de sa théologie, le sens chrétien d'Athanase est assez vigoureux pour le défendre contre toute tentation de dualisme. Il se rencontre ici avec ses prédécesseurs, les « bienheureux didascales », aussi bien Justin

tiicipation au Saint-Esprit par la grâce ; par le péché, il perd la ressemblance, mais il conserve l'image de Dieu ; le Christ est venu lui rendre la ressemblance perdue (cf. III, XVIII, 1 ; col. 932 et cf. CLÉMENT, *Strom.*, II, XXII, 131 ; p. 185, Stähli.). Saint Irénée distingue déjà nettement ce qu'on appellera plus tard la nature et la grâce. Les Alexandrins voient dans l'intelligence humaine, image de Dieu, le principe de la connaissance de Dieu.

1. Cf. A. PURCH, *op. cit.*, p. 77.

ou Irénée qu'Origène ou Méthode, pour défendre la liberté de l'homme. C'est l'homme seul, et son libre arbitre, qui est l'auteur du mal. Plongés ainsi par leur péché dans les choses sensibles, perdant la notion même de la lumière, « s'enfonçant dans les désirs et les imaginations de la chair et oubliant la pensée et la connaissance de Dieu », les hommes « se sont représenté comme des dieux les choses apparentes, glorifiant les créatures au lieu du Créateur » (8). Ces mots rappellent saint Paul (*Rom.*, I, 25), et des apologistes comme Aristide (III, 2) ou Clément (*Protr.*, VIII, 81, p. 139, Mondésert) les avaient déjà cités ; mais Athanase leur donne une portée nouvelle en les rattachant à une théologie fondée sur une explication psychologique du péché :

Détournée du bien et oubliant qu'elle est à l'image du Dieu bon, la puissance qui est en elle (l'âme) ne voit plus le Dieu Verbe, à la ressemblance de qui elle a été faite ; sortant d'elle-même, elle ne pense et n'imagine que le néant. Car elle a caché dans les replis des désirs corporels le miroir qui est en elle, par lequel seul elle pouvait voir l'image du Père, et ne voit plus ce à quoi doit penser une âme ; mais elle se porte de tous côtés, et ne voit que ce qui tombe sous les sens. Ainsi, remplie de toutes sortes de désirs charnels, et troublée par la fausse opinion qu'elle s'en fait, elle finit par imaginer d'après les choses corporelles et sensibles le Dieu dont elle a oublié la pensée, et donne aux apparences le nom de Dieu. ...C'est donc le mal qui est la cause et le chef de file de l'idolâtrie. Car les hommes, ayant appris à imaginer le mal qui n'existe pas, se sont de la même façon formé aussi des dieux qui n'existent pas (§ 8, 16 d-17 a).

Le péché de l'homme est à l'origine de toutes les idolâtries.

Développements de l'idolâtrie.

Il est alors facile à l'auteur, revenant aux thèmes traditionnels, de montrer la honteuse progression de l'idolâtrie. Séparé du vrai Dieu, l'homme se fait des dieux de toutes les choses créées : les astres, le ciel, les éléments, les hommes eux-mêmes et les animaux (§ 9). Dans cette énumération de divinités égyptiennes à tête de chien, de serpent ou d'âne, — ils reparaitront plus loin (§§ 20-22 ; ci-dessous, p. 149), — on ne trouve que bien peu de choses sur les origines de la zoolâtrie. Les divinités à forme animale ne sont pas le moins du monde, pour Athanase, les *totems* du clan ou de la tribu ; elles ne sont que le signe de la dégradation où s'enfonce l'esprit humain quand il s'éloigne du Dieu véritable : seule la connaissance du vrai Dieu sauvegarde la dignité humaine. L'interprétation théologique, on le voit, dépasse l'explication historique ou sociologique, en même temps qu'elle annonce la venue de celui qui restaurant en l'homme la connaissance de Dieu, lui rendra sa dignité d'image de Dieu. De cette dégradation, Athanase voit une nouvelle preuve dans la divinisation des passions et des plaisirs eux-mêmes, Éros et Aphrodite, et même d'un infâme mignon comme Antinoüs auquel Hadrien, son impérial amant, fit rendre un culte. Le thème était facile et, on le verra en son lieu, les apologistes en avaient longuement usé. Et pour preuve de cette affirmation que l'idolâtrie n'a pas d'autre origine que la passion des hommes, Athanase cite ici la *Sagesse* : « Le principe de la fornication est la pensée (d'élever) des idoles »¹.

1. XIV, 12 : Ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπινοία εἰδωλίων. Athanase entend que la « fornication » fut le principe de l'invention des idoles. A vrai dire, le

De là on passe à la divinisation des hommes et à l'apothéose des souverains. La vénération pour les princes, ou la crainte de leur tyrannie, les fit mettre, parfois dès leur vivant, au nombre des dieux et leur fit rendre le culte et les honneurs divins. Athanase ironise facilement sur ce thème : comment une assemblée, telle que le sénat de Rome, composée d'hommes mortels, peut-elle d'autorité faire des dieux d'hommes mortels aussi ? « L'ouvrier doit être supérieur à son œuvre, et on ne fait des largesses qu'avec son bien » (§§ 9 et 10). Athanase connaît l'explication evhémériste de la divinisation du Zeus crétois et des dieux attiques ; il connaît l'apothéose d'Antinoüs, et la *consecratio* décernée, même encore à Constantin, par le sénat romain ; mais, chose étrange, il ne fait pas la moindre allusion au culte des Ptolémées d'Égypte, qui étaient honorés comme des « Dieux Sauveurs »¹, et dont le *Ptolemaion* devait être encore visible à Alexandrie même. La documentation de l'apologiste, même quand elle concerne ce qui devrait lui être le plus proche, n'est pas de première main.

Ce qu'avaient fait la crainte ou la courtoisnerie, l'affection et le deuil le firent aussi : des gens qui avaient perdu des êtres chers firent peindre leur image, à cette image ils offrirent des fleurs, des libations, des sacrifices, et bientôt ils se firent des dieux de ceux qu'ils pleuraient (§ 10). Ici Athanase retrouve quasi textuellement un développement de la *Sagesse* :

sens droit de ce texte paraît assez différent. Il faudrait plutôt comprendre à l'inverse : « L'invention des idoles fut le début de la luxure », en liant avec la seconde partie du verset : « et leur découverte corrompit les mœurs », et rapprocher cette formule de l'enseignement de saint Paul (*Rom.*, I, 24-25), selon lequel la corruption des mœurs est la conséquence et le châtiement de l'ignorance du vrai Dieu. Ici, comme chez Eusèbe (*Praep. Evang.*, I, 9 ; *P. G.*, XXI, 72), c'est la luxure qui est mise au principe de l'idolâtrie.

1. Θεοὶ σωτήρες. Ptolémée, I, (283-282). *Drac.*, *Syll.*², I, 202, etc.

Un père accablé par une douleur prématurée
a façonné l'image d'un fils qui lui a été trop tôt enlevé ;
et cet enfant qui était mort, il s'est mis à l'honorer comme un dieu,
et il a institué pour les gens de sa maison
des rites pieux et des cérémonies (μυστήρια καὶ τελεταί),
Puis cette coutume, s'affermissant avec le temps,
fut observée comme une loi,
et, sur l'ordre des princes, on adora les statues (XIV, 15-16).

Les inscriptions anciennes et les textes littéraires nous font connaître des divinisations de ce genre ; c'est non seulement la jeune princesse Bérénice, fille de Ptolémée III et de Bérénice, à qui on élève une statue à Canope à côté de celle d'Osiris, mais même un Cicéron, ou d'autres personnages privés, divinisent les enfants qu'ils ont perdus¹. Un tel sentiment est peut-être excusable, mais quelle folie de tenir pour des dieux immortels ceux-là dont précisément on pleure la mort, et de se laisser séduire par l'habileté de l'artiste en adorant une image, œuvre de la main d'un homme ! Ceci aussi se réfère directement à la *Sagesse* (*ibid.*, 20). Et cette folie s'est si universellement répandue que l'on vit même le plus sage des Grecs, Platon, s'en aller avec Socrate faire ses dévotions à l'Artémis du Pirée.

Tels sont les thèmes qui se mêlent dans la pensée de saint Athanase quand il veut retrouver l'origine de l'idolâtrie : il n'est pas sans connaître l'interprétation evhémériste (v. ci-dessous, p. 38), mais il ne s'y attarde pas² ; aux considérations que lui fournissait le livre de

1. V. le texte du décret de Canope dans *Drac.*, *O. G. I. S.*, I, 56, 46-75. Et cf. ci-dessous, p. 129, n. 2.

2. L'auteur de la *Lettre d'Aristée*, un juif alexandrin, connaissait aussi l'evhémérisme, et il y fait allusion en des termes qui font penser à ceux d'Athanase : « Après avoir fait des statues de pierre et de bois, ils allèrent

18. Athanase d'Alexandrie.

la *Sagesse*, il ajoute, et ceci lui est sans doute plus personnel, une explication, de tendance platonicienne : les hommes, ayant perdu par le péché la contemplation des intelligibles, se sont enfermés dans les jouissances sensuelles et se sont fait des dieux de leurs passions.

Réfutation de l'idolâtrie.

On voit aussi par où l'auteur va aborder la réfutation de l'idolâtrie. Athanase est ici prisonnier de la tradition, et il faut reconnaître qu'il n'a guère cherché à renouveler une matière cent fois traitée depuis des siècles. La critique du polythéisme et de l'idolâtrie remontait bien loin, avant même que les nécessités de la controverse aient amené les apologistes chrétiens à s'emparer de ce sujet. Sans parler d'un Diagoras qui passait dans la littérature ancienne comme le parangon de l'impiété pour avoir raillé les mystères d'Éleusis et mis le feu à une image d'Hercule¹, des philosophes comme Xénophane, Héraclite, et même Platon avaient critiqué ou plaisanté les vieux mythes religieux, et montré l'inanité du culte des idoles². La polémique s'était renouvelée à l'époque

que ce sont les images de ceux qui ont inventé quelque chose d'utile pour leur vie, et ils les adorent... Car si quelqu'un devenait dieu à cause d'une invention, ce serait absolument insensé ; car c'est dans la création qu'ils ont pris les objets qu'ils ont fabriqués et dont ils ont montré l'utilité, mais ils ne les ont pas construits eux-mêmes ; il est donc vain d'en faire des dieux. Car encore aujourd'hui il y a beaucoup de gens plus instruits et plus habiles que les hommes d'autrefois, et personne ne va au devant d'eux pour les adorer... » (Ep., 134-137, pp. 542-543 Swete).

1. ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 1071, *Grenouilles*, 320 ; ANDOCIDE, I, 29 ; CICÉRON, *De Nat. Deor.*, III, 37, 80-90 ; ATHÉNAGORE, *Suppl.*, IV, p. 79 Bardy et 80, n. 1.

2. « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui, chez les mortels, est sujet de haine et de blâme. Ils leur ont prêté toutes sortes d'actions cri-

hellénistique. Nous connaissons Apollodore d'Athènes, dont l'influence se décèle jusque chez les auteurs chrétiens¹ ; des épicuriens comme Philodème de Gadara, des stoïciens comme Chrysippe ou des sceptiques comme Carnéade, donnèrent à la critique une base philosophique ; plus tard des vulgarisateurs comme Cicéron ou Sextus Empiricus avaient recueilli ces arguments, ces exemples, ces anecdotes, qui passant de main en main faisaient un fond commun auquel tout le monde puisait largement. C'est dire que quand les apologistes citeront Héraclite ou même Platon, il est bien à croire qu'ils ne les ont pas lus directement.

C'est donc une matière déjà largement élaborée que nos auteurs vont mettre en œuvre. Ils la renouvellent pourtant en partie grâce à l'apport de la révélation judéo-chrétienne ; la polémique juive contre l'idolâtrie commencée avec les prophètes, à qui l'urgente nécessité de sauvegarder contre l'invasion des Baals la pureté de la foi de Yahweh inspire des accents que ne connaissent ni les sceptiques ni les épicuriens. On citera surtout Isaïe (XL, 18-26, XLIV, 6-21), Jérémie (X, 1-16, LI, 15-19),

minelles, le vol, l'adultère, les tromperies réciproques. Il n'y a qu'un seul dieu très grand parmi les dieux et parmi les hommes ; il ne ressemble aux mortels ni quant au corps ni quant à la pensée » (XÉNOPHANE, fr. 11, 23 Diels).

* Adresser des prières aux statues, c'est comme si on conversait avec des maisons, et c'est méconnaître la nature des dieux » (HÉRACLITE, fr. 5 Diels, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, IV, 50, p. 103 Mondésert).

* S' les dieux font quelque chose de honteux, ils ne sont pas dieux » (EURIPIDE, *Bellérophon*, fr. 292, 7 NAUCK).

Platon n'accepte qu'avec un sourire les légendes des dieux (*Timée*, 40 d), il ne croit pas à l'histoire de Cadmus (*Lois*, II, 663 c), et il est persuadé que les Crétois ont inventé la fable des amours de Zeus et de Ganymède pour justifier leur propre conduite (*Lois*, I, 636 c).

1. ZUCKER, *Spuren von Apollodoros' ἱστορίῳ bei christlichen Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderten*. Nürnberg, 1904.

Baruch (VI, *Lettre de Jérémie*), le Psaume cxv, etc.¹. Au 1^{er} siècle avant notre ère, le livre de la *Sagesse* (XIII-XV) reprendra ces arguments, non sans s'inspirer sans doute d'influences alexandrines². Quant au Nouveau Testament, le discours de saint Paul devant l'Aréopage (*Act.*, XVII) et l'*Épître aux Romains* (I) donnaient de l'idolâtrie une brève et décisive réfutation :

Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qu'il renferme, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans des temples faits de main d'homme. ...Étant donc de la race de Dieu, nous ne devons pas croire que la divinité soit semblable à de l'or, à de l'argent, ou à de la pierre, sculptés par l'art et le génie de l'homme (*Act.* XVII, 24, 29).

Ayant connu Dieu, ils (les païens) ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces ; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées et leur cœur sans intelligence, s'est enveloppé de ténèbres. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous ; et ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles (*Rom.* I, 21-22).

On voit dès lors dans quel sens va s'orienter la polémique chrétienne : réfutation de l'idolâtrie, qui adresse un culte vain à des images grossières, à des idoles sans vie ; réfutation du polythéisme, qui se dégrade jusqu'à rendre un culte aux dieux du Panthéon gréco-latin, divinités aux mœurs honteuses dont l'épopée et le théâtre, la peinture et la sculpture nous tracent le tableau répugnant. D'un côté comme de l'autre, les apologistes n'innovent pas. Depuis longtemps, il était traditionnel de se gausser

1. V. un bon résumé dans H. DUBOIS, *Les Scribes inspirés*, II, Paris, s. d. (1939), pp. 531-566.

2. V. P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, Münster, 1912, pp. 265 ssqq.

ou de se scandaliser des amours de Zeus ou d'Aphrodite, de railler l'encens et les libations offerts à des statues inertes de bois et de marbre. Les chrétiens n'ont rien à inventer ; aussi quand ils n'ont pas la verve géniale d'un Tertullien, ou la ferveur d'un Clément d'Alexandrie écrivant le *Protreptique*, nous trouvons bientôt un peu fastidieuse cette énumération d'anecdotes et de plaisanteries toujours les mêmes sur l'adultère d'Aphrodite et d'Arès, sur les amours de Zeus avec Ganymède ou Danaé, ou sur les statues au creux desquelles nichent les souris et les araignées.

Athanase, il faut bien le dire, nous laisse la même impression : qu'il s'agisse des actions honteuses des dieux (§§ 11-12), et de leurs vices infâmes (§ 26), de la vanité du culte des images, des contradictions de l'idolâtrie et du polythéisme (§§ 22-24), de l'horreur des sacrifices humains (§ 25), on ne trouve rien chez lui que n'aient dit et redit Athénagore, Clément, ou chez les Latins, Tertullien, M. Félix, Firmicus Maternus, Lactance. Il n'écrit évidemment pas de première main !

Est-il possible de préciser davantage, et d'indiquer, parmi tous ces devanciers, les « bienheureux didascales » dont il se serait plus étroitement inspiré ? C'est bien difficile. On serait cependant assez tenté de rapprocher le texte de saint Athanase de la *Supplique au sujet des chrétiens* d'Athénagore, ou du *Protreptique* de Clément d'Alexandrie ; les exemples des crimes et des impudicités prêtés aux dieux par la mythologie se retrouvent quasi littéralement chez l'un ou chez l'autre de ces apologistes. Mais il est facile de voir que ce sont là des lieux communs, exploités par tous les apologistes tour à tour ; facile aussi de remarquer que les arguments ne sont pas présentés par Athanase dans l'ordre où il aurait pu les retrouver chez

Athénagore ou chez Clément¹, ce qui exclut au moins une transcription matérielle et quasi littérale. S'il est permis de penser qu'Athanase a pu lire tel ou tel de ses devanciers, rien n'autorise à affirmer qu'il dépend plus directement de l'un que de l'autre. Plus vraisemblablement sans doute a-t-il puisé à quelque source anonyme, à un de ces recueils d'exemples, de *doxai*, partout répandus, et qu'il y a puisé de la même façon qu'il a sans doute utilisé aussi un florilège de textes bibliques (voir surtout § 14, et ci-dessous, p. 271 et n. 2).

Interprétation de l'idolâtrie.

Ainsi, après avoir montré (§§ 15, 16 et 17) qu'il est vain de chercher dans les écrits des poètes une excuse à ces absurdités scandaleuses, et ceci rappelle Platon², Athanase aborde l'explication qu'on est convenu d'appeler *evhémériste*, et à laquelle il avait déjà fait allusion plus haut (§ 10)³. Il connaît, lui aussi, l'hypothèse qui fait

1. Voici un tableau sommaire qui montrera à quel aboutit cette comparaison.

<i>Contra Gentes</i>	<i>Legatio</i>
11. Amours de Zeus, Ganymède. Son deuil de la mort de Sarpédon Sa lutte contre les autres dieux. Amours honteuses. Castration de Kronos	XXI, 1 XX, 1
12. Séductions criminelles Les dieux blessés par des hommes Arès et Aphrodite	XXI, 3 XXI, 1 XXI, 2

2. Cf. *Rép.*, III, 389 et ssqq.

3. On sait qu'Evhémère de Paros qui écrivait vers 280 av. J.-C. son *Inscription sacrée*, *ἱερὰ ἀποργαστή*, inspirée des *Αἰγυπτιακά* d'Hécatée de Téos (dans DIODORE DE SICILE, I, 13, 17), avait imaginé que les dieux ne sont que des hommes, nés et morts comme tous les autres, — ne montre-t-on pas en Crète le tombeau de Zeus ? — à qui en reconnaissance de leurs bienfaits les peuples avaient accordé les honneurs divins. Cette interprétation rationaliste de la naissance des légendes divines avait eu grand succès ; au

des dieux de simples mortels que l'on tient pour dieux parce qu'ils ont été utiles à l'humanité, inventeurs des sciences et des arts (§ 18). Athanase reprend à sa façon ce thème : si Zeus ou Poseidon ne sont que des hommes plus habiles que d'autres et dont les inventions ont été utiles à l'humanité, cela ne suffit pas à leur mériter les honneurs divins. Ils n'ont fait qu'exercer les ressources communes de l'intelligence humaine, observant la nature, se soumettant à ses lois, et y découvrant les principes des arts. Il n'y a rien là qui doive les faire tenir pour des dieux : autrement il faudrait diviniser tous les auteurs de découvertes utiles.

C'est donc ailleurs qu'il faut chercher l'origine de l'idolâtrie : dans les passions humaines qui ont divinisé l'objet de leur plaisir (§ 19). Athanase en voit une preuve dans les images mêmes des dieux, auxquelles leurs adorateurs donnent souvent la figure d'animaux ; ne voyant rien que plaisir et désirs de la chair, attachés à des choses déraisonnables, les hommes se représentèrent la divinité à l'image de leurs passions, et sous la forme d'animaux sans raison. Un texte de saint Paul (*Rom.*, I, 21-24) vient ici bien à point.

Plus neuf peut-être est le thème développé au chapitre suivant (§§ 19 et ss.). Athanase y fait allusion à d'autres

II^e siècle de notre ère, l'*Histoire Phénicienne* de Philon de Byblos s'en inspire encore (*Fragm. Hist. Graec.*, Muller, III, 563 ; EUSÈBE, *Praep. Evang.*, I, 9 ; *P. G.*, XXI, 73). Un juif helléniste comme l'auteur de la *Lettre d'Aristée*, connaît la thèse d'Evhémère (134) ; des auteurs chrétiens, comme Minucius Félix, le citent et l'utilisent (*Ocl.*, XXI) ; Clément d'Alexandrie le met au nombre de ceux qui, s'ils n'ont pas rencontré la vérité elle-même, ont au moins soupçonné l'erreur : « ce qui n'est pas rien » (*Protr.*, II, 24, p. 69 Mondésert), et saint Augustin louera ses qualités d'historien, *historica diligentia* (*Civ. Dei.*, I, VII, 1 ; *P. L.*, XLI, 184 ; cf. *De cons. evang.*, I, XXIII, 32 ; *P. L.*, XXXIV, 1056).

philosophes plus profonds, qui pensent que les idoles ont été fabriquées et façonnées pour servir à invoquer et à faire apparaître des anges et des puissances divines qui, « se montrant à travers elles, révèlent aux hommes la connaissance de Dieu ». Les images sont des intermédiaires entre Dieu et l'homme, auquel elles rendent présente et sensible la puissance cachée de la divinité invisible. On verra volontiers ici un écho de la théorie néo-platonicienne qui, aux III^e et IV^e siècles, essaya de redonner vie à l'antique idolâtrie, en voyant dans l'image un réceptacle de la vertu divine, un instrument par où l'homme peut entrer en contact avec la divinité. Peut-être Athanase a-t-il sur ce point connu les thèses de Plotin et de Porphyre¹.

L'hypothèse, à vrai dire, n'était pas absolument déraisonnable. On sait que pour les premières générations chrétiennes, l'idole est véritablement le siège et le réceptacle des

1. « Les anciens sages qui ont voulu se rendre les dieux présents en construisant des statues, me paraissent avoir bien vu la nature de l'univers ; ils ont compris qu'il est toujours facile d'attirer l'âme universelle, mais qu'il est particulièrement aisé de la retenir, en construisant un objet disposé à subir son influence et à en recevoir la participation. Or, la représentation imagée d'une chose est toujours disposée à subir l'influence de son modèle, elle est comme un miroir capable d'en saisir l'apparence » (PLOTIN, *Enn.*, IV, 3, 11 ; trad. E. Bréhier). Pour Jambllique (dans PLOTINUS, *Cod.* 215 ; P. G., CIII, 708), les dieux sont présents dans les statues, ou du moins leur communiquent des vertus surnaturelles.

Porphyre (dans EUSÈBE, *Praep. Evang.*, III, VII ; P. G., XXI, 180), exprime une vue un peu différente, à laquelle il est possible qu'Athanase fasse allusion § 21 : « Les hommes ont fait connaître Dieu et la puissance de Dieu par des images de même nature que leur sensation. Ils ont représenté en des images visibles les propriétés invisibles des dieux, à l'intention de ceux pour qui les statues sont comme des livres où ils ont appris à lire les enseignements qui concernent les dieux. Il n'y a rien d'étonnant à ce que des ignorants considèrent les statues comme étant simplement du bois ou de la pierre. Ainsi font de l'écriture les simples qui ne voient dans la stèle que de la pierre, dans les tablettes que du bois, et dans les livres qu'un tissu de papyrus. »

Cf. Ch. CLERC, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^e siècle après J.-C.*, Paris, 1925, p. 252, n. 2, et P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris, 1934, pp. 237-238.

démons qui par elle trompent les hommes et s'attirent leurs hommages, par elle aussi exercent sur eux leur redoutable empire. Pour saint Paul, les rites païens sont une véritable communion avec les démons (*I Cor.*, X, 20-21). Pour saint Justin, les démons, qui ont inventé les fables de la mythologie pour égarer les hommes (*Apol.*, I, LIV, 1-2), se font offrir par eux des sacrifices, de l'encens et des libations (*Apol.*, II, V, 4)¹. Il y a là une vérité chrétienne indéniable. Se rendant esclave des démons par le péché, l'homme se faisait leur adorateur par l'idolâtrie (cf. *I Cor.*, XII, 2). Athanase, qui avait bien montré l'étroite connexion qui existe entre idolâtrie et péché (§§ 7 et 8)², aurait pu accepter la thèse néo-platonicienne et la retourner vigoureusement contre ses auteurs ; l'image crée en effet un contact entre l'homme et le dieu qu'elle représente, mais ce dieu, c'est le père du mensonge, celui qui est meurtrier dès le commencement, donc... Il ne l'a pas fait, et se contente d'enfermer son adversaire dans un argument dialectique : si Dieu se fait connaître par une statue, il ne le fait que par la matière ou par la forme de cette statue ; si c'est par la forme, à quoi bon la matière, et si c'est par la matière, à quoi sert la forme ? qu'on adore des pierres brutes ou des animaux vivants³. Et si c'est la science de l'artiste qui enferme ainsi dans une statue la présence divine, c'est l'artiste lui-même qu'il faudrait adorer comme un dieu (cf. *Sagesse*, XIV, 19-20).

1. V. aussi *Dial.*, LXX et *Apol.*, I, LXVI, 4, sur les mystères de Mithra, contrefaçon diabolique des mystères chrétiens ; cf. TERTULLIEN, *De praescr.*, XI. — V. encore CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, III, 42-43, pp. 91-93, Mondésert.

2. Cf. L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Paris, 1946, p. 162 et n. 30.

3. Le dilemme n'était peut-être pas sans issue, car Porphyre aurait sans doute répondu que précisément le marbre et l'ivoire suggèrent quelque chose de la lumière divine, l'or fait penser à la pureté incorruptible de Dieu, et la pierre noire à l'insensibilité de son essence (*ibid.*).

Et l'on nous ramène alors aux contradictions de l'idolâtrie et du polythéisme (§§ 22-24) ; nous voyons encore une fois défiler toute la figuration classique depuis l'Anubis à tête de chien, jusqu'au culte du poisson ou du crocodile, et les guerres entre peuples se querellant pour des divinités rivales, et les sacrifices humains (§ 25), et les prostitutions sacrées (§ 26). Notre annotation montrera par quelques rapprochements entre beaucoup d'autres, combien tout ceci était traditionnel, dès le temps de la polémique païenne, et peu original. Il faut même remarquer qu'Athanase, à vrai dire, prend volontiers ses exemples dans l'idolâtrie et la zoolâtrie égyptiennes¹ ; mais il ne le fait guère plus que Cicéron, Tertullien ou M. Felix. Pas davantage il ne fait allusion aux mystères, ni à toute cette religiosité dont les papyrus magiques et les *Livres Hermétiques* nous ont laissé des témoignages si vivants, autrement vivants que la vieille mythologie classique. Il n'apparaît pas que l'érudition d'Athanase, purement livresque, se soit renouvelée au contact des réalités qu'il pouvait avoir sous les yeux.

Au début de l'ouvrage, Athanase avait fait allusion au culte des éléments (§ 9). Il y revient au terme de cette première partie (§ 27). Les stoïciens, on le sait, avaient cherché à donner une explication rationnelle du culte des dieux : pour garder à la religion toute sa pureté et la débarrasser des superstitions populaires², ils donnaient des mythes cette interprétation « physique ». Le dieu unique, *Logos* universel et universelle providence, s'ap-

1. V. A. STÜLCKEN, *Athanasiana*, pp. 12-13.

2. « Non enim philosophi solum, uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt » (Le stoïcien Balbus, dans Cicéron, *De nat. deor.*, II, 28, 71).

pelle dans l'éther Zeus, dans l'air Héra, dans l'eau Poséidon, dans la terre Déméter, et les mythes des théogonies ne sont que des allégories sur ce thème¹. Le livre de la *Sagesse* avait fait allusion à cette thèse en un passage que nous avons cité plus haut (p. 27), et qui semble fortement teinté d'hellénisme (XIII, 1-2)².

L'argumentation de saint Athanase se rapproche d'abord nettement de celle de l'auteur de la *Sagesse* (*ibid.*, 3-4) : la nature elle-même montre assez qu'elle est l'œuvre de la toute-puissance de Dieu : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains » (*Ps.* xviii, 2). Puis on passe à un raisonnement analogue à celui qu'avait développé Athénagore : on ne saurait assimiler « la matière corruptible, inconstante, changeante », et le « Dieu incréé, éternel et toujours d'accord avec lui-même » (*Supplique*, XXII, pp. 124-125 Bardy ; cf. Athanase, § 29). Les Sceptiques et la Nouvelle Académie opposaient aux Stoïciens l'incessante mutabilité de la matière, et depuis Philon et Aristide les apologistes juifs et chrétiens se repassaient cet argument³, qu'Athanase développe avec une prolixité où l'on reconnaît l'habileté du rhéteur (§§ 27-29).

Une phrase enfin résume les considérations qui ont rempli cette première partie du *Traité contre les Païens* ;

1. V. P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904, pp. 259-270, 305-353.

2. Rapprocher PHILON, *De decal.*, 52-81, *De spec. leg.*, I, 13-21. Cf. P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, pp. 251-256.

3. *Cralgle*, 397 d, *Lois*, 886 a-e ; CARNÉADE, dans SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathem.*, IX, 146 ; CICÉRON, *De nat. deor.*, III, 12, 31 ; PHILON, *De decal.*, 52-55, II, 189 ; *De vita contempl.*, II, 472 ; ARISTIDE, ch. III ; ATHÉNAGORE, XXII : « Qui donc regarderait comme des dieux les corps dont les changements matériels font des choses corruptibles ? » (p. 125 Bardy). Cf. GEFFCKEN, *op. cit.*, p. 50 ss.

après des développements un peu verbeux et diffus, Athanase en effet est capable parfois de ramasser et de condenser sa pensée en des formules vigoureuses qui font ballé : « Le soleil et la lune ne sont que des parties de la création, les statues de bois, d'or ou de pierre ne sont que des êtres inanimés, Zeus et Apollon ne sont que des êtres mortels » (§§ 29). Ni le panthéisme stoïcien, ni l'interprétation néo-platonicienne des images, ni l'explication allégorique ou évhémériste de la mythologie, pas plus que les légendes et croyances populaires, ne justifient le culte des idoles et la foi aux divinités païennes. L'idolâtrie des Grecs n'est donc qu'impiété, et témoigne « d'une profonde erreur quant à la connaissance de l'unique et seul vrai Dieu, je veux dire le Père du Christ » (§ 29).

La connaissance du vrai Dieu.

Car c'est là qu'il faut en arriver. La seconde partie du traité est une démonstration positive de l'existence de Dieu. Elle annonce, en même temps, le second livre, où l'on montrera que l'un des motifs de l'incarnation du Verbe était de restaurer parmi les hommes la connaissance du vrai Dieu.

Pour parvenir à cette connaissance,

nous n'avons pas besoin d'autre chose que de nous-mêmes : et si Dieu est au-dessus de tout, le chemin qui conduit à lui n'est pas loin ni hors de nous, mais il est en nous, et il est possible de trouver en nous son point de départ, comme Moïse l'enseignait quand il disait : « La parole de la foi est au-dedans de ton cœur » (*Deut.*, XXX, 14 ; cf. *Rom.*, X, 8). Ce que le Sauveur aussi a indiqué et confirmé en disant : « Le royaume de Dieu est au dedans de vous » (*Luc*, XVII, 21). Puisque nous avons en nous la foi et le royaume de Dieu, nous pourrons

facilement contempler et nous représenter le roi de l'univers, le Verbe sauveur du Père (§ 30, 60 c ; ci-dessous, p. 170).

Pas plus que personne en son temps, Athanase ne formule nettement la distinction entre foi et raison, entre nature et grâce. Aux premières lignes de l'ouvrage (§ 1, 4 a ; ci-dessous, p. 107) il assignait deux sources de la connaissance de Dieu, les œuvres de Dieu et l'enseignement du Christ : connaissance rationnelle à partir de la création, et connaissance de foi à partir de l'Écriture ; mais il les mettait toutes les deux sur le même plan. Ici, c'est à la foi qu'il attribue cette connaissance de Dieu au dedans de nous-mêmes, et pourtant, on le verra, les preuves qu'il va donner de l'existence de Dieu sont d'ordre purement naturel. Au vrai, un ordre naturel, une connaissance purement naturelle de Dieu ne l'intéressent pas ; le Dieu qu'il cherche, n'est pas l'Acte pur, l'auteur du monde, c'est « le Père de notre Seigneur Jésus-Christ ». Et c'est à lui qu'il veut conduire son lecteur, à partir de l'âme humaine comme à partir de l'existence et de l'ordre du monde. Ignorant des utiles précisions qui viendront plus tard distinguer l'ordre de la raison et celui de la révélation, il va d'emblée au Dieu que lui montre sa foi, et il cherche à en retrouver la connaissance par des chemins qui peuvent être accessibles à des païens. Ni Clément d'Alexandrie, ni Augustin ne procèdent autrement.

Existence de l'âme.

Mais il faut au préalable prouver l'existence de l'âme raisonnable, puisque des « hérétiques » la mettent en doute (§ 30, 61 a). Il s'agit sans doute de philosophes à tendance épicurienne, pour lesquels l'âme ne se distingue pas du

corps, plutôt que d'hérétiques chrétiens proprement dits. Ceux-ci, plus ou moins teintés de dualisme gnostique, avaient au contraire tendance à séparer radicalement l'âme du corps, à voir dans l'âme un ange déchu, tombé du ciel où il existait éternellement, dans la matière où il doit expier une faute antérieure.

Les arguments mis en œuvre en cette tâche sont d'ordre purement naturel, et, dirions-nous, de simple bon sens : l'activité de l'âme, indépendante du corps, jugeant elle-même ses sensations, capable de concevoir et de désirer les réalités immortelles et éternelles, capable de s'élever à la notion et à la contemplation de Dieu, tout cela montre que l'âme est de nature autre que ce corps sensible, matériel et mortel, elle est spirituelle et immortelle (§§ 31-33). En tout ceci on aura reconnu des thèmes traditionnels, où l'on peut retrouver des inspirations platonicienne ou aristotélicienne, mais surtout des développements et des exemples (celui de la lyre, entre autres, ou des songes, que l'on retrouvera plus bas), empruntés au fond commun des rhéteurs et des sophistes. On remarquera particulièrement que la démonstration de l'immortalité de l'âme rappelle le passage célèbre du *Phèdre* : « Ce qui se meut soi-même¹ est immortel... Maintenant qu'a été rendue évidente l'immortalité de ce qui est mù par soi-même, on ne se fera pas scrupule d'affirmer que c'est là l'essence de l'âme... si ce qui se meut soi-même n'est pas autre chose que l'âme, alors nécessairement l'âme devra être à la fois inengendrée et immortelle » (245 e e, trad. L. Robin).

1. En lisant ἀντοκίνητον avec L. Robin, d'après *Pap. Oxyr.*, 1016, contre ἀετινήτων des mss et des citations anciennes (*quod semper mouetur*, Cic., *Tusc.*, I, 23, 42), et de la plupart des éditeurs. — Cette définition se retrouve au début du v^e siècle chez Cassien (*Coll.* VII, 4), elle appartenait au fonds commun de l'hellénisme, et il n'est pas nécessaire de penser que saint Athanase avait lu le *Phèdre*.

De cette indépendance de l'âme par rapport au corps, Platon déduisait qu'elle est, non seulement immortelle, mais incréée. Saint Justin, on s'en souvient, avait refusé cette démonstration. Le vieillard du *Dialogue avec Tryphon*, dans un passage qui semble une réfutation directe du *Phèdre* (V et VI), affirmait que l'âme a été créée mortelle ; elle ne vit que par la volonté du Père, qui la fait participer à son esprit de vie, ζωτικὸν πνεῦμα. Saint Irénée avait vigoureusement affirmé la même thèse¹, dont il faut bien reconnaître qu'elle est celle du christianisme primitif : quand on parle de l'immortalité de l'âme, il ne s'agit que de l'immortalité bienheureuse, après la résurrection glorieuse, conséquence de la résurrection du Christ. L'immortalité purement naturelle est en dehors de la perspective de la pensée chrétienne².

Athanase marque donc un progrès dans l'analyse : s'il est vrai que pour un chrétien seule compte l'immortalité bienheureuse et qu'il n'a que faire d'une immortalité qui ne serait pas le paradis de Dieu, il est vrai aussi que, sans accepter pour autant les rêves origéniens, la pensée chrétienne peut assumer les conclusions de la philosophie grecque, et tenir que *de nature* l'âme est immortelle.

Connaissance de Dieu par son image en l'âme.

De cette vérité, l'auteur, revenant à ce qu'il avait dit plus haut, trouve une confirmation dans le spectacle de l'idolâtrie : les païens qui avaient renié le vrai Dieu se sont dégradés jusqu'à adorer des êtres inanimés ; de même

1. « Non enim ex nobis, neque ex nostra natura ulta est, sed secundum gratiam Dei datur » (*Adv. Haer.*, II, XXXIV, 2 ; *P. G.*, VII, 856 ; cf. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.*, I, VIII).

2. V. par exemple *1^{re} Tim.*, I, 10 ; IGNACE D'ANTIOCHE, *Pol.*, II, 3.

aussi, niant qu'ils aient une âme raisonnable, ils s'abaissent au rang des animaux sans raison (§ 34, 68 b). Plus intéressantes sans doute, mais trop brèves à notre gré, sont les phrases suivantes :

Pourquoi, après s'être éloignés de Dieu, ne retournent-ils pas à lui ? Car de même que par la pensée ils se sont détournés de Dieu et se sont fait des dieux du néant, ils peuvent par l'esprit qui est en leur âme monter vers Dieu et se retourner de nouveau vers lui. Ils peuvent le faire, s'ils déposent les souillures des passions dont ils étaient revêtus, et s'ils se purifient assez pour se débarrasser de tout ce qui s'était ajouté d'étranger à leur âme, et la montrent seule telle qu'elle a été faite, pour pouvoir ainsi contempler en elle le Verbe du Père, d'après lequel ils ont été faits au commencement. Car elle a été faite à l'image de Dieu et créée à sa ressemblance... (*ibid.*, 68 c-d).

On reconnaît ici un thème platonicien, qu'Athanase tenait sans doute de Philon et de la tradition alexandrine, où il le trouvait mêlé à des éléments bibliques. Platon avait montré la nécessité de se purifier entièrement, de se débarrasser du corps même, et de n'user que de la seule pensée dans toute sa pureté, pour arriver à la connaissance de l'être¹. Philon avait dit qu'il fallait que l'on fût absolument pur et nu de toute enveloppe, c'est-à-dire de toute pensée charnelle². Et Jésus avait affirmé que seuls les « cœurs purs » pourraient « voir Dieu » (*Matth.*, V, 8). Nous sommes ici en présence d'une tradition ferme, qui s'exprime, chez les prédécesseurs d'Athanase, en dehors de toute influence philonienne³, qui s'affirmera plus encore

1. Ἀρετῆ καὶ ἰσχυρῆ εὐλαχρῶσαι τῆ θεογονίᾳ, *Phédon*, 66 a.

2. *De sacr.* Abel et Cain, 84 (I, p. 179 M). Cf. l'utilisation de ce passage par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, X, 67, pp. 370-371. Stähli, et notre étude *Foi et Gnose*, pp. 102-104, 109.

3. Sur les « tuniques de peau », v. Irénée, III, 23, 5 (*P. G.*, VII, 963) ; TERTULLIEN, *De resurr.*, 7, *P. L.*, II, 804 ; MÉTHODE, *De resurr.*, I, 33, 5 ; 39, 5-7 ; 40, 3-6 (pp. 281, 283, 284-285 Bonwetsch).

et s'épanouira à travers l'histoire de la mystique chrétienne. Les quelques mots d'Athanase : « déposer les souillures des passions dont ils étaient revêtus », trouveront chez un Grégoire de Nysse une riche orchestration¹. Ici le développement et la pensée elle-même restent à un stade encore assez sommaire. Il est intéressant pourtant de remarquer que ces « souillures » ne sont pas celles du corps comme tel, mais bien celles que l'homme a contractées par le péché ; le corps n'est pas de soi mauvais et méprisable, il n'y a chez Athanase aucune trace de ce dualisme qu'on sent parfois affleurer même chez d'authentiques mystiques chrétiens².

Débarrassée ainsi de la souillure du péché, l'âme retrouve en toute sa pureté la ressemblance de l'image selon laquelle elle a été créée au principe, c'est-à-dire, on s'en

1. Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1944, ch. II, 1. L'image de Dieu et les tuniques de peau, pp. 40-65.

2. A. Puech (*Hist. de la Litt. grecque chrétienne*, t. III, Paris, 1930, p. 75), remarque que « le mouvement de retour, par lequel l'âme est ramenée à la divinité, est décrit à peu près comme il l'avait été par Plotin ». Il est vrai que tout ceci rappelle en effet la 1^{re} *Ennéade* (VI, 7) : « Il faut donc encore remonter vers le Bien, vers qui tendent toutes les âmes. Si on l'a vu, on sait ce que je veux dire et en quel sens il est beau. Comme Bien il est désiré, et le désir tend vers lui ; mais seuls l'obtiennent ceux qui montent vers la région supérieure, se tournent vers lui, et se défont des vêtements qu'ils ont revêtus dans leur descente, comme ceux qui montent vers les sanctuaires des temples doivent se purifier, quitter leurs anciens vêtements, et y monter dévêtus ; jusqu'à ce que, ayant abandonné, dans cette montée, tout ce qui était étranger à Dieu, on voie seul à seul, dans son isolement, sa simplicité et sa pureté, l'être dont tout dépend, vers qui tout regarde, par qui est l'être, la vie et la pensée, et il est cause de la vie, de l'intelligence et de l'amour » (trad. E. Bréhier). De ce magnifique passage, où l'on retrouve, avec des réminiscences de Platon (*Banquet*, 211 e), le souvenir des mystères, Athanase n'aurait donné ici qu'un pauvre et pâle résumé. Mais nous croyons que la tradition alexandrine et chrétienne à laquelle nous avons fait allusion, était déjà assez vigoureuse et assez répandue pour qu'il ne soit pas nécessaire de supposer chez saint Athanase on ne sait quel plotinisme plus ou moins christianisé. V. les réflexions de R. AUNOÛ, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, pp. 292-293, qui voit en ces pages d'Athanase « une pensée bien chrétienne », qui lui vient de l'Évangile, mais exprimée en termes qui rappellent Plotin, « qu'il y ait ou non dépendance directe ».

18. *Athanase d'Alexandrie.*

souvent, la ressemblance du Verbe, image de Dieu. Nous retrouverons plus loin cette théologie de l'image. Et *quand cette image est illuminée*, l'âme y contemple comme dans un miroir le Verbe, image du Père. Διαλαμπρυνθέντος τούτου : ces mots sont assez mystérieux : faut-il les entendre de la grâce de la foi, qui projetant sa lumière sur l'âme purifiée, y révèle l'image de Dieu ? Faudrait-il voir ici quelque chose de l'illumination augustinienne : « In lumine tuo uidebimus lumen »¹ ? Ou faut-il comprendre que cette purification rend l'âme brillante et lumineuse comme un miroir bien poli et que l'image de Dieu s'y reflète sans aucun nuage ? L'usage du terme dans la langue profane, chez Plutarque, par exemple², nous fait préférer ce dernier sens. Clément d'Alexandrie avait opposé la « divine contemplation » à la « connaissance dans un miroir », et avant lui, Platon déjà opposait la connaissance immédiate à la connaissance médiante de Dieu comme la vision du soleil lui-même à la vision dans un miroir ou dans l'eau³. De même en notre texte il ne s'agit aucunement d'une connaissance d'ordre surnaturel, voire même mystique, mais tout simplement d'une purification de l'âme, qui lui permet, revenant sur elle-même, d'y apercevoir le Verbe, image du Père. On aimerait à savoir avec plus de précision comment l'âme, se voyant elle-même dans sa pureté, y découvre l'image du Verbe. Athanase n'en dit rien, et semble admettre comme établi que la purification des souillures du péché suffit pour faire apparaître en toute sa splendeur l'image de Dieu. Seule

1. V. p. ex. *De beata uita*, IV, 35 P. L., XXXII, 976, C. S. E. L., LXIII, 115) et cf. R. JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits*, Paris, 1934, pp. 37-38, etc.

2. MOR., p. 735 e : ὡς περ ἐκ καθρέφτος ἡμαυρωμένον [λόγον], ὡς ἢ ἐκκαθαίρειν καὶ διαλαμπρύνειν.

3. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VII, III, 13 ; t. III, p. 10 Stahl ; *Foi et Gnose*, p. 119. PLATON, *Rép.*, 516 a.

l'Incarnation du Verbe permettra de voir un peu plus clair en ce difficile problème.

Plus bas, un passage plus explicite semble réduire cette connaissance de Dieu dans le Verbe à une simple inférence à partir du *cosmos* où se reflète l'image du Verbe son auteur :

En regardant le ciel, et en voyant son ordre et sa beauté, ... il est possible de se faire une idée du Verbe qui est l'auteur de cet ordre ; de même quand on pense au Verbe de Dieu, il faut nécessairement penser aussi à Dieu son Père... Voyant la puissance du Verbe, nous concevons une idée de son bon Père (§ 45, 89 a).

Connaissance de Dieu par le spectacle du monde.

S'il faut parler d'illumination, une telle illumination doit être assez rare, puisque aussitôt saint Athanase envisage le cas où, troublée par « ce qui vient du dehors », l'âme ne se suffit pas à elle-même pour découvrir Dieu. Il lui propose alors de découvrir, comme on lit dans un texte écrit, l'existence de Dieu à travers l'ordre et l'harmonie de la création (§ 34 fin, 35).

Ce thème se développe longuement en des pages qui sont moins originales que celles que nous venons d'analyser (§§ 35-40). Elles se réfèrent expressément à saint Paul (*Rom.*, I, 20) : « Depuis la création du monde, ses attributs invisibles se font connaître à la pensée par ses œuvres. » Au 1^{er} siècle avant notre ère, la *Sagesse* le disait déjà :

Par la grandeur et la beauté des créatures
on connaît par analogie leur créateur (XIII, 5).

Mais ce thème était familier aussi aux Stoïciens, tel l'auteur du *De mundo* : « Le dieu invisible se fait contem-

pler à toute nature mortelle à partir de ses œuvres » (6), — et c'est selon des schèmes empruntés à la littérature stoïcienne courante que le développe saint Athanase. Les révolutions du ciel, l'harmonie des éléments qui malgré leurs mouvements opposés gardent un ordre et un équilibre admirables, tout cela prouve l'existence de Dieu, et même d'un Dieu unique. Le monde est comme une lyre bien accordée aux mains d'un habile musicien, ou comme une cité sagement administrée par un bon roi (§ 38). Cette dernière comparaison reviendra plus loin, longuement développée, avec celle d'un cœur ou de l'âme dont la présence assure la vie, l'unité et l'activité et l'unité de tout l'être humain (§ 43). Des lieux communs, τόποι, de ce genre traînent partout, et il est facile d'en relever dans la littérature de l'époque, de même que le vocabulaire lui-même d'Athanase est fortement teinté de stoïcisme¹.

On retrouve par exemple un bon nombre de ces thèmes chez un auteur chrétien de qui nous avons eu à maintes reprises l'occasion de supposer une influence possible sur saint Athanase, Athénagore. Lui aussi sait que Dieu est visible par ses œuvres, et que l'ordre et la beauté de l'univers (*cosmos* a ce double sens) exigent que Dieu soit et qu'il soit un (*Supplique*, V), et le chapitre VIII de la *Supplique* démontre l'unité de Dieu en des termes que nous

1. Διακομησις dans *Veterum Stoicorum Fragmenta* (Arnim), I, 98 (Cléanthe), I, 409 (Chrysippe), II, 528 (Épicure, Marc-Aurèle). Διακόμησις, διακομείν, I, 98; 102, 103, διὰ τῆς τῶν ἐναντιοτάτων ἀρχῶν κρῶσις μετ' ἀποκομῆσιν ἀρμονίᾳ, 107, etc. *De mundo*, 5 : τὴν τῶν ὅλων σύστασιν. PLUTARQUE, *Mor.*, 946 e : καὶ ὅσα διακομῶν καὶ βραβεύων ἡ θεὸς, ἀρμονικὸς καλεῖται καὶ μουσικός.

Le terme se retrouve ailleurs que dans le stoïcisme : pour ANAXAGORE c'est le νοῦς qui « met de l'ordre » dans le monde (DIOG. LAERT., *Proem.*, 4, et le *Timée* attribué à la Déesse (Athéna) la διακόμησις et la σύνταξις de l'Attique (23 e).

retrouvons chez Athanase (§§ 38 et 39). Influence directe d'Athénagore, ou utilisation de ces manuels, recueils d'exemples et de διέξει que nous avons déjà signalés¹, impossible de le déterminer avec certitude. Il reste qu'Athanase demeure pour nous un témoin de la pensée et du vocabulaire religieux courants à son époque.

De la même façon, c'est encore du stoïcisme, mais c'est aussi du christianisme que de retrouver dans l'ordre du monde la présence et l'action du *Logos* de Dieu (§ 40)². La foi d'Athanase s'exprime dans la langue philosophique et religieuse de son temps. Il sait tout ce qui le rapproche du stoïcisme, mais il sait aussi tout ce qui l'en sépare. Pour le stoïcien, le *Logos* est mêlé à toutes les créatures, inné en elles, c'est le Verbe séminal, λόγος σπερματικός impersonnel, instrument inerte de Dieu³. A plus forte raison, quand le chrétien parle du Verbe, ne s'agit-il pas de ce verbe que profère la parole humaine, souffle inconsistant, mais bien du Verbe personnel, ἀπολόγος⁴, qui est puissance et sagesse de Dieu (*I Cor.*, I, 24). Plus encore qu'à Zénon ou à Chrysippe, c'est à la révélation judéo-chrétienne qu'il faut ici se rapporter, à saint Paul comme à saint Jean et aux *Sagesses* (*Prov.*, VIII, 22-31 ; *Eccles.*, XXIV ; *Sagesse*, VII, 22 VIII, 1). Le Verbe « est Dieu unique et monogène, Dieu bon procédant du Père comme d'une source bonne... Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, parce que c'est par lui que tout subsiste, les choses visibles et invisibles, et il est

1. Cf. ci-dessus, p. 23 et n. 2.

2. Sur les rapprochements avec le stoïcisme et le néoplatonisme, v. A. GAUDEL, *La Théologie du Logos chez s. Athanase*, *Rev. des Sc. Rel.*, XI (1931), p. 4-14, et cf. G. BARDY, *Athénagore, Supplique*, p. 22.

3. Cf. ci-dessous, p. 190.

4. Cf. ci-dessous, p. 191, n. 2.

lui-même la tête de l'Église, comme nous l'enseignent, dans les saintes Lettres, les serviteurs de la vérité » (§ 41, 81 c-84 b).

Le Verbe est « source de lumière et de vie » (§ 44), et c'est lui qui donne au monde entier ordre et mouvement. On devine avec quelle abondance de développements notre auteur décrit la beauté et l'harmonie du monde : l'auteur de toutes ces merveilles, c'est le Verbe qui « par sa volonté les met en mouvement et en ordre, réalisant un seul *cosmos* ». Un Grec s'enchanté à contempler l'ordre et la beauté de l'univers ; un chrétien y retrouve l'empreinte des mains du Verbe « par qui tout a été fait », et le futur théologien du consubstantiel y aperçoit déjà la preuve de la divinité du Verbe ¹.

De longues citations de l'Écriture, et un dernier retour contre l'idolâtrie (§§ 44-46) terminent le livre. La pensée de l'auteur s'est élevée progressivement de la création au Verbe, du Verbe au Père qui en est l'origine et la source, qui, comme le montre la *Genèse* (I, 26) selon une exégèse qui remonte au moins à l'*Épître de Barnabé* ², s'entretient avec lui pour créer le monde par son intermédiaire. La pensée s'est élevée jusqu'à une théologie trinitaire déjà nuancée ³, et le ton s'élève en même temps. Athanase ici se

1. Cf. *C. Arius.*, II, 22 ; *P. G.*, XXVI, 192-193 (F. CAVALLERA, *Saint Athanase*, p. 107). *De decret. Nic. syn.*, 7 ; XXV, 436. *Ep. ad Serap.*, II, 4 ; XXVI, 613 : « Il n'est pas fait, mais il fait, il n'est pas créé, mais il crée et fait les œuvres du Père ». V. L. BOUYER, *L'Incarnation...*, pp. 83, 131, qui montre que tout ce matériel stoïcien est animé par une inspiration biblique et chrétienne.

2. BARNABÉ, V, 5 ; VI, 12 ; JUSTIN, *Dial.*, LXII ; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.*, II, 18 ; ORIGÈNE, *C. Cels.*, II, 9.

3. § 46, 93 b, ci-dessous, p. 203 et cf. *De Incarnatione*, § 17, 125 c, ci-dessous, p. 238. Le terme biblique de *Fils* désigne les relations intra-trinitaires et les rapports du Fils avec le Père, le terme grec de *Logos* désigne les opérations « ad extra », par lesquelles le Verbe, instrument du Père dans la création et le gouvernement du monde, le manifeste au dehors.

dégage de ses sources, et de la rhétorique et de l'érudition qui souvent encombrant son développement, sa phrase devient plus ferme, plus brève, l'accent se fait plus pressant et atteint à une vraie éloquence pour décrire le Verbe, puissance et sagesse du Père (§ 46, 93 b c), pour inviter les païens à le reconnaître et à l'adorer :

Fous et aveugles ! Comment pourraient-ils absolument connaître un édifice, un navire, une lyre, s'il n'y avait un charpentier pour construire le navire, un architecte pour bâtir l'édifice, un artisan pour fabriquer la lyre ? Celui qui penserait ainsi serait fou au delà de toute folie ; de même, ils ne me paraissent pas avoir l'esprit sain ceux qui ne reconnaissent pas Dieu, qui n'adorent pas le Verbe, le Sauveur de tous, notre Seigneur Jésus-Christ, par qui le Père ordonne tout, contient tout et pourvoit à tout. Et si tu as foi en lui et si tu es pieux envers lui, ô ami du Christ, sois heureux et aies bon espoir, car le fruit de cette foi et de cette piété c'est l'immortalité et le royaume des cieux, à condition que ton âme soit réglée d'après ses lois. De même que pour ceux qui vivent selon ses lois la récompense sera la vie éternelle, de même ceux qui marchent dans des voies opposées, loin du Verbe, auront au jour du jugement grande honte et péril inexorable, parce que connaissant le chemin de la vérité, ils ont agi au rebours de ce qu'ils connaissaient (§ 47, 96 a-c).

IV

Le Traité de l'Incarnation du Verbe.

La seconde partie de l'ouvrage se rattache étroitement à la première, — Athanase lui-même le souligne ¹, — et pourtant elle s'offre à nous avec un caractère nettement

1. « Dans ce qui précède, nous n'avons traité qu'une petite partie d'une abondante matière... Poursuivons donc, très cher, etc... » (§ 1).

différent. Jusqu'à présent il s'agissait de ruiner le paganisme encore bien vivant en ce début du IV^e siècle ; pour le faire, le polémiste, plus encore que sur l'Écriture, source de sa foi, s'appuyait sur la raison que ses adversaires ne pouvaient récuser. Cette raison tactique suffit à expliquer que le *Traité contre les Païens* soit par endroits, comme nous l'avons montré, fortement teinté de philosophie. Ici la perspective change : il ne s'agit plus de justifier, comme du dehors, la foi à un Dieu unique, créateur du monde, mais de contempler un mystère : « l'incarnation du Verbe et sa divine épiphanie aux hommes ». Comme au temps de saint Paul, « les juifs la calomnient, les Grecs s'en moquent » (cf. *I Cor.*, I, 23), seule « la vraie foi » peut en rendre compte. L'auteur se tient donc ici plus immédiatement sous la lumière de la foi, et c'est d'une théologie très riche qu'il nous donne les premiers linéaments. Comme nous l'avons fait pour le premier livre, en analysant rapidement le *Traité de l'Incarnation du Verbe*, nous essaierons d'accuser les lignes maîtresses de cette pensée, en même temps que nous en soulignerons l'accord avec l'ensemble de la théologie de saint Athanase, comme avec celle de ses prédécesseurs, Justin, Origène ou Irénée.

Motif de l'Incarnation.

« C'est à cause de la philanthropie et de la bonté de son Père, c'est pour notre salut que le Verbe s'est manifesté à nous dans un corps humain » (§ 1). Une théologie de l'Incarnation ne peut manquer de s'appuyer à ces grands thèmes bibliques : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils, son Unique » (*Jean*, III, 16). « Quand apparut la bonté et la philanthropie de notre Dieu Sauveur... » (*Tit.*, III, 4). Mais le théologien se doit de cher-

cher à rendre compte de ce donné et d'en montrer rationnellement la cohérence et l'harmonie. Or l'apparition du Verbe en notre chair ne s'explique que si l'on remonte jusqu'à la création du monde, pour pouvoir ensuite « contempler » sa rénovation par le Verbe qui l'avait créé dès le début :

On s'étonnera peut-être que, nous proposant de parler de l'incarnation du Verbe, nous traitions maintenant des origines de l'homme. Mais ceci n'est pas étranger au but de notre exposé. Car il est nécessaire que parlant de la manifestation parmi nous du Seigneur, nous parlions aussi de l'origine de l'homme ; ainsi tu sauras que notre condition a été le motif de sa descente parmi nous, et que notre transgression a provoqué la philanthropie du Verbe, au point que le Seigneur est venu jusqu'à nous et a apparu parmi les hommes. Nous avons été l'objet de son incarnation, et c'est pour notre salut qu'il a aimé l'homme au point de naître et d'apparaître dans un corps humain (§ 4, 104 a ; cf. § 43, 175 b).

L'incarnation ne se conçoit pas en dehors du salut de l'homme et de la perspective de son péché. Où l'on voit clairement que ce n'est pas un lien factice qui unit les deux parties de l'ouvrage ; elles forment pour ainsi dire les deux faces d'un tout unique : l'idolâtrie est le péché par excellence, qui ruine les desseins de Dieu et compromet la vocation divine de l'homme ; l'incarnation vient restaurer en l'homme la connaissance du vrai Dieu, et par là le rendre à sa destinée d'image et de fils de Dieu ¹.

Renouvellement de l'image.

L'incarnation n'est pas autre chose qu'un renouvellement par le Verbe du monde qu'il avait créé et que le

1. L. BOUYER, *L'Incarnation...*, p. 40.

péché avait perdu. Cette idée de rénovation et de renouvellement (*ἀνακαινισις*), que l'on rapprocherait volontiers de la *récapitulation* paulinienne et irénéenne, est proprement biblique¹, et il n'y a pas, semble-t-il, à chercher à l'arrière-plan de cette doctrine l'idée stoïcienne du renouvellement du monde à la fin des temps, non plus que le thème néo-platonicien du retour des êtres à leur principe. Le renouvellement stoïcien est un bouleversement cosmique, dans la conflagration universelle, et pour le chrétien il s'agit de la destinée *personnelle* des âmes, destinée qui s'achèvera définitivement à la parousie, mais qui est déjà effectivement inaugurée en cette vie par le baptême ; et si, pour le néo-platonisme, les êtres retournent à leur principe, à l'Un, où leur existence individuelle s'absorbe et disparaît, le chrétien, revenant à son Père, s'épanouit dans la connaissance et l'amour de Celui qui l'a créé et dans l'union de charité à ses frères². Il faut soigneusement prendre garde que des vocables identiques, empruntés au langage philosophique et religieux

1. Encore que saint Paul n'en soit peut-être pas le créateur, les mots *ἀνακαινισις*, *ἀνακαινοῦσθαι* ne sont pas attestés avant lui et la langue profane ne les connaît pas avant l'époque byzantine (F. BURN, dans KITTTEL, *Theol. Wörterb.*, 2. N. T., t. II, p. 454-455). Chez saint Paul ces mots apparaissent dans un contexte où l'on retrouve l'image, pièce maîtresse de toute cette théologie : « Revêtez le nouvel homme qui se renouvelle dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé » (Col., III, 10 ; cf. Eph., IV, 24). « Celui qui est dans le Christ est une nouvelle créature » (II Cor., V, 7 ; cf. Gal., VI, 15). Le baptême est un « bain de renouvellement » (Tit., III, 5 ; cf. Rom., VI, 4). A la fin des temps, celui qui est assis sur le trône « fera toutes choses nouvelles » (Apoc., XXI, 5).

Le salut présenté comme une rénovation est une idée chère à saint Irénée, héritier en ceci des formules pauliniennes : « Quid igitur Dominus attulit veniens ? cognoscite quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens, qui fuerat ammittatus. Hoc enim ipsum predicabatur, quoniam novitas tenet innovatura et utilificatura hominem » (IV, XXXIV, 1 ; P. G., VII, 1083-1084). L'idée et les termes sont familiers à saint Athanase, cf. ci-dessous, § 14, 120 c, p. 232 et C. *Arian.*, I, 16 ; P. G., XXVI, 45 c.

2. L. BOUYER, *Le mystère pascal*, p. 134, n. 5.

ambiant, peuvent recouvrir des métaphysiques et des théologies absolument différentes. Faute de cette précaution, on s'expose à de graves méprises.

Ainsi, pour expliquer la venue du Verbe en la chair, il est nécessaire de remonter à la création. Tel déjà avait été le propos de l'auteur au début du premier livre, pour rendre compte du péché de l'homme et de l'idolâtrie. Athanase commence donc par expliquer sommairement la création, en réfutant les erreurs, — il dirait presque les fantaisies, — de la philosophie sur l'origine des choses : atomisme épicurien qui voit dans le monde le produit du hasard, platonisme qui suppose l'éternité de la matière, dualisme des gnostiques qui attribuent la production de la matière à un autre démiurge que le Dieu Père (§ 2). On leur oppose « l'enseignement divin et la foi du Christ ». C'est l'enseignement de l'Église (*Contre les Païens*, § 33, 65 b), l'enseignement des apôtres (C. *Arian.*, I, 4 ; A *Sérap.* I, 33 ; P. G., XXVI, 20, 605), la foi baptismale qu'ont reçue les catéchumènes (C. *Arian.*, I, 8 ; II, 34 ; XXVI, 28, 220). La synthèse théologique d'Athanase ne s'appuie pas sur un autre fondement.

Dieu a tout créé par son Verbe. Parmi ses créatures, il a une singulière prédilection pour l'homme : au lieu d'en faire un être périssable, comme le sont les animaux, il le fit à son image. Dès le principe, Dieu a donné à sa créature une vocation divine, il l'appelait à participer à son Verbe, qui est sa propre image, et lui donnait en cette ressemblance le principe et le germe de l'immortalité. Nous avons déjà rencontré cette théologie de l'image (C. G., § 2, 5 a-d ; cf. ci-dessus, p. 28), et indiqué qu'elle apparaît chez saint Irénée, à qui sans doute saint Athanase l'aura empruntée. Il n'est pas inutile d'y revenir maintenant avec quelque détail. Ici encore, nous avons

affaire à une notion biblique : l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Gen.*, I, 26), et c'est là sa plus haute dignité, qui l'élève au-dessus de toute la création et fait de lui le maître du monde (*Sir.*, XVII, 3, ssqq. ; cf. *Ps.* VIII, 6-7). C'est tout autre chose qu'entend Platon quand il voit dans le monde l'image sensible du Dieu intelligible (*Tim.*, 92 c) ¹ ; le philosophe aperçoit dans le monde visible un reflet, comme un double du monde des idées ; l'auteur de la *Genèse*, et après lui Irénée, voient dans la structure même de l'homme la marque et comme l'empreinte des mains de son Créateur ². Construction métaphysique d'un côté, vue religieuse de l'autre. Pour le platonicien, le monde risque de perdre un peu de sa consistance, en tout cas de son intérêt, puisqu'il n'est qu'un pâle reflet de l'invisible, seule réalité qui compte ; le théologien exalte l'admirable dignité de l'homme, qui n'est pas seulement la créature de Dieu comme le monde, mais son image même et sa ressemblance. « Ipse homo... non tantum opus Dei, uerum etiam imago est. » Ainsi s'exprime Tertullien (*De Spect.*, II, 10), sans doute à la suite de saint Irénée.

A cette donnée de la *Genèse*, saint Paul avait ajouté une importante précision, dont on pourrait retrouver quelque analogie chez Philon. Pour celui-ci, le Logos aussi est l'image de Dieu, et l'âme humaine est créée

1. *Rép.*, VI, 509 a, le soleil est dit l'image de Dieu ; il s'agit ici d'une simple analogie (cf. PLUTARQUE, *De ei apud Delphos*, XX, 393 d). De même quand PLUTARQUE (*Thémistocle*, XXVII, 4) dit que le roi est une image de Dieu. Les rois hellénistiques prenaient parfois le titre d'image de Dieu (PTOLÉMÉE ÉPIPHANE, dans DITTENBERGER, *O. G. I. S.*, 90, 3), V. H. KLEIN-KNECHT, dans KITTTEL, II, pp. 386-387.

2. V. en particulier, IV, *praef.*, 4 (*P. G.*, VII, 975) : « L'homme a été formé à la ressemblance de Dieu et modelé par ses mains, c'est-à-dire par le Fils et par l'Esprit, auxquels il a dit : Faisons l'homme », IX, XX, 1 (1032) ; V, I, 3, (1123) ; etc.

immortelle à la ressemblance et selon l'image du Logos : on reconnaît la théologie des intermédiaires du platonisme alexandrin : l'âme créée à la ressemblance de l'archétype, n'est qu'au troisième degré l'image du Créateur ¹. Paul à son tour rappelle que, comme le premier Adam (*I Cor.*, XV, 45), le Christ est « l'image de Dieu », « l'image du Dieu invisible » (*II Cor.*, IV, 4 ; *Col.*, I, 15 ; *Hebr.*, I, 3) ; mais nous sommes ici dans une perspective théologique tout autre ; et ces mots, loin de subordonner le Fils au Père, soulignent l'égalité avec Dieu du Fils de son amour ². L'homme, lui aussi, est l'image de Dieu (*I Cor.*, XI, 7). Saint Paul ici précise que non seulement il a été créé à l'image et ressemblance de Dieu, mais qu'il a été prédestiné à être conforme à l'image du Fils de Dieu (*Rom.*, VIII, 29) : à l'empreinte divine de la création, s'en ajoute une autre, qui porte plus expressément la ressemblance du Christ. Et si l'homme a péché, défigurant en lui par ses actions mauvaises l'image du Christ, l'homme nouveau, il lui faut dépouiller le vieil homme, pour revêtir l'homme nouveau qui se renouvelle par la connaissance selon l'image de celui qui l'a créé (*Col.*, III, 9-10), il doit retrouver cette communauté de nature avec le Christ, dans la participation à l'Esprit qui fait de lui un fils de Dieu (*Rom.*, VIII, 15). Ce n'est d'ailleurs qu'aux

1. *Leg. All.*, I, 33 ; *Spec. Leg.*, I, 81 ; cf. III, 207. *Rer. Div. Her.*, 230 sq. C'est l'image de Dieu qui donne à l'homme son immortalité, *Leg. All.*, I, 31.

Sur l'intelligence humaine, « image de l'image », v. encore CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, X, 98 (p. 168 MONDÉSERT) ; *Strom.*, V, XIV, 94 ; VI, IX, 72 (t. II, pp. 388, 468, STRÄHLIN).

2. Il est intéressant de citer ici ces mots d'Alexandre d'Alexandrie dont Athanase était le diacre quand il écrivait le *Traité sur l'Incarnation* : « Le Fils du Père garde absolument la ressemblance avec le Père, puisqu'il a par nature été formé selon sa similitude, image en tout semblable au Père, empreinte frappée selon le prototype » (*Ép. à Alexandre de Constantinople*, 9 ; cf. 12 ; dans THÉODORE, *Hist. Eccl.*, I, IV, 38, 48, pp. 18, 21 Parmentier ou dans *P. G.*, XVIII, 561, 565). Alexandre écrivait ceci en 324.

derniers temps que la ressemblance sera achevée : si nous avons porté l'image de l'homme terrestre, nous porterons l'image de l'homme céleste (*I Cor.*, XV, 49). Les perspectives eschatologiques ne sont pas non plus absentes de cette théologie.

On voit ici le point de départ de la théologie de saint Irénée, dont l'exégèse, si elle dépasse quelque peu la lettre du texte de la *Genèse*, apporte cependant, dans la ligne de saint Paul, une précision théologique considérable. L'homme a été créé par les trois Personnes : en tant que « chair », « homme animal » (naturel), il a été créé à l'image de Dieu ; en tant qu'« esprit », « homme spirituel », participant à l'Esprit-Saint, il est fait à la ressemblance de Dieu¹.

Telles sont les composantes de la pensée de saint Athanase : Dieu ne s'est pas contenté de créer l'homme et de lui donner l'existence, comme il avait créé les animaux sans raison ; il le fait à son image, le faisant participer à son Verbe. Cette communion au Verbe (Irénée avait dit à l'Esprit) assurait à l'homme la béatitude et lui donnait part à l'immortalité : il devait mener dans le Paradis une vie égale à celle des saints, c'est-à-dire des anges². Mieux

1. Clément connaissait aussi la distinction, qu'il attribue à « quelques-uns des nôtres », entre l'image reçue par l'homme dans la création (κατὰ τὴν γένεσιν) et la ressemblance, qu'il devra recevoir à son achèvement (κατὰ τὴν τελείωσιν) (*Strom.*, II, xxxii, 131 ; n, p. 185 St. ; cf. *Pédag.*, I, xii, 98 ; I, p. 148). — V. aussi MÉTHODE, *Banquet*, I, 4 ; BOXWERSCH, pp. 12-13 ; FARGES, p. 21-22 : « A l'homme créé à l'image de Dieu, il manquait de réaliser sa ressemblance ; c'est pour accomplir cela que le Verbe a été envoyé au monde... ».

Il ne faut pas trop presser ces notions ni chercher à y retrouver nos concepts de nature et de surnature (cf. A. GAUDEL, *La théologie du Logos chez saint Athanase*, *Revue des Sc. Rel.*, XI, 1931, p. 13).

2. Cf. ci-dessous, p. 111, n. 1. L. Bouyer souligne en ces développements l'interférence du langage platonicien et du langage biblique (*L'Incarnation...*, p. 38, n. 1).

encore, il devenait fils de Dieu et Dieu lui-même : « J'ai dit, vous êtes des dieux, et tous fils du Très-Haut » (*Ps.*, lxxxii, 6). Où l'on retrouve le grand thème grec, — et athanasien, — de la corruptibilité, condition propre de la créature (*Timée*, 41 a), alors que l'incorruptibilité (l'immortalité) est un attribut proprement divin¹ : communiquée à l'homme par grâce, elle fait de lui un dieu. Où l'on voit aussi que cette ressemblance, et l'immortalité qui en découle, est, comme le disait déjà saint Paul (*Col.*, III, 9-10), le fruit de la participation au Verbe dans la connaissance. C'est en contemplant le Verbe (κατανόησις) que l'homme peut conserver la ressemblance qu'il a avec lui (§ 4, 104 c). L'idolâtrie qui, on l'a vu, est une erreur sur Dieu, et plus encore un refus de contempler Dieu, est le premier péché, elle introduit dans la structure même de l'âme un désordre radical et, pourrait-on dire, métaphysique.

Ainsi par le péché, dont Athanase ici retrace brièvement l'origine et les ravages², l'homme a perdu cette ressemblance avec ce qui est, et retombant dans sa condition naturelle de créature, il a été livré à la mort et à la corruption (§§ 4 et 5). Car la corruption et la mort ne sont que l'effet de cette corruption plus radicale qu'est le péché : se séparant de Dieu, unique source de l'incorruptibilité, l'homme se livre au péché et à la mort : « Aussi la mort exerçait-elle de plus en plus sa puissance, et la corruption demeurait parmi les hommes ; ainsi le genre humain allait à sa perte ; l'homme créé selon l'image du

1. V. entre autres *Rom.*, I, 23 ; *I Tim.*, I, 17 (cf. VI, 16). Et v. G. I. PASTRICH, *God in the patristic thought*, London, 1936, pp. 6-8.

2. Ici encore, Athanase se réfère expressément à « notre premier livre » (§ 4, 104 b et cf. *Contra Gentes*, §§ 3 et 4, 8 c-9 b).

Verbe disparaissait, et l'œuvre créée par Dieu allait à sa ruine » (§ 6, 105 c).

C'est ainsi que se pose la question : pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Le théologien essaie de rendre compte intelligiblement des données de sa foi. Cette foi, telle qu'il la tient de l'Écriture, et telle qu'elle va bientôt se formuler à Nicée, lui dit que le Christ est descendu et s'est fait chair « pour notre salut »¹. Comment tirer de ces faits toute l'intelligibilité qu'ils recèlent ? L'interprétation qu'apporte Athanase est celle qui restera classique². Dieu aurait pu, par miséricorde, lever la peine de mort qu'il avait portée contre l'homme transgresseur : mais c'eût été faire mentir sa parole et violer la loi qu'il avait lui-même donnée. Il aurait pu aussi, par justice, laisser la mort faire son œuvre, laisser la corruption dominer sur le monde, et la créature s'en aller au néant ; mais alors à quoi bon créer l'homme, et Dieu serait-il impuissant et incapable de sauvegarder son œuvre ? (§§ 6, 7). Il fallait donc reprendre, si l'on peut dire, à pied d'œuvre, l'image de Dieu ainsi détruite par le péché : qui pouvait le faire mieux que le Verbe de Dieu qui avait au commen-

1. La profession de foi d'Alexandre, qui très vraisemblablement s'inspire du symbole d'Alexandrie, affirme que le Christ est venu, à la fin des temps, pour ôter les péchés, *εἰς ἀθέτησιν τῶν ἁμαρτιῶν* (Ép. à Alexandre de Constantinople, 12, dans THÉODORET, *Hist. Eccl.*, I, iv, 54, p. 23 Parmentier; P. G., XVIII, 568). La confession de foi de Nicée dira, dans une formule définitive, que le Christ est descendu des cieux « pour nous les hommes et pour notre salut, δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ». Ces mots sont absents du symbole de saint Cyrille de Jérusalem (P. G., XXXIII, 533; KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 237), mais ils reproduisent sans doute la confession de foi des églises de Syrie et de Palestine (cf. EUSÈBE, dans SOCRATE, *Hist. Eccl.*, I, 8; P. G., LXVII, 69-72; ÉPIPHANE, *Anchoratus*, 109, p. 148 Holl; P. G., XLIII, 233. KATTENBUSCH, I, pp. 273 ssqq.; H. LIEZMANN, *Symbolstudien*, XIII, *Zeitschr. f. neut. Wiss.*, XXIV (1925), p. 195).

2. « Un véritable traité de la Rédemption » (J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905, p. 142).

cement créé toutes choses ? Il prend donc d'une vierge très pure un corps en tout semblable au nôtre ; par la mort de ce corps il met fin à la loi de corruption portée contre les hommes, par sa résurrection il leur rend la vie (§§ 7, 8).

Ici encore, nous retrouvons l'écho de saint Irénée : « Le Verbe qui existe dès le commencement auprès de Dieu, par qui tout a été fait, et qui est toujours présent au genre humain, aux derniers jours, au temps fixé par le Père, s'est uni à sa créature et s'est fait homme passible ; ...s'étant fait chair et homme, il a récapitulé en lui la longue attente des hommes, nous donnant en peu de temps le salut, afin que nous recouvrions dans le Christ Jésus ce que nous avons perdu en Adam, c'est-à-dire d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu » (III, XVIII, 1; P. G., VII, 932). « Le Verbe de Dieu s'est fait homme, le fils de Dieu s'est fait homme, pour que l'homme, uni au Verbe, reçoive l'adoption et devienne fils de Dieu. Nous ne pouvions pas autrement recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité, si nous n'avions été unis à l'une et à l'autre. Or comment pouvions-nous être unis à l'incorruptibilité et à l'immortalité, s'il ne s'était fait ce que nous sommes ; pour que ce qui est corruptible soit absorbé par l'incorruptibilité, et ce qui est mortel par l'immortalité, pour que nous recevions l'adoption des enfants ? » (III, XIX, 1; 939-940; cf. *I Cor.*, XV, 53-54; *II Cor.*, V, 4; *Gal.*, IV, 5). Ces trois phrases de saint Irénée annoncent et résument par avance toute la théologie du *Traité sur l'Incarnation du Verbe*¹.

1. On se rappellera aussi la mention de l'image aux premières lignes de la *Tradition Apostolique* de saint Hippolyte : « Dieu a rendu aux hommes cette image de lui-même qui s'était perdue » (cf. Ed. D. BORTE, *Sources chrétiennes*, 11, Paris, 1946, p. 25).

18. Athanase d'Alexandrie.

Rédemption.

Le mystère de notre salut par le Christ est une rédemption. La mort sur la croix est une rançon par laquelle le Christ paie notre dette (ἀντίψυχον, τὸ ἀρειλόμενον). Ces mots, qui remontent à l'Évangile (*Matth.*, XX, 28) et à saint Paul (*I Cor.*, I, 30 ; *Eph.*, I, 7 ; *Col.*, I, 14, etc.) se lisent au § 9 de notre traité ; on les retrouvera dans les *Discours contre les Ariens*¹. L'idée de rédemption n'est pas absente, loin de là, de toute cette théologie. Mais si le Christ paie notre dette, ce n'est pas au démon ; on ne voit rien chez Athanase qui ressemble à l'étrange théorie des droits du démon². Ce n'est pas non plus à Dieu, comme à un créancier avide qui exige rigoureusement son dû ; c'est proprement à la mort. Depuis le péché, et en vertu de la sentence portée par Dieu au premier jour, la mort a des droits sur l'humanité ; — on voit tout l'arrière-plan biblique de cette conception, dont l'anthropomorphisme ne doit pas nous faire méconnaître la grandeur (*Gen.*, II, 17 ; *Rom.*, V, 12). La mort corporelle s'est abattue sur tous les hommes, signe de la mort éternelle qui les attend. Ainsi l'humanité retrouve, en conséquence de son péché, son état naturel de mort et de corruption, φθορά : la mort est moins une peine infligée positivement, une blessure, dira la théologie occidentale, que le retour à notre condition native³. Cette loi de mort et de corruption ne peut être abolie que par la mort même. Aussi le Verbe

1. Ἄνθ' ἡμῶν τὴν ἀρειλήν ἀποδίδου. C. *Arian.*, II, 66 ; cf. 69 ; P. G. XXVI, 287, 295. Cf. SIEGENS, *Dogmengeschichte*, II (3^e éd., 1923), p. 76.

2. Esbauchée déjà par saint Irénée, cette théologie avait été largement développée par Origène (J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption*, pp. 377-381).

3. L. BOUYER, *L'Incarnation...*, p. 37.

prend-il un corps semblable au nôtre, qui puisse comme le nôtre souffrir et mourir, pour que la mort exerçant sur lui tout son pouvoir, n'ait plus désormais à sévir sur les hommes, ses semblables ; un corps qui en même temps soit immortel grâce au Verbe qui habite en lui, et par là communique à tous les hommes la grâce de la résurrection et de l'immortalité. « La corruption même de la mort n'a plus de pouvoir sur les hommes à cause du Verbe qui habite parmi eux en un corps semblable au leur, διὰ τοῦ ἐνὸς σώματος » (§ 9, 112 b). Plus loin on dira :

Ainsi deux prodiges se rencontrent dans le même être : la mort de tous s'accomplissait dans le corps du Seigneur, et d'autre part la mort et la corruption étaient détruites par le Verbe qui habite en ce corps. La mort était nécessaire, et il fallait qu'il mourût pour tous, pour payer la dette de tous. Aussi... le Verbe prit un corps capable de mourir, afin de l'offrir pour tous comme son bien propre, et, souffrant lui-même pour tous dans ce corps où il était venu, de réduire à rien le maître de la mort... (§ 20, 132 b-c).

Peut-être les détails de cette théologie ne sont-ils pas tous également clairs ; en particulier on ne nous explique pas pourquoi la mort ayant une fois exercé son pouvoir sur le corps du Christ, n'a désormais plus d'empire sur l'humanité ; plus loin seulement, saint Athanase marquera avec toute la netteté désirable que c'est sa résurrection qui fait du Christ le vainqueur de la mort. On ne nous dit pas non plus que cette défaite de la mort ne sera éclatante et définitive qu'au dernier jour, quand les rachetés ressusciteront glorieusement avec le Christ ; jusqu'alors la vie qui leur a été rendue par la mort de la croix est une vie cachée avec le Christ en Dieu (*Col.*, III, 3) et il faut qu'ils souffrent et meurent à leur tour. Pourquoi pèsent encore sur l'humanité ces lourdes séquelles du

péché ? La théologie de saint Athanase est muette sur ce point.

Malgré ces limites, les grandes lignes de cette synthèse se détachent et apparaissent en une lumineuse harmonie. Deux thèmes, on le voit, s'y entrecroisent : celui de la rédemption, de la dette payée par le Christ en la mort de son corps, et ce thème se rattacherait plutôt à la théologie paulinienne, — et celui de l'immortalité, nous pourrions dire bientôt de la divinisation, communiquée à toute l'humanité par l'incarnation. « Ainsi uni à tous les hommes par un corps semblable au leur, le Fils incorruptible de Dieu peut justement revêtir tous les hommes d'incorruptibilité et leur promettre la résurrection. Et la corruption même de la mort n'a plus de pouvoir contre les hommes, à cause du Verbe qui habite parmi eux en un corps semblable au leur » (§ 9, 112 b). Et par là saint Athanase, à travers saint Irénée, rejoindrait la tradition de la théologie « asiatique », et se rattacherait à saint Jean ¹.

Faut-il, ici encore, citer saint Irénée ? on verra à quel point la dépendance est étroite : « En nous faisant communier à sa nature, le Seigneur a réconcilié l'homme avec Dieu le Père ; il nous réconcilie avec lui par le corps de sa chair, et nous rachète en son sang.... Médiateur entre Dieu et les hommes par son incarnation, il nous a rendu l'amitié de Dieu, apaisant pour nous le Père contre qui nous avions péché, et réparant notre désobéissance par son obéissance » (V, XIV, 3 ; XVII, 1 ; P. G., VII, 1163, 1169).

1. STÜLCKEN, *Athanasiana*, p. 86, rattache Athanase, par delà Méliiton et Irénée, à Justin et Ignace. Il trouve « au moins vraisemblable » qu'Athanasie ait connu saint Irénée ; tout nous convainc que c'est absolument certain.

L'Incarnation et la mort du Verbe ont rendu à l'homme la vie et l'espérance. « Il a renouvelé pour nous le principe de la vie en nous donnant l'espoir de la résurrection » (§ 10, 113 b). Nous mourons encore, certes ; mais si nous mourons, ce n'est pas comme de misérables condamnés, c'est comme des gens qui doivent se réveiller et qui attendent l'universelle résurrection. En un mot, le Verbe, « voyant le genre humain, sa créature, s'en aller à la corruption, ne l'a pas abandonné ; mais par l'offrande de son propre corps, il a effacé la mort qui s'était attachée à eux, par son enseignement il a corrigé leurs négligences, et par sa puissance il a restauré toute la condition humaine » (§ 10, 112 d-113 a). Mais ceci n'est encore qu'à peine esquissé ; on retrouvera plus loin des formules analogues, avec une plus grande plénitude de pensée, comme avec une plus abondante richesse d'expression.

Restauration de la connaissance de Dieu.

Il est encore un autre motif de l'Incarnation, auquel sans doute les modernes ont perdu l'habitude de penser quand ils songent au mystère de leur salut. Le Verbe s'est fait chair pour restaurer en l'homme la connaissance du vrai Dieu. Car si Dieu a créé les hommes, c'est qu'il voulait se faire connaître d'eux. Participant au Verbe, à l'image de qui ils ont été faits, ils peuvent par lui connaître le Père, connaissance qui leur assure la béatitude. Car nous savons que « la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé Jésus-Christ » (Jean, XVII, 3). Le péché des hommes leur fit perdre cette divine image, et par là ils perdent aussi la vraie connaissance de Dieu ; l'idolâtrie encore une fois est le péché premier, qui atteint l'homme dans les profondeurs

mêmes de son être, et qui n'exige pas moins que le renouvellement total de l'homme par le Verbe créateur. Aveuglés par les démons, les hommes ne reconnaissent Dieu ni dans les œuvres de sa création, ni dans les saints, ni dans la Loi, qui fut donnée, non seulement aux Juifs, mais à la terre entière, « comme une école sainte de la connaissance de Dieu et de la conduite de l'âme »¹. Ignorant Dieu, le monde entier s'abandonne aux folies de l'idolâtrie (§ 12). Encore une fois, Dieu ne pouvait pas laisser son œuvre courir ainsi à sa perte. Dieu n'aurait-il pas souci de sa propre gloire, et de la connaissance de son nom ? N'aura-t-il pas pitié de sa créature ? laissera-t-il périr ce qu'il avait créé à sa propre image ? L'accent ici s'élève, les interrogations se pressent, et l'on sent bien que ce n'est pas artifice de rhéteur. C'est toute l'œuvre de Dieu, tout le mystère du salut qui est ici en question. Pour restaurer en l'âme humaine les traits de l'image divine, effacés par le péché, il ne fallait rien moins que la présence du modèle, qui vient ainsi renouveler sa créature. Renouveler en l'homme l'image de Dieu, c'est restaurer en lui la connaissance de Dieu ; et c'est par la connaissance et la contemplation en lui du Verbe que l'homme se renouvelle à son image et à sa ressemblance (cf. *Col.*, III, 10). Comment cela pouvait-il se faire, sinon par la présence en l'humanité de l'image de Dieu elle-même ? Le Verbe de Dieu est venu lui-même, pour que, étant l'image du Père, il puisse renouveler les hommes selon l'image (§ 13).

Sans doute, on nous l'a déjà dit (*Contra Gentes*, 35 ssqq.) l'homme pouvait par les créatures connaître le créateur, mais ce moyen s'était révélé inefficace : il fallait donc

1. On ne voit guère que cette idée de la Loi donnée pour les Gentils eux-mêmes ait été développée dans la littérature patristique.

que le Verbe en personne vînt en la chair, et s'y fit connaître lui-même et fit connaître son Père. Cette présence et manifestation sensible répond à la psychologie humaine, qui a besoin d'appuis sensibles ; maintenant qu'ils ont parmi eux le Verbe, présent et agissant en son corps, opérant des miracles, les hommes n'ont plus à se tourner vers les idoles, les héros et les dieux (§ 15). Ces œuvres, faites en son corps, font connaître le Verbe invisible, elles manifestent sa philanthropie et sa puissance, elles le révèlent comme Verbe de Dieu (§ 16).

Comment ne pas citer ici saint Irénée ?

Nous ne pouvions pas apprendre à connaître les choses de Dieu si notre maître, qui est le Verbe, ne s'était fait homme. Personne ne pouvait nous raconter ce qui appartient au Père, sinon son propre Verbe. « Quel autre en effet a connu la pensée du Seigneur ? ou quel autre a été son conseiller ? » (*Rom.*, XI, 34). Et nous-mêmes encore une fois, nous ne pouvions apprendre, si nous ne voyions notre maître, si nous n'entendions de nos oreilles sa voix, pour que, imitant ses œuvres, mettant en pratique ses paroles, nous soyons en communion avec lui, recevant l'accroissement de celui qui est parfait, et qui existe avant toute créature (V, 1, 1 ; *P. G.*, VII, 1120-1121).

Telles sont, au regard de saint Athanase, les raisons de la venue du Verbe en la chair ; il reviendra plus loin encore sur ce sujet, et en accentuera certains traits. Bornons-nous pour l'instant à citer une phrase qui résume toute la première partie du traité. Athanase, si prolixé qu'il soit parfois, sait aussi à l'occasion ramasser sa pensée en une formule dense et précise : « D'un côté comme de l'autre, le Verbe en son incarnation a manifesté sa philanthropie : il faisait disparaître la mort et nous renouvelait, et d'autre part, étant absolument invisible, il se manifestait par ses œuvres, et se faisait connaître pour

le Verbe du Père, le chef et le roi de l'univers » (§ 16, 125 a).

Ainsi, l'Incarnation, œuvre de l'amour et de la miséricorde de Dieu et de la philanthropie du Verbe a pour but le salut de l'homme. Au terme de cette analyse, nous retrouvons les formules du *Credo* traditionnel¹. Pour clore ce paragraphe, citons quelques textes ultérieurs de saint Athanase, où se développe et se précise la doctrine esquissée en ces pages ; on verra ainsi la parfaite continuité de la pensée du théologien.

Le Verbe s'est fait chair, afin d'offrir son corps pour tous (les hommes) et pour que nous, participant à son esprit, nous puissions être divinisés (*De decr. nic. syn.*, 14 ; *P. G.*, xxvi, 448 d).

C'est à cause de nous et pour nous qu'est arrivé ce qui est écrit, que le Seigneur fait homme nous rend immortels, nous qui étions mortels et éphémères, et nous introduit dans l'éternel royaume des cieux... C'est pour nous aussi qu'il demandait la gloire (*Jean*, XVII, 22), pour que nous la recevions, pour qu'il nous la donne, pour que nous soyons exaltés en lui, de même qu'il se sanctifie pour nous, pour que nous soyons sanctifiés en lui (*C. Arian.*, II, 48 ; xxvi, 112-113).

De même que celui qui était l'image du Père et le Verbe immortel a pris la forme de l'esclave et en son humanité a souffert pour nous la mort en sa chair, afin de s'offrir ainsi pour nous à son Père par la mort, pour cela aussi c'est à cause de

1. « L'idée que l'Incarnation servirait à la gloire de Dieu », — ajoutons : à la gloire du Verbe, — « indépendamment du salut des personnes humaines, est totalement étrangère à l'antiquité chrétienne... L'Incarnation n'est pas un bien pour le Dieu incarné » (L. BOUYER, *Le mystère pascal*, p. 192, n. 35). Athanase dira plus loin que « le Seigneur n'est pas venu seulement se montrer, mais soigner et enseigner ceux qui souffraient » (§ 34, 172 b). Le P. Bouyer ajoute : « Ceci ne préjuge pas du problème débattu entre thomistes et scotistes (l'Incarnation aurait-elle eu lieu sans le péché ?) mais une conception de l'Incarnation qui flotte dans l'esprit de beaucoup de modernes est par là explicitement écartée ».

nous et pour nous qu'il a été exalté ; afin que, de même que par sa mort, nous mourons tous dans le Christ, dans le Christ aussi nous soyons exaltés, ressuscitant et montant aux cieux (*C. Arian.*, II, 41 ; xxvi, 96-97).

La nécessité des hommes, sans laquelle il n'aurait pas revêtu la chair, est antérieure à son incarnation (*C. Arian.*, II, 54 ; xxvi, 261).

Même s'il n'y avait pas eu de création, le Verbe de Dieu aurait quand même existé et aurait été Dieu. Mais son incarnation n'aurait pas eu lieu, si la nécessité des hommes n'en avait été la cause (*C. Arian.*, II, 56 ; xxvi, 268).

La Divinité du Christ.

La seconde partie du Traité — et la plus longue (§§ 17-44) —, est consacrée dans son ensemble à établir la divinité du Verbe incarné. La suite des idées n'est pas toujours absolument rigoureuse et le développement apparaîtra parfois lent et sinueux ; on peut cependant en esquisser comme il suit les grandes lignes.

Le Corps du Christ.

Le Verbe s'est fait chair, il a pris un corps : comment entendre ces affirmations de la foi traditionnelle ? Athanase semble préoccupé par le souci d'établir que cette incarnation n'a amené aucun changement dans le Verbe, aucune diminution de sa puissance : sa naissance de la vierge n'est pas une « passion », sa présence dans un corps humain ne le souille pas¹. Vers la fin de sa vie, il écrira :

1. Le problème préoccupait déjà Celse (*ORIGÈNE, C. Cels.*, IV, 2-7, 14 ; *P. G.*, XI, 1030-1037, 1044 ; pp. 274-279, 284 Koetschau. P. DE LAURIOLE, *La réaction païenne*, Paris, 1934, pp. 119-120). Faut-il voir ici chez saint Athanase une réaction contre on ne sait quel docétisme plus ou moins gnostique ? ou une tendance monophysite avant la lettre ? Théodoret éta-

« Il s'est fait chair, mais sans se changer en chair, il a pris pour nous une chair vivante et il s'est fait homme » (*Ad Epict.*, 8 ; *P. G.*, XXVI, 1064. La lettre à Epictète est à dater de 369 ou 370). Ainsi faut-il dire que le Verbe, présent en ce corps, n'y était pas lié ; il dominait ce corps, lui donnant l'être et la vie, et en même temps, présent à toute sa création, il ne cessait de lui donner aussi l'être et la vie.

Peut-être cette christologie est-elle encore tâtonnante, et on ne voit pas très bien ce qui distingue, aux yeux de l'auteur, cette présence du Verbe dans le monde, présence de la cause à son effet, de sa présence en son corps, présence toute singulière et proprement unique, puisqu'elle assure l'unité de ce corps humain qui ne subsiste que par elle. Mais il serait maladroit et injuste de trop presser ces formules et de vouloir faire de saint Athanase un nestorien avant la lettre. On reviendra plus bas sur ce point (ci-dessous, p. 99).

Au demeurant, ce corps est bien le corps propre du Verbe ; c'est lui qui agit en ce corps, et c'est à lui qu'on attribue les opérations de ce corps ; tout ce qui est dit de son activité humaine, qu'il naquit, qu'il grandit, qu'il mangea, qu'il souffrit, qu'il mourut, tout cela est affirmé du Verbe lui-même ; c'est son corps humain en tant que tel qui faisait tout cela, mais c'est à lui, en tant que Verbe, que tout cela est attribué (§ 18). Ses actions et ses souffrances montrent la réalité de sa chair ¹, et les

blira que le Verbe impassible (*ἀπαθής*) n'est pas changé par l'incarnation (*ἐκρέτιστος*), et le concile de Chalcédoine consacrera ces formules.

1. Cf. *C. Arian.*, III, 53 (XXVI, 433) : *γένονεν ἄνθρωπος ὁ Λόγος καὶ ἀληθινὸν ἐποίησε σὰρκα*.

Parlant ainsi de « chair » à propos de l'humanité de Jésus, Athanase se conforme tout simplement au langage de l'Écriture, de saint Jean (I, 14) comme de saint Paul (*Col.*, I, 22 ; *I Tim.*, III, 16), aussi bien qu'à l'usage ancien des Pères (v. IGNACE D'ANTIOCHE, éd. *Sources chrétiennes*, Paris,

œuvres qu'il a opérées en cette chair manifestent sa nature divine. La création fait connaître ses attributs invisibles (cf. *Rom.*, I, 20), de même sa nature divine, invisible et cachée en son corps, se rend visible à quiconque considère les miracles qu'il opère en ce corps. De la naissance virginale jusqu'à la résurrection, en passant par le miracle de Cana et la multiplication des pains, c'est tout l'Évangile qui est une preuve vivante de la divinité du Verbe incarné : « Commander aux démons, les chasser, ce n'est pas une œuvre humaine, mais divine... A le voir guérir les maladies auxquelles est sujet le genre humain, comment penser encore qu'il est un homme et non un Dieu ? » (§ 18, 128 b). Plus tard, voulant établir contre les Ariens la divinité du Christ, et spécialement la légitimité de l'adoration rendue à son humanité, Athanase reprend et développe les mêmes arguments et énumère les mêmes miracles ¹. A voir ainsi les œuvres du Christ, les hommes, qui n'avaient pas reconnu sa divinité dans la création, sont désormais inexcusables de ne pas voir en lui le Fils de Dieu, sa Sagesse et sa Puissance (cf. *I Cor.*, I, 24). « C'est ainsi que le Verbe se manifeste aux hommes par ses œuvres » (§ 19).

1945, p. 26). Il n'y a aucune raison de voir ici une ébauche de la théologie arienne ou apollinariste, qui niait l'existence en Jésus d'une âme raisonnable. Il suffit de citer ici le *Tome aux Antiochiens* (362), 7 (*P. G.*, XXVI, 804) :

« Le Sauveur n'a pas eu un corps sans âme (*ἄψυχον*), sans sentiment (*ἀσύνετον*), ni sans raison (*ἀνοήτων*) ». — Ou ce passage de la *Lettre à Epictète*, écrite au moment où commençait à se répandre la doctrine d'Apollinaire : « Puisque c'est réellement et en vérité que le Sauveur s'est fait homme, c'est l'homme tout entier qui a été sauvé... Notre salut n'est pas une imagination, et ce n'est pas du corps seul, mais de l'homme tout entier, corps et âme, que le salut s'est opéré dans le Verbe lui-même » (*Ad Epict.*, 7 ; *P. G.*, XXVI, 1061). C'est déjà le grand principe auquel saint Grégoire de Nazianze donnera vingt ans plus tard sa formule définitive (*Ep.*, 101, 6 ; *P. G.*, XXXVII, 181-183).

1. *C. Arian.*, III, 31-32 ; *Tom. ad Antioch.*, 7 ; *Ep. ad Adolph.*, 3 ; *P. G.*, XXVI, 389-392, 804-805, 1076.

Un développement sur la résurrection, — preuve éclatante de la toute-puissance du Christ, et trophée de sa victoire sur la nature, sur la mort, sur les démons, — s'amorce ici (19), mais tourne court ; on ne reviendra que plus tard sur cet aspect essentiel de la pensée chrétienne.

Incorruptibilité et immortalité.

Pour l'instant, on nous ramène encore à l'œuvre du salut accomplie par le Christ, preuve vivante de sa divinité. Une phrase ample et solennelle en rappelle les raisons et les harmonies profondes ; c'est toute la théologie athanasienne, et, pouvons-nous dire, toute la théologie des Pères grecs qui s'y trouve condensée : « Un autre ne pouvait ramener à l'incorruptibilité un être corruptible, sinon le Sauveur qui au commencement avait fait toutes choses de rien. Un autre ne pouvait recréer les hommes selon l'image, sinon celui qui est l'image du Père ; un autre ne pouvait rendre immortel un être mortel, sinon celui qui est la Vie même, notre Seigneur Jésus-Christ ; un autre ne pouvait faire connaître le Père et détruire le culte des idoles, sinon le Verbe qui a ordonné toutes choses et qui seul est le Fils véritable et monogène du Père » (§ 20, 129 d).

Faut-il nous excuser de suivre la pensée de saint Athanase à travers ses méandres et ses retours, au risque de nous exposer à des redites ? Il nous semble que cette espèce de contemplation circulaire qui revient longuement sur les mêmes thèmes en les goûtant à loisir, permet, à chaque reprise, d'approfondir un aspect de la doctrine en lui donnant un éclairage nouveau, et aboutit à la fin à une connaissance plus savoureuse de la vérité. Il y a là un

aspect original de la méthode des Pères, qu'on retrouve aussi bien chez saint Augustin que chez Origène, et que notre souci d'ordre et de logique ne doit pas pour autant nous faire mépriser.

Ainsi, rendre à l'homme livré à la corruption (*φθορά*) du péché et de la mort l'incorruptibilité (*ἀφθαρσία*) dans laquelle il avait été créé à l'origine : pureté et sainteté de l'âme et du corps, dont l'immortalité corporelle était à la fois le signe et l'effet ; — restaurer en l'homme l'image et la ressemblance de Dieu, souillée et abolie par le péché ; — restaurer en l'humanité, égarée dans l'idolâtrie, la connaissance et le culte du vrai Dieu : — tout cela, qui pouvait le faire, sinon le Christ, créateur et ordonnateur de toutes choses, vie et source de vie, image du Père, vrai fils unique de Dieu ? Plus encore que les miracles, cette œuvre de notre salut suffit à prouver la divinité du Christ. Ces vérités sont l'âme de la théologie de saint Athanase, elles seront l'âme de sa polémique ultérieure ; il y sera sans cesse ramené quand il lui faudra établir contre les Ariens la divinité du Verbe ; puisque c'est au Christ, Verbe incarné, qu'il appartient de restaurer et de renouveler la créature, c'est à lui aussi qu'il appartenait de la créer au commencement. Il ne saurait donc être lui-même une créature ¹.

1. Parmi beaucoup d'autres, citons au moins ces deux textes qui appartiennent aux stades extrêmes de l'activité théologique de saint Athanase. Dans les *Discours contre les Ariens* : « Puisqu'il est différent de ses œuvres, bien plus, qu'il est leur créateur, il convenait que ce soit lui qui entreprit de les renouveler en lui ; ainsi créé à cause de nous, — Athanase démontre ensuite qu'il s'agit ici de l'Incarnation, — il recrée toutes choses en lui-même. Il s'est fait homme pour les renouveler » (*C. Arian.*, II, 53 ; *P. G.*, XXVI, 260). Et dans la *Lettre à Adelphe* : « Si le Verbe était une créature, il n'aurait pas pris un corps créé pour lui rendre la vie. Quel secours la créature pouvait-elle attendre d'une créature qui a besoin elle aussi d'être sauvée ? Mais le Verbe est lui-même créateur et a été l'artisan de la création ; c'est

L'œuvre du salut est donc restauration, renouvellement, vivification, — nous avons dit combien ces termes sont traditionnels et scripturaires¹; mais, on le voit aussi, aucune explication ne nous est donnée sur le mode, et si l'on peut dire, sur le mécanisme de cette rénovation et de cette vivification. Plus tard seulement, en ses autres œuvres, saint Athanase nous dira longuement que cette restauration est opérée par l'Incarnation, par l'union de notre nature à celui qui est Dieu par nature, — où l'on retrouve cet aspect de la rédemption que les historiens du dogme ont appelé *physique*². En cette œuvre de jeunesse, nous n'en avons encore qu'une première affirmation, extrêmement ferme déjà, mais qui ne développe pas toutes ses conséquences théologiques.

Mais il n'y a pas que ce point de vue, et à s'y tenir trop exclusivement, ne risquerait-on pas de verser dans une théologie platonicienne selon laquelle le Verbe Incarné se serait uni à toute l'humanité considérée comme un seul homme idéal³? Et plus encore, ne risquerait-on pas d'oublier un élément essentiel de la prédication apostolique et de la foi de l'Église : la mort du Christ sur la croix? Si l'humanité était sauvée, divinisée, par la seule incarnation, — comme si le Christ, prenant la nature

pour cela qu'à la fin des temps, il a revêtu lui-même un être créé, pour le renouveler lui-même en tant que créateur, et pour pouvoir le restaurer » (*Ep. ad Adolph.*, 8; *P. G.*, XXVI, 1082).

1. V. encore *G. Arian.*, I, 16 : « Le Christ en qui toutes choses ont été rachetées, et qui a refait une nouvelle créature... » (*P. G.*, XXVI, 45). I, 64 : « Quand le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous, il est venu pour nous distribuer à tous la grâce du salut ; il s'est fait notre salut (σωτηρία) il s'est fait notre vie (ζωή), il s'est fait notre expiation (ἁγιασμός) » (XXVI, 145); cf. *Ep. IV ad Serap.*, 23 : ἁγιασμός et ζωή (XXVI, 676).

2. *Physique*, parce que la rédemption s'opère dans la nature assumée par le Verbe. On dit aussi *mystique*, par opposition à *juridique*, mais le mot est sans doute moins heureux. Cf. J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 147. Sur saint Irénée, *ibid.*, pp. 124-125.

3. Cf. L. BOUVER, *L'Incarnation...*, pp. 89-90.

humaine, avait par là même assumé et divinisé toute l'humanité, — à quoi servirait la Passion? le Christ serait-il mort en vain? et n'irait-on pas par là « évacuer le scandale de la croix » (cf. *Gal.*, V, 11)?

Aussi y avait-il autre chose à dire. « Il restait encore à payer la dette de tous, car tous, comme je l'ai dit, devaient mourir, et ce fut là la cause principale de sa venue parmi nous. C'est pourquoi, après avoir montré sa divinité par ses œuvres, il lui restait à offrir le sacrifice pour tous, livrant à la mort pour tous le temple de son corps, afin de les dégager et de les délivrer tous de l'antique transgression ; par là il se montrerait plus fort que la mort, montrant dans son corps incorruptible les prémices de la résurrection universelle » (§ 20, 129 d-132 a).

La mort du Christ est la rançon de l'humanité, sa résurrection est le signe de sa victoire, et le gage de notre propre résurrection (cf. *I Cor.*, XV, 20 ssqq.). On nous parlera donc d'abord de la mort de Jésus, puis de sa résurrection.

La mort du Christ.

La loi de mort pesait sur l'humanité, et il fallait que fût payée cette lourde dette (τὸ ὑπειλόμενον, § 20). Bien qu'Athanase emploie ce terme¹, il s'en faut que sa théologie de la rédemption ait cet aspect rigidement juridique où il est sans doute excessif de voir la théologie traditionnelle. Il s'agit ici, non pas tant d'une sorte de marchandage avec Dieu, que d'une loi de nature, imposée à l'humanité en suite du péché, et que le Christ doit accomplir en son corps. « La mort était nécessaire, et il fallait que le Christ

1. Cf. ci-dessus, p. 66 et n. 1. Cf. encore *Ad Adolph.*, 5 : « Le rachat du péché et la destruction de la mort » (*P. G.*, XXVI, 1077).

mourût pour tous, afin de payer la dette de tous» (§ 20, 132 b).

Aussi prend-il un corps mortel ; il naît d'une vierge, mais malgré les conditions exceptionnelles de cette naissance, le corps du Christ est de la même substance que le nôtre et mortel : aussi quand il meurt sur la croix, il accomplit en son corps la loi qui pèse sur tous. *La mort de tous s'accomplit dans le corps du Seigneur (ibid., § 132 b)*. Ce n'est pas simple substitution d'une victime à une autre, c'est notre mort à nous qui mystérieusement s'accomplit dans le Christ à qui nous sommes unis par l'incarnation, et comme ce corps qui souffre et meurt sur la croix est le corps du Verbe, la mort et la corruption (*φθορά*) sont détruites par sa mort ¹.

Immortel et impassible, le Verbe ne pouvait souffrir ni mourir, mais assumant un corps passible et mortel, il offre pour tous ce corps qui est bien à lui. Il l'*offre* (*προσφέρειν*) ; c'est le terme propre pour désigner l'offrande liturgique et sacrificielle (*προσφορά*) ² ; mais Athanase se borne à cette allusion rapide au sacrifice de la croix (un mot encore, plus bas § 21, 133 b) ; il n'en souligne guère le caractère cultuel d'hommage et d'offrande au Père ; moins encore l'aspect douloureux ; la piété antique s'attarde moins aux souffrances de l'« homme de douleurs » qu'elle ne se plaît à contempler son triomphe en sa mort.

Ainsi est payée la dette de l'humanité, et la mort est vaincue, en même temps qu'est réduit à rien le diable, le « maître de la mort ». Si les fidèles du Christ meurent

1. Sur ce texte capital, v. L. BOUYER, *op. cit.*, p. 88.

2. V. en particulier l'emploi de ce mot dans l'*Épître aux Hébreux* (X, 5, 10, 14, 18), dans saint Clément (XXXVI, 1, etc.), dans saint Justin (*Dial., passim*), en parlant des oblations rituelles de l'Ancienne Loi, « types » de l'offrande eucharistique du pain et du vin (v. XLI, 3), mais non en parlant du sacrifice de la croix.

encore, c'est en vertu de leur condition humaine, mais ce n'est plus une pénalité, « car cette peine a pris fin », depuis que la résurrection a mis un terme à la loi de corruption. Pensée assurément optimiste, et qui semble oublier que la mort, même après la résurrection du Christ et même chez les rachetés, garde ce caractère douloureux et pénal. Saint Athanase ne semble pas se demander pourquoi (§ 21, cf. *I Cor.*, XV, 53-55) ¹.

Mais s'il était hautement convenable que le Christ mourût, lui fallait-il mourir sur la croix ? pourquoi cette mort cruelle et ignominieuse qui scandalise les païens et provoque les sarcasmes de Celse ² ? Il est facile à l'apologiste de répondre par des arguments qui, en effet, trahissent une préoccupation apologétique plus qu'ils n'expriment une vue de sagesse. Il ne convenait pas que le Sauveur mourût de maladie, ce qui eût pu faire croire en lui à on ne sait quelle faiblesse ou infirmité naturelle ; il ne fallait pas qu'il mourût paisiblement, dans son lit, ce qui eût pu faire douter de la réalité de sa mort et donc de sa résurrection. Il fallait qu'il mourût librement, et à la face de tous, livrant à la mort et aux démons ce combat suprême, donnant par le spectacle de sa souffrance la certitude de sa mort et par là affirmant de manière éclatante la vérité de sa résurrection (§§ 22-24). D'ailleurs, et ceci est plus intéressant, ne lui fallait-il pas porter notre malédiction, et mourir de la mort des maudits (*Gal.*, III, 13 ; cf. *Deut.*, XXI, 23) ? Ne devait-il pas appeler à lui Juifs et Gentils pour les rassembler en un seul peuple ? Il le fait en étendant les deux bras sur la croix. Athanase retrouve ici, avec le vocabulaire de saint Paul, une idée

1. V. ci-dessus, pp. 67-68.

2. *C. Cels.*, II, 9 et 23-24 ; *P. G.*, XI, 808, 841-844 ; pp. 135, 152-153 Koet.

18. *Athanase d'Alexandrie.*

grandiose de saint Irénée¹. Et puisqu'il allait triompher du diable qui, comme chacun sait, erre dans les régions inférieures de l'air, il fallait que le Christ fût élevé dans les airs pour y rencontrer son ennemi. Élevé en croix, il attire tout à lui, et il nous emporte tous vers le ciel avec son propre corps. « Pour tous, il l'a offert à la mort, et par lui il nous a frayé la route qui conduit aux cieux » (§ 25).

« Ce n'est pas autrement que par la croix que devait s'opérer le salut de tous » (§ 26). Si large qu'il fasse la place aux conceptions physiques, ou « mystiques », de la rédemption, à l'humanité rendue immortelle et divinisée par son union au Verbe dans la personne de Jésus, — on ne peut reprocher à Athanase d'avoir méconnu le rôle de la croix dans l'œuvre du salut ; c'est par la mort du Christ que nous vient l'immortalité².

La Résurrection.

Tout cependant n'est pas achevé par la mort sur la croix ; il fallait donner un signe éclatant de la victoire remportée par cette mort. Aussi le Christ est-il ressuscité le troisième jour, « portant comme le trophée de sa victoire contre la mort son corps désormais incorruptible et impassible » (§ 26). On l'a déjà dit, l'incorruptibilité (ἀφθαρσία), c'est-à-dire l'immortalité, et l'impassibilité (ἀπάθεια) sont des attributs proprement divins ; la résurrection du Christ qui le montre aux yeux de tous immortel et impassible, est la preuve la plus éclatante de sa divi-

1. V. ci-dessous, p. 255 et n. 1.

2. Διὰ τοῦ θανάτου ἢ ἀβύχου, § 54, 192 b ; ci-dessous, p. 312. Cf. *C. Arrian.*, II, 55 ; « Le Sauveur est venu pour rendre témoignage, et pour souffrir pour nous la mort, et pour détruire les œuvres du diable. C'est là la raison de sa présence dans la chair » (XXVI, 262-264 ; III, 58 ; « Il est venu pour souffrir en sa chair... » (445).

nité, en même temps qu'elle est le gage le plus assuré de notre propre résurrection et divinisation. On reconnaît ici sous les formules grecques d'ἀφθαρσία et d'ἀβυσία la grande théologie paulinienne de la résurrection : c'est sa résurrection qui a manifesté le Christ en toute sa puissance de Fils de Dieu (*Rom.*, I, 4) ; mais c'est aussi pour notre justification qu'il est ressuscité (*Rom.*, IV, 25), nous sommes ressuscités avec lui, vivifiés avec lui (*Col.*, II, 12, 13), assis avec lui dans les cieux (*Eph.*, II, 6). La mort du Christ, rançon du péché, apparente victoire du démon, n'est que la face douloureuse, et si l'on peut dire, l'envers de l'œuvre glorieuse du Christ : sa croix est une victoire et un triomphe. A la suite de saint Paul, et aussi, il faut l'ajouter, de saint Jean (cf. XVII, 2), avec toute la tradition patristique, Athanase est le témoin de cette foi au mystère glorieux de la croix. Dans le Christ mort et ressuscité, la mort est détruite par le Verbe sauveur qui habite en lui (§ 26)¹.

La résurrection est d'ailleurs pour Athanase une vérité parfaitement assurée ; il ne s'arrête pas à en établir le fait ni à discuter le témoignage des évangélistes ; il n'a guère de ces préoccupations critiques. Tout au plus remarque-t-il (§ 26) que, ressuscitant seulement le troisième jour, le Christ atteste qu'il était bien mort, en même temps qu'apparaissant glorieux dès ce troisième jour, il ne laisse pas de place au doute sur l'identité de son corps ressuscité.

Le monde transformé par le Christ ressuscité.

Notre auteur cependant s'attarde avec une visible complaisance à ce que l'on pourrait appeler les preuves

1. Cf. L. BOUYER, *Le mystère pascal*, pp. 341 ssqq., 358. Il est frappant de voir à quel point un livre comme celui de J. Rivière méconnaît cet aspect si traditionnel de la rédemption (L. BOUYER, *op. cit.*, p. 296, n. 74).

externes de la résurrection de Jésus : les transformations opérées dans les âmes par cette résurrection. Voici que les hommes désormais ne craignent plus la mort, les chrétiens se précipitent au martyre, témoins de la victoire que le Christ en sa résurrection a remportée sur la mort (§ 27). Comme celui qui a revêtu un vêtement enduit d'amiante ne craint plus la brûlure du feu ¹, le chrétien qui a revêtu la folie de la croix méprise la crainte naturelle de l'homme pour la mort. « Ainsi, puisque la mort est méprisée et foulée aux pieds depuis la salutaire apparition du Sauveur en son corps, il est évident que le Sauveur qui s'est manifesté dans le corps est le même qui a anéanti la mort, et qui chaque jour fait voir en ses disciples les trophées de sa victoire contre elle... » (§ 29, 145 c).

On ne saurait rester indifférent à la ferveur qui s'exprime en ces pages, où l'on retrouve un écho à peine affaibli de l'*Apologeticum* de Tertullien, où l'on perçoit déjà quelque chose de l'accent qui animera les meilleures pages des *Apologies* ou de l'*Histoire des Ariens*. Au lendemain de la grande persécution qui, en Égypte et à Alexandrie même avait atteint son plus haut degré de cruauté ², le souvenir des martyrs restait assez vivant pour que de tels arguments gardent toute leur force (§§ 28-29).

Visible aussi est l'action que ne cesse d'exercer dans les âmes le Christ ressuscité ; alors que les morts ne peuvent plus rien faire, que la reconnaissance qu'on leur a va jusqu'au tombeau et s'éteint ensuite, « il est un homme dont l'amour garde la tombe ». Le Christ, plus que Socrate

1. V. ci-dessous, p. 263, n. 1. Encore un *τόπος* !

2. EUSEBE, *Hist. Eccl.*, VIII, 8-10 ; et J. ZEILLER, dans FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, III, p. 469. Écrivant vers 358, l'*Histoire des Ariens aux moines*, Athanase fera allusion à des souvenirs de la grande persécution qu'il a entendu raconter « à ses pères » (64, P. G., XXV, 769).

ou Platon ¹, continue à agir, il pénètre le cœur des hommes, leur fait abandonner les dieux des ancêtres et embrasser sa doctrine. Argument traditionnel encore une fois, mais on sent quelle force nouvelle il devait prendre en ces années 320, quand la liberté donnée à l'Église lui permettait une extension jusqu'alors inconnue. Plus loin Athanase reviendra encore sur l'étonnante transformation des mœurs opérée par le christianisme (§§ 48, 50-52 ; ci-dessous, p. 303-310). Ici il se plaît à décrire un autre effet de la résurrection du Christ, sa victoire sur les démons. Pour un esprit moderne, de tels faits risquent de n'être guère significatifs ; à un ancien qui, avec raison, voyait dans l'idolâtrie le culte des diables, qui voyait les démons à l'œuvre dans le paganisme, dans ses hontes et ses prestiges, *pompa diaboli* ², la victoire du Christ apparaît comme la défaite de celui qui dès le commencement est l'ennemi et l'adversaire (*I Thess.*, II, 3-4 ; *I Petr.*, V, 8). Comme Justin contre Tryphon (XXXIX, XLV, CXVI), comme Origène contre Celse (I, VI, 67 ; III, 36), Athanase se plaît à décrire les triomphes remportés par le Christ sur le diable, preuve éclatante de la divinité du ressuscité :

Puis donc que les démons le reconnaissent, et que ses œuvres témoignent de lui chaque jour, il devrait être évident... que le Sauveur a ressuscité son propre corps, et qu'il est le vrai Fils de Dieu. C'est de Dieu qu'il est sorti comme le Verbe propre né du Père, Sagesse et Puissance, qui dans ces derniers temps a pris un corps pour le salut de tous, a enseigné à toute la terre la connaissance de son Père, a réduit à néant la mort, a donné à tous la grâce de l'immortalité par la promesse de la

1. Cf. JUSTIN, *Apol.*, II, X, 8, et ci-dessous, p. 266, n. 1.

2. On sait que l'expression est employée dans la liturgie baptismale ; la *pompa diaboli*, à laquelle renonce le néophyte, désigne toute la civilisation païenne, en tant qu'elle est imprégnée d'idolâtrie. Cf. H. RAHNER, *Pompa diaboli*, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, LV (1931), pp. 239-273.

résurrection, ressuscitant son corps comme prémices de cette résurrection, et montrant dans le signe de la croix le trophée de sa victoire sur la mort et sur sa corruption (§ 32, 152 c).

Les prophéties.

Après cette démonstration tirée des faits eux-mêmes, par laquelle il espère convaincre les Grecs, Athanase s'adresse aux Juifs, qui eux aussi refusent de croire au mystère de l'incarnation et de la croix (cf. *I Cor.*, I, 23). La polémique avec les Juifs est traditionnelle, elle aussi, chez les apologistes ; Ariston de Pella, Justin, Tertullien, saint Cyprien, Eusèbe, se sont attachés à leur montrer que le Christ accomplissait les prophéties contenues dans leur propre Loi et qu'ils n'avaient plus dès lors à attendre le Messie. Quelques textes surtout servaient à cette démonstration, rassemblés sans doute depuis longtemps dans des recueils tout faits. Les *Testimonia* de saint Cyprien sont un bon exemple de cette littérature, et on a pu conjecturer qu'Athanase ici encore avait utilisé un recueil analogue¹. Il est visible en effet que la plupart des textes allégués ici se retrouvent chez saint Justin ou saint Cyprien et si le groupement des textes bibliques est trop différent en chacun de nos trois auteurs pour que l'on puisse songer à une source commune, on peut cependant penser que la rencontre n'est pas fortuite, et que les uns et les autres ont pu utiliser des florilèges déjà existants.

Les prophètes annonçaient que le Messie, fils de la race de Jacob (*Nomb.*, XXIV, 5-19), naîtrait d'une vierge (*Is.*, VII, 14) (§ 33), qu'il connaîtrait la souffrance et pâtirait à cause de nos péchés (*Is.*, LIII, 3-8) (§ 34), qu'il mour-

1. Cf. ci-dessous, p. 271 et n. 2.

rait sur une croix (*Deut.*, XXVIII, 66 ; *Ps.*, XXI, 17-19) (§ 35). Or de tous les rois et de tous les prophètes d'Israël, Jésus est le seul à réaliser ces promesses ; et il n'est pas jusqu'à l'incrédulité des Juifs qui n'ait été annoncée (*Is.*, LXV, 1-2), mais les miracles du Christ les confondent (§ 36-38). Aussi n'ont-ils plus à attendre le Messie ; les soixante-dix semaines qu'annonçait Daniel (IX, 24-25) ont été accomplies, il n'y a plus à Jérusalem ni roi ni prophète, mais grâce au Christ toute la terre est maintenant remplie de la connaissance de Dieu (§§ 39-40).

Présence du Verbe dans le monde.

Pour répondre aux objections des Grecs, on ne pouvait plus faire appel à l'Écriture, et c'est à des arguments rationnels que recourt Athanase pour répondre à leurs difficultés en face du mystère de l'incarnation. Si, comme le veulent les stoïciens, le monde est comme un grand corps, animé par le Logos présent en chacune de ses parties, pourquoi le Verbe ne serait-il pas présent aussi dans le corps de Jésus ? Si le Verbe est présent en chacune de ses créatures, pourquoi ne pourrait-il pas se servir comme d'un instrument de ce corps en lequel il manifeste sa présence ? (§§ 41-42). Il est inutile d'insister longuement sur cet argument, et de souligner à quel point il reste superficiel : ce serait une christologie bien rudimentaire que celle qui ne verrait pas de différence entre l'union du Verbe à son humanité et sa présence générale en toute créature (cf. ci-dessus § 17). Plus tard, saint Athanase saura montrer avec toute la netteté nécessaire que la présence du Verbe en son corps est toute différente de la présence du Verbe de Dieu dans les prophètes ou dans les saints. Non seulement le Verbe est présent en son corps,

mais à proprement parler, *il s'est fait chair*, et il est homme ¹.

Si le Verbe a choisi de se manifester dans une nature humaine et non dans quelque autre créature plus noble apparemment, c'est par miséricorde, « car il n'est pas venu se montrer, mais soigner et enseigner ceux qui souffraient ». C'est pour les hommes qu'il s'est fait homme, et il a voulu apparaître sous une forme que puissent supporter les indigents et qui ne dépasse pas les nécessités de l'humanité souffrante. Un texte de Platon vient ici à point pour montrer qu'il était hautement convenable que le Verbe lui-même vînt s'asseoir au gouvernail de l'humanité qui errait dans l'océan de la dissimilitude (§43) ². Sans doute un simple mouvement de la volonté de Dieu aurait pu suffire pour restaurer l'humanité qu'il avait créée. Mais pour guérir l'homme, ne fallait-il pas un homme ? pour sauver l'humanité de la corruption qui avait si profondément pénétré en elle, — on verra ici un témoignage de la croyance au péché originel, — il fallait que la vie à son tour vînt s'insérer en l'humanité ³. « Aussi est-ce avec raison que le Sauveur a revêtu un corps, pour que ce corps, ainsi attaché à la vie, ne soit plus mortel et ne demeure plus en la mort, mais que, revêtant l'immortalité et une fois ressuscité, il demeure immortel » (§ 44, 176 a).

Revenant sur ce qu'il a dit plus haut, — il l'avoue sans ambages, — Athanase rappelle que le Verbe, par toute la création qui est son œuvre, fait connaître Dieu : son triomphe sur la croix fait connaître sa divinité, et l'homme,

1. *Ep. ad Epict.*, 11 et 12 ; *P. G.*, XXVI, 1068 ; cf. *Tom ad Antioch.*, 7, 804.

2. *Politic.*, 273 d. V. ci-dessous, p. 293 et n. 2.

3. L. BOUYER, *L'Incarnation...*, p. 42.

désabusé de ses erreurs, n'adore que lui seul, et par lui, connaît son Père (§ 45). Le Verbe a détruit le culte des idoles, renversé leurs statues, ruiné les oracles et la magie (cf. plus loin, §§ 48-53) ; et on ne peut s'empêcher de sentir le frémissement d'enthousiasme du chrétien qui, à la diversité et à la dispersion des cultes païens, voit succéder l'unité de la religion du Christ, s'imposant à toute la terre, et apportant à tous les hommes la connaissance du vrai Dieu (§§ 46-47). La sagesse chrétienne l'emporte sur la sagesse hellénique ; elle ne consiste pas en vaines paroles, en sophismes qui ne connaissent qu'un succès passager, mais elle a produit des œuvres que chacun peut voir, et qui durent et dépassent tout ce que la légende attribue à Asclépios, à Héraclès, à Dionysios : la foi à l'immortalité, le courage des martyrs, la chasteté des vierges et des jeunes gens, la douceur des mœurs, et la paix qui règne désormais même chez les peuples les plus barbares (§§ 49-52). Déjà Justin, Tertullien, et tant d'autres avaient avec plus ou moins d'éloquence dressé le bilan de la prédication chrétienne, et opposé au paganisme les mœurs nouvelles. On ne saurait oublier l'émouvante simplicité d'Aristide ni le charme délicat de la *Lettre à Diognète* ; mais aucun, peut-être, n'a ces accents que l'on sent vibrer chez le diacre d'Alexandrie au printemps d'une ère nouvelle qui annonce l'incessante transformation du monde par le levain chrétien et l'inépuisable fécondité de la parole de salut.

Surtout aucun de ces apologistes n'avait comme va le faire Athanase rattaché cette fécondité morale du christianisme au grand principe théologique qui domine tout notre traité, et que les dernières pages de cette *Introduction* voudraient mettre en lumière, la présence et la vie du Christ dans le chrétien. Si le chrétien mène désormais

cette admirable vie nouvelle, c'est qu'il n'est pas seulement disciple de Jésus, se soumettant à un enseignement et à un exemple qui lui viennent comme du dehors, mais c'est que, par le Verbe de Dieu fait homme il est désormais « verbifié » et divinisé. Sa vie est une vie divine¹.

Divinisation du chrétien.

En effet, avant d'achever son œuvre par une exhortation à l'étude de l'Écriture, source de la science véritable (§ 56)², à une vie vertueuse, purification nécessaire à qui veut voir la lumière (§ 57), Athanase ramasse une dernière fois sa pensée en une phrase qui résume tout : « Le Verbe s'est fait homme pour que nous devenions Dieu ; il s'est rendu visible en son corps, pour que nous nous fassions une idée de son Père invisible ; il a supporté les outrages des hommes, afin que nous ayons part à l'immortalité » (§ 54, 192 b). Ces trois lignes, en même temps qu'elles résument tout le traité qu'on va lire, esquissent une très haute théologie de l'Incarnation. Restaurer la connaissance de Dieu en faisant connaître par son épiphonie dans un corps le Père invisible ; — souffrir en sa chair mortelle la passion et la mort pour rendre aux hommes l'immortalité ; — et surtout, en se faisant homme, diviniser l'homme : telle est la triple fin de l'Incarnation du Verbe. Nulle part dans tout le traité la pensée de saint Athanase ne s'exprime aussi nettement. On en reconnaît facilement les sources, surtout saint Irénée ; on en aperçoit aussi les limites : par exemple la

1. L. BOUYER, *L'Incarnation...*, p. 46.

2. On remarquera une allusion eschatologique : « Tu apprendras aussi sa seconde manifestation parmi nous, glorieuse et vraiment divine, quand il viendra non plus dans la simplicité, mais dans la gloire qui lui est propre, non plus avec humilité, mais avec la grandeur qui lui appartient... ».

rédemption passe visiblement au second plan. Mais on en voit aussi toute la grandeur et la fécondité. C'est tout l'aspect positif de l'œuvre salutaire du Verbe qui est mis en pleine lumière, surtout en cette formule, que nous n'avions pas encore rencontrée jusqu'à présent, et qui est jetée ici comme en passant : « Le Verbe s'est fait homme pour que nous devenions Dieu. » Saint Paul a aussi de ces éclairs inattendus.

« Divinisation du chrétien »¹. Ce thème n'est pas sans rencontrer des analogies dans les religions et les philosophies païennes ; rencontre qui n'a rien de surprenant, puisque aussi bien nous avons ici affaire à l'aspiration la plus profonde de l'âme humaine, inscrite, si l'on peut dire, en sa structure métaphysique elle-même : il s'agit pour l'homme, créature de Dieu, de faire retour à son principe, et en ce retour, de trouver l'achèvement de son être. Mais la notion est profondément biblique. Sans parler du Psaume LXXXII, 6 : « J'ai dit : Vous êtes des Dieux et fils du Très-Haut, tous »², il faut rappeler surtout le *divinæ consortes naturæ* de la II^e Épître de Pierre (I, 4), en remarquant, dans les mots qui suivent cette formule, l'allusion à la corruption : il s'agit là de bien autre chose que des mauvaises mœurs, c'est le désordre foncier introduit en l'homme par la blessure du péché, dont la mort est à la fois l'effet et le signe. Il faudrait encore rappeler la notion johannique de *vie*, les termes pauliniens d'*in-corrupibilité* et d'*immortalité*³ : tout cela, on l'a vu, nous

1. Cf. M. LOT-BORODINE, *La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, *Revue de l'histoire des religions*, CV (1932), pp. 1-43 ; CVI (1932), pp. 525-574 ; CVII (1933), pp. 8-55. — J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris, 1938, surtout pp. 201-218.

2. *De Incarnatione*, 4, 104 c.

3. *Rom.*, II, 7 ; *I Cor.*, XV, 42, 50, 53, 54 ; *II Tim.*, I, 10 (ἀφθαρσία) ; *I Cor.*, XV, 53-54 (ἀθανασία).

orienté vers cette idée de divinisation. Sur ces données scripturaires, la pensée chrétienne élabore peu à peu une théologie de la divinisation. Assez vagues assurément chez les premiers écrivains chrétiens, les traits en sont plus assurés peut-être chez saint Irénée, pour qui la « ressemblance de Dieu », rendue par le Christ et par l'Esprit, est une pièce maîtresse de sa théologie¹. Mais le premier, à notre connaissance, à envisager l'action du Verbe en l'âme du chrétien comme une divinisation, θεοποίησις, est Clément d'Alexandrie : « Le Logos, oui le Logos de Dieu s'est fait homme, afin que ce soit un homme encore qui vous apprenne comment un homme peut devenir Dieu »². Le Logos « divinise l'homme par un enseignement céleste »³. On le voit, la divinisation est conçue en termes de gnose, c'est par l'enseignement et la connaissance que le Verbe divinise l'homme ; seul le gnostique, au demeurant seul chrétien parfait, peut parvenir à cette assimilation avec Dieu vers laquelle tendent tous ses efforts⁴. On sait de reste le caractère intellectualiste de la mystique de Clément, mais nous soulignerons bientôt que pour Athanase lui-même la divinisation est inséparable de la connaissance et de la révélation du Verbe. Origène ici est à la fois plus ferme et plus résolument chrétien, qui met la divinisation de l'âme en rapport étroit avec l'Incarnation : l'union dans le Christ de la nature divine et de la nature humaine divinise en lui l'humanité, et aussi en tous ceux qui avec la foi embrassent la vie que Jésus a enseignée⁵.

1. Les textes sont innombrables. Voir p. ex., III, XVIII, 1 ; P. G., VII, 932 ; V, VI, 1, 1138 ; et J. GROSS, *op. cit.*, pp. 144-159.

2. *Protr.*, I, 8, pp. 53-54 MONDÉSERT. En ce texte je me sépare un peu de la traduction du P. Mondésert ; il me paraît difficile de traduire autrement que je l'ai fait la formule ὁ λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ ἀνθρώπου γενόμενος.

3. *Protr.*, XI, 114, p. 176 Mondésert.

4. V. p. ex. *Strom.*, II, XIX, 97 ; VI, XII, 104 ; II, pp. 166, 484 STÄHL.

5. *C. Cels.*, III, 28 ; P. G., IX, 956, p. 226 KÖRTSCHAU.

C'est par le mystère de l'Incarnation que le chrétien est divinisé.

Cette perspective est celle où se situe saint Athanase. La divinisation est une conséquence de l'Incarnation ; mieux, elle en est le but. L'Incarnation n'est pas seulement délivrance du péché et destruction de la mort (*Ad Adelph.*, 5 ; P. G., XXVI, 1077), elle est un renouvellement total de l'homme, à la ressemblance de l'image selon laquelle il avait été créé au commencement, elle est divinisation de notre nature. « C'est pour nous que le Verbe a pris un corps, pour qu'en lui, nous puissions être renouvelés et divinisés... Le Fils de Dieu s'est fait homme, afin de nous diviniser en lui... Nous ne participons pas au corps d'un homme quelconque, mais nous recevons le corps du Verbe lui-même, et nous sommes divinisés »¹.

La chose est tellement assurée pour Athanase qu'il fait de cette assertion le pivot de toute son argumentation contre Arius. S'il est vrai, comme tous l'admettent sans contester, que le Logos nous divinise, c'est qu'il est Dieu lui-même. Pour diviniser, il faut être Dieu. Athanase l'avait déjà dit, en ironisant au sujet des apothéoses païennes (*C. Gentes*, § 9, 21 a ; ci-dessus, p. 32). Il le répète vingt fois à propos du Verbe : « L'homme n'aurait pas pu être divinisé par l'union à une simple créature, si le Fils n'était pas vrai Dieu. De même que nous n'aurions pas été délivrés du péché et de la malédiction si la chair qu'a revêtue le Verbe n'était pas par nature une chair humaine, ... de même l'homme n'aurait jamais été divinisé si le Verbe qui s'est fait chair n'était, par nature, du Père (ἐκ τοῦ Πατρὸς) et son Verbe propre et véritable. Une

1. *C. Arian.*, II, 47 ; P. G., XXVI, 248 ; « Dieu a donné au Verbe un corps créé, pour que nous puissions en lui être renouvelés et divinisés ». *Ad Adelph.*, 4, 1077 ; *Ad Max.*, 2, 1088 a.

telle union s'est réalisée afin d'unir à celui qui, par nature, appartient à la divinité celui qui, par nature, est homme, et que son salut et sa divinisation soient assurés »¹.

Du point de vue qui nous occupe ici, ce passage, « clef de voûte de la christologie d'Athanase »², est peut-être le plus important de toute son œuvre, et notre traité en donne déjà les grandes lignes, très vigoureusement esquissées. On ne saurait manquer d'être frappé par l'ampleur de cette conception, à laquelle Athanase le premier a donné ses proportions grandioses, en même temps que sa sobre fermeté ; on ne peut non plus s'empêcher de remarquer qu'elle fait l'unité interne de notre double traité, et qu'elle lui donne sa véritable portée, qui dépasse de loin les perspectives d'une banale apologie : c'est tout le mystère du salut chrétien qui est ici vigoureusement ramassé. Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, l'appelant à mener avec lui une vie immortelle et vraiment divine. En refusant de contempler en lui cette image divine, l'homme s'est retourné vers lui-même, et s'est fait de lui-même son dieu. L'humanité ne pouvait être sauvée, arrachée à l'erreur et à la corruption du péché et de la mort que si elle était de nouveau divinisée, et cela ne pouvait se faire que si le Verbe, image du Père, se faisait homme pour réintroduire au cœur même de l'humain

1. *C. Arrian.*, II, 70 ; *P. G.*, XXVI, 296 a. Voir tout le développement précédent, 67-69 ; 289 c-293 a. Traduction dans F. CAVALLERA, *Saint Athanase*, pp. 124-128. Cf. encore *C. Arrian.*, I, 39 ; 92 c : « Étant Dieu, il s'est fait homme pour nous diviniser. »

Citons encore saint Grégoire de Nazianze : « Devenons comme le Christ, puisque le Christ s'est fait comme nous ; devenons comme des dieux, puisque lui s'est fait homme pour nous... » (*Orat.*, I, 5 ; *P. G.*, XXXV, 397-400). Il faudrait transcrire tout ce texte qui est admirable, mais qui trahit une intention morale (« devenons... »), tandis que saint Athanase exprime une réalité que l'on qualifierait volontiers d'ontologique.

2. L. BOUYER, *op. cit.*, p. 113.

nité la divine ressemblance, divinisant l'homme en l'unissant à sa divinité.

Il faut souligner quelques détails de cette construction, ce qui nous permettra peut-être de nous faire une idée du *processus* de cette divinisation.

On n'aura pas manqué de remarquer la part faite ici à la *connaissance*, à la *révélation* : « Le Verbe s'est rendu visible en son corps, pour que nous nous fassions une idée du Père invisible. » Nous savions déjà que la restauration en l'humanité de la connaissance du vrai Dieu est une des fins de l'Incarnation. Mais ce n'est pas là seulement communication d'une vérité théorique et abstraite ; cette révélation est la condition et le moyen de notre salut et de notre divinisation. Si Athanase ici est bien de la lignée des docteurs alexandrins, il ne l'est pas moins de saint Irénée¹, qui ne cesse de répéter, avec l'insistance que l'on sait, que le Fils est la révélation du Père ; et par delà de saint Irénée, il rejoint saint Jean et saint Paul : faut-il rappeler combien sont liés chez saint Jean les concepts de *vie* et de *connaissance* (cf. XVII, 3) ? Ne parlons pas trop vite ici de « connaissance mystique »², au sens que nous donnerions aujourd'hui à ce mot, ni même au sens que l'on pourrait lui trouver chez un Clément d'Alexandrie. Le terme même de *contemplation*, rencontré ici ou là, ne doit pas nous faire illusion sur ce point, non plus que l'invitation finale à mener une vie pure et vertueuse sans laquelle l'intelligence (le νοῦς) ne peut connaître le Verbe de Dieu (§ 57). Il reste qu'il ne saurait s'agir ici

1. Voir tout le chapitre VI du Livre IV de l'*Adversus Haereses* (*P. G.*, VII, 987-990), en particulier 6 : « Ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, c'est le Père ; ce qu'il y a de visible dans le Père, c'est le Fils » (989).

2. Comme par exemple L. BOUYER, *op. cit.*, pp. 38, 45.

d'une connaissance purement discursive, ni d'une extase de l'intelligence arrivant par ses propres efforts à retrouver en elle l'image de Dieu. Il s'agit d'une grâce, nous l'avons déjà noté au passage (p. 45), et d'une révélation. Révélation extérieure de la prédication de l'Évangile, en même temps que révélation intérieure de la grâce du Christ. C'est cette révélation qui permet à l'âme de contempler en elle le Christ Verbe, Image du Père. Participant ainsi dans le Verbe à la connaissance de Dieu, l'activité spirituelle la plus haute qui soit, l'âme participe par là même à la vie de Dieu, à son essentielle *αφθαρσία*.

La vie de Dieu nous est ainsi communiquée par le Verbe. S'il est vrai de dire que l'homme est « divinisé », on peut tout aussi bien dire qu'il est « verbifié »¹, qu'il est devenu tout entier « logique ». Pour aller à Dieu, participer à sa connaissance et à sa vie, il n'y a pas d'autre voie que le Verbe incarné. Prenant sur lui notre nature, le Verbe nous a tous en lui divinisés. Non pas, répétons-le, qu'il faille comprendre que le Verbe se soit uni à une humanité abstraite, s'incarnant globalement, si l'on peut ainsi dire parler, dans toute l'humanité. Mais c'est toute une théologie du « corps mystique » qui s'ébauche ici, et qui se développera dans les *Discours contre les Ariens*². De par son Incarnation, et, ajoutons-le, de par sa mort sur la croix, — les deux aspects du mystère de notre salut sont inséparables, — le Christ fait vivre tous les hommes qui sont unis à lui non par l'intermédiaire d'une humanité idéale, mais par le corps concret qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert, qui est mort et qui est

1. *C. Arian.*, III, 33 ; *P. G.*, XXVI, 396 a. Le néologisme « verbifier » paraît préférable au « verbaliser » du P. Cavallera (*op. cit.*, p. 151).

2. L. BOUYER, *op. cit.*, pp. 90-124.

ressuscité. « Il est notre frère à cause de la similitude du corps ; mais il est notre frère premier-né, puisque tous les hommes ayant péri dans la transgression d'Adam, sa chair, devenue chair du Verbe, a été la première sauvée et délivrée, et nous ensuite, qui sommes avec lui un seul corps (*σύνσωμοι*), nous sommes sauvés par ce corps » (*C. Arian.*, II, 61 ; *P. G.*, XXVI, 277). « De même que le Verbe, en revêtant un corps, s'est fait homme, nous sommes divinisés par le Verbe en étant assumés par sa chair, et nous sommes désormais héritiers de la vie éternelle » (*C. Arian.*, III, 34 ; *P. G.*, XXVI, 397)¹.

Notre traité est muet sur le détail de cette vie du chrétien dans le Christ. En particulier il dit à peine que c'est le baptême qui rend le chrétien participant de la mort et de la vie du Christ. Et les autres œuvres d'Athanasie ne parleront guère de l'économie sacramentelle de notre salut². Mais il faut rappeler ici tout ce qu'on nous a dit de la merveilleuse transformation morale du monde et des âmes par la prédication de l'Évangile et par la vie chrétienne, du martyre et de la virginité, de la douceur des mœurs chrétiennes, de la joie et de la paix du chrétien. Tout cela est preuve de la divinité du Christ et de

1. *Op. cit.*, pp. 120-122. V. encore *C. Arian.*, I, 41 ; *P. G.*, XXVI, 96-97 (L. BOUYER, *op. cit.*, p. 94).

Citons encore ces textes des *Lettres festales*, adressées par Athanasie à ses fidèles, chaque année pour la fête de Pâques : « Le Verbe s'est fait chair, pour que nous ne soyons plus dans la chair, mais que devenus esprit, nous adorions Dieu, qui est esprit » (VI, 1 ; de 334 ; *P. G.*, XXVI, 1384). « chose vraiment digne de joie ! Le corps du Seigneur a remporté par la mort une victoire triomphale, et en même temps, nous a acquis l'incorruptibilité ; puisqu'il est ressuscité, notre résurrection aussi aura lieu, et puisque son corps a été soustrait à la corruption, cela sera aussi cause de notre incorruptibilité » (XI, 13-14 ; de 339 ; 1411).

2. Il y a certainement une allusion au baptême *De Incarnatione*, § 14, 120 d ; ci-dessous, p. 232 (contre L. BOUYER, *op. cit.*, p. 130, n. 1 ; cf. J. GROSS, *op. cit.*, p. 214).

18. Athanasie d'Alexandrie.

sa résurrection, non pas que le Christ soit seulement le maître d'une doctrine dont le rayonnement et la fécondité prolongent à l'infini son action et sa présence, mais parce qu'il est vivant, vivant dans son Église, vivant dans le chrétien ; leur vie est sa vie, leurs œuvres sont ses œuvres ; le chrétien est vainqueur de la corruption et de la mort parce qu'un jour le Christ est ressuscité, vainqueur le premier de la corruption et de la mort, et qu'il continue sans cesse à en être vainqueur dans le chrétien. Le spectacle de la vie des chrétiens est autre chose qu'un argument apologétique facile ; c'est le témoignage éclatant que le Christ en eux est vivant.

La christologie de saint Athanase.

Saint Athanase ne semble pas s'être soucié de scruter le mystère de l'Homme-Dieu, et d'expliquer la nature des rapports qui unissent le Verbe à son corps. Il n'est pourtant pas inutile d'entrer dans quelques détails, qui ne paraîtront peut-être pas trop techniques, sur sa pensée et son vocabulaire en ce point.

Le Verbe s'est fait chair, il prend un corps (λαμβάνει σῶμα, § 8, 109 c (cf. περιόρεκεν § 1, 97 c) ; 9, 112 a ; 10, 113 b ; 13, 120 b ; 14, 121 c ; 15, 121 d ; 32, 152 c) ; dans le sein de la Vierge il se façonne un corps (κατασκευάζει νέον, 8, 109 c ; ἐκ παρθένου πλάττει αὐτὸν τὸ σῶμα, 18, 128 c) ¹. Le Verbe *habite* en ce corps (ἐνοικεῖν, 9, 112 a ;

1. C'est le Verbe qui façonne son corps, par l'intermédiaire du Saint-Esprit. « Quand le Verbe venait sur la sainte Vierge Marie, l'Esprit venait avec lui, et le Verbe par l'Esprit (ἐν τῷ πνεύματι) se façonnait et s'adaptait un corps » (Ad Serap., I, 31 ; P. G., XXVI, 604). V. R. SCHNEBERG, *Dogmengeschichte*, II, 3^e éd., 1923, p. 73, n. 1. Suivant une conception ancienne et sous l'influence d'une terminologie encore indécise, Athanase interprétait Luc, I, 35, de la venue du Verbe en Marie. Cf. encore par exemple saint Justin, *Apol.*, I, 33, 6 : « Il ne faut pas croire que l'esprit et la puissance

λαμβάνειν, 16, 124 a ; συναίνειν, 20, 132 b) comme en un temple (ναός, 8, 109 c ; 9, 112 b ; 20, 132 a), il y apparaît et s'y montre (ἐπιφανεία, 4, 97 a ; 15, 124 b ; 20, 129 c ; 41, 168 c), il s'en sert comme d'un instrument (ὄργανον, 8, 109 c ; 9, 112 b ; 41, 169 a ; 42, 169 b-c, 172 a-b ; 45, 176 a). Les formules sont traditionnelles ¹, l'image du temple en particulier pouvait se réclamer des passages de saint Jean où Jésus parlait du Temple de son corps (II, 19 ssqq. ; cf. *Matth.*, XXVI, 61), ainsi que des textes de l'Ancien Testament où l'exégèse spirituelle voyait la figure du Christ (cf. p. ex. *Ep. ad Adolph.*, 7, 8 ; *P. G.*, XXVI, 1080-1081). On sait que plus tard les théologiens d'Antioche seront portés à abuser de ces textes, et, séparant le Verbe de l'homme né de Marie, à ne plus voir entre le Verbe et son corps qu'une union purement accidentelle ². En ce premier quart du IV^e siècle, la question ne s'est pas encore développée en ce sens, et jusqu'à la fin de sa vie Athanase emploiera sans scrupule ces formules, dont les nestoriens abuseront peut-être, mais que saint Cyrille lui-même reprendra après lui ³. De nos

de Dieu soient autre chose que le Verbe. » (Voir encore des textes de Calliste, Hippolyte, Tertullien, Cyprien, Lactance, Hilaire, dans J. LEBLANC, *Les origines du dogme de la Trinité*, 5^e éd., p. 316, n. 1).

1. Cf. E. WEIGT, *Untersuchungen...*, p. 47, n. 1, qui renvoie à K. HOSS, *Studien...*, p. 76 sq.

2. DIODORE DE TARSE, dans LÉONCE DE BYZANCE, *Adv. Nest.*, III ; *P. G.*, LXXXVI, 1, 1388 : « ἐκ Μαρίας ἔθηκετο νέος τοῦ θεοῦ λόγος γέγονεν. Théodore de Mopsueste usera ainsi des termes d'ἐνοικεῖν, ἐνοικησις (*De Incarn.*, I, VII, p. 294 SWETE) et distinguera le temple (ναός) et le Dieu Verbe qui est dans le temple, ὁ ἐν ναοῦ θεός λόγος (*Adv. Apoll.*, 15, p. 313 SWETE).

3. V. p. ex. *l'Instrument* (*G. Arian.*, III, 31 ; *P. G.*, XXVI, 389) ; le temple dans la *Lettre à Épiphane* ; le corps cloué à la croix, « étant le temple de Dieu, était rempli de la divinité » (10 ; 1068) ; dans la *Lettre à Adelphe* ; le lépreux de l'Évangile (*Matth.*, VIII, 2), se prosternant devant Jésus « adore le Créateur du monde comme en son temple créé, ὅτι ἐκ κτιστῶν ναῶν », 3 ; 1076). Cf. encore saint Cyrille : « Le Verbe a oint en lui (l'Esprit) son propre temple » (*In Ioann.*, XI ; *P. G.*, LXXXIV, 549). « Le Dieu Verbe s'est incarné

jours encore la piété chrétienne ne répète-t-elle pas du Cœur de Jésus qu'il est le « temple saint de Dieu » ?

Au demeurant, saint Athanase nous avertit de ne pas considérer cette présence du Verbe en son corps comme une présence purement accidentelle. Le Verbe ne fait pas qu'apparaître en ce corps et s'y manifester de façon passagère, il le prend vraiment et le fait sien (ἰδιοποιεῖται, 8, 109 c ; cf. ἕδον σαμα, 10, 113 e). Il s'agit vraiment d'une incarnation, le Verbe se fait homme (ἐνανθρωπήσας, 4, 104 a ; 16, 124 c ; 54, 192 b), son corps est vraiment le sien (ἕδον)¹, aussi toutes les actions de son corps ne sont pas le fait d'un homme, mais les œuvres de Dieu (48, 184 b ; 43, 172 d ; 18, 128 a)². L'unité du Christ, le Verbe fait chair, ne fait pas question pour Athanase.

Pas davantage l'intégrité de la nature humaine de Jésus : quand il parle de la chair, du corps du Christ, il parle le langage de l'ancienne tradition chrétienne, de saint Paul lui-même (Hebr., V, 7 ; Rom., VIII, 3) ou de saint Pierre (I Petr., IV, 1) et de saint Jean (I, 14), de saint Ignace ou de saint Irénée³. Pas plus que ses pré-

et s'est fait homme, et dès l'instant de sa conception s'est uni le temple qu'il avait pris d'elle (la Theotocos) (Ep., XXXIX à Jean d'Antioche (Symbole d'union de 433) ; P. G., LXXVII, 176).

1. Cf. A. Epict., 8 : « Il s'est fait chair, non qu'il se soit changé en chair, mais il a pris pour nous une chair vivante, et s'est fait homme » (P. G., XXVI, 1064).

2. Cf. C. Arian., III, 31-32 ; P. G., XXVI, 389-392 ; 41, 409. Tom. ad Antioch., 7 ; XXVI, 804-805.

3. Ad Eph., 7, 2, cité par Athanase lui-même De syn., 47 ; P. G., 776. A vrai dire, Athanase cite le texte d'Ignace avec une variante importante : au lieu de ἐν σαρκὶ γενομένου θεοῦ des manuscrits et des éditions, il lit ἐν ἀνθρώπῳ θεοῦ, avec Théodoret (Eran., I ; P. G., LXXXVII, 84). Nous ne pouvons nous empêcher d'estimer que ce n'est pas là la leçon originale. Pour saint Irénée, v. Ado. Haer., V, XIV, 7 ; P. G., VII, 1161-1162. En tout ce chapitre, Irénée, se référant explicitement à saint Paul, parle de la « chair » et du « sang » du Christ. Il s'agit bien évidemment de toute la nature humaine de Jésus. Ailleurs, il parle expressément de l'âme (ψυχή) de Jésus (V, 1, 1 ; VII, 1121).

décesseurs, il n'entend, en usant de ces formules traditionnelles, exclure en Jésus l'existence d'une âme humaine, âme sensitive (ψυχή) ou même intelligence spirituelle (νοῦς). Comme on le sait, Athanase ne s'apercevra que très tard de l'erreur de son ami Apollinaire¹ ; à plus forte raison, au moment où il écrivait le *De Incarnatione Verbi*, ne se posait-il aucune question sur l'existence d'une âme humaine en Jésus, et n'éprouvait-il aucun besoin de préciser que le « corps du Verbe » était doué d'une âme raisonnable². D'ailleurs il a, au moins une fois, formulé nettement sa pensée sur ce sujet : « Le Verbe, dit saint Jean, s'est fait chair : c'est l'usage de l'Écriture d'appeler chair l'homme » (C. Arian., III, 30 ; P. G., XXVI, 388, citant Joël, II, 28, Daniel, XIV, 4).

Aussi est-il significatif qu'aux chapitres 41, 42, 43, 44 du livre *Sur l'Incarnation du Verbe*, le manuscrit de l'Athos (Doehiarus 78) et la version syriaque (Vatic. Syr. 104) aient partout remplacé les expressions *homme, instrument* (ἄργυρον), par *corps, corps humain*, comme si on avait voulu expressément signifier qu'il s'agissait du corps du Christ en tant que tel, à l'exclusion de son âme

1. Cf. Tom. ad Antioch., 7 ; P. G., XXVI, 804. Ep. ad Epict., 7 ; 1061.

2. V. Harnack, *Dogmengesch.*, I, 4^e éd., p. 219 et n. 1 ; SERRING, *Dogmengesch.*, II, p. 72 et n. 2 ; WEIGL, *Untersuchungen...*, pp. 66-72.

Ce volume était imprimé quand nous avons eu connaissance de l'important article de M. Marcel Richard, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, *Mélanges de Science Religieuse*, IV (1947), pp. 5-54. — A cette lecture on ne peut échapper à la conviction qu'au moment où il écrivait le 1^{er} *Traité contre les Ariens*, saint Athanase n'a pas su reconnaître au Christ une véritable psychologie humaine (p. 46), qu'il n'a pas su « découvrir l'âme du Sauveur dans les Évangiles » (p. 54). Tout au plus pourrait se demander si p. 17 M. Richard ne minimise pas le texte de C. Arian., III, 30 que nous citons ici — Il ne nous semble pas que nous ayons rien à modifier de ce que nous écrivons ici ; à coup sûr, quand Athanase écrivait le *Traité de l'Incarnation, securus loquebatur*, et loin de nier formellement l'âme du Sauveur, ce que reconnaît M. Richard p. 53, il ne se posait encore aucune question à ce sujet.

(*ψυχή*). Il est difficile de ne pas croire que ces corrections soient systématiques, et qu'elles émanent d'une plume apollinariste. Pour saint Athanase, il n'y avait aucune difficulté à parler, à propos de Jésus, de l'homme ; pour un apollinariste, qui niait en Jésus l'existence de la *ψυχή* ou du *νοῦς*, il était intéressant de préciser par un gauchissement imperceptible qu'il s'agissait du *corps* humain, et de faire passer cette opinion sous le couvert d'un nom aussi glorieux, à l'orthodoxie aussi incontestée, que celui de saint Athanase. De telles altérations ont été décelées par M. Lebon dans la *Lettre à Épictète*¹. Le professeur de Louvain estime, en dernière analyse, que les variantes de la rédaction récemment retrouvée du *De Incarnatione* ont pu être inspirées par des préoccupations identiques². Les détails que nous relevons ici, et que l'on retrouvera tout au long dans les notes du texte que nous publions, nous paraissent de nature à confirmer cette opinion, et à nous excuser, s'il le fallait, d'avoir malgré ses imperfections pris pour base de la présente édition le texte de Montfaucon.

L'esprit des Pères.

Telle est cette apologie ; elle décevra peut-être le lecteur, qui s'étonnera de n'y trouver que les thèmes sans cesse rebattus d'une polémique déjà bien usée contre le paganisme mourant, au lieu d'une démonstration vigoureusement repensée de la vérité chrétienne, d'une analyse aiguë de l'âme humaine en attente du Christ, ou d'un appel fervent à suivre le Logos vainqueur. Athanase

1. *Allération doctrinale de la Lettre à Épictète de S. Athanase, Rev. d'Hist. Eccl.*, XXXI (1935), pp. 713-761.

2. *Ibid.*, pp. 736-787, contre H. Opitz, qui voit dans cette recension le min d'un théologien antiochien, qu'il identifie à Diodore de Tarse (*Überlieferung der Schriften des Athanasius*, pp. 190 ssqq.).

n'est pas, on le reconnaîtra sans peine, un Pascal, un Newman, ni peut-être même un Clément d'Alexandrie. On ne pourrait toutefois sans injustice penser qu'il manque à cette œuvre de jeunesse la chaleur de la conviction, l'ampleur de la pensée, la fermeté de l'expression.

Surtout, et nous voudrions terminer par cette remarque notre introduction, il importe de saisir vivement ce qui, plus que les preuves et les démonstrations, fait pour nous l'intérêt majeur de cette apologie : c'est qu'Athanase a du premier coup, et comme d'instinct, senti fortement ce qui pour les Pères fait « le fond de la religion » : le mystère de l'Incarnation. Plus qu'une réfutation du polythéisme, ou de l'idolâtrie, plus qu'une démonstration de l'existence de Dieu à partir de l'ordre du monde ou de la résurrection du Christ par les prophéties, notre double traité est une profession de foi, sans cesse reprise, au Verbe, et au Verbe incarné : « Le Verbe de Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu. » Telle est la grande nouveauté de la religion chrétienne : c'est un message de salut, de divinisation, apporté par le Christ, fils de l'homme et fils de Dieu. Si l'homme désormais a retrouvé la connaissance de Dieu et le sens de sa destinée, s'il est restauré en sa dignité première et peut aspirer à recouvrer le paradis perdu, c'est parce que le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous. Telle encore sera la foi d'Athanase en face des subtilités d'Arius ; si le Logos n'est pas Dieu, consubstantiel au Père, il ne peut nous diviniser, vaine est notre prédication, vaine notre foi, et nous sommes les plus malheureux des hommes. L'âme chrétienne cherche son Sauveur et ne sait où on l'a mis... En face des hérésies qui ne sont que spéculation, construction arbitraire, le christianisme des Pères n'est

ni une psychologie, ni une morale, ni une cosmologie, il est une foi au Verbe Incarné. Toute sa force est dans « cette constante référence au mystère de notre salut, à Jésus-Christ incarné »¹.

Assurément cette simple et vigoureuse profession de foi laisse place pour une construction plus élaborée, plus scientifique au sens propre du terme. Aussi bien, si peu systématique que soit sa pensée, avons-nous déjà perçu chez Athanase cette réflexion de l'intelligence chrétienne en travail sur l'objet de sa foi. Mais s'il leur arrive d'être organisées sur un plan différent, les constructions théologiques ultérieures sont les héritières légitimes et nécessaires de la foi des Pères. On ne saurait imaginer que la pensée chrétienne n'a fait aucun progrès depuis le IV^e siècle ; mais l'historien et le croyant ne peuvent que se réjouir de retrouver jusque dans les synthèses scolastiques l'héritage des Athanase, des Grégoire ou des Augustin, et une fidélité indéfectible à l'« esprit des Pères ».

1. M. J. CONGAR, *L'esprit des Pères, d'après Mochler, dans Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 141. Voir cités, *ibid.*, quelques beaux textes de Mochler, à propos d'Athanase précisément. Cf. *Athanase le Grand*, trad. fr., t. I, pp. 187, 199.

BIBLIOGRAPHIE

Nous n'indiquons ici que les travaux les plus importants qui nous ont été utiles pour l'établissement du texte, la rédaction de l'introduction et les notes. D'autres études de détail seront indiquées au fur et à mesure dans les notes.

- G. BARDY, *Saint Athanase* (Coll. *Les Saints*), Paris, 1914.
 — *Saint Athanase*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, t. IV, Paris, 1930, col. 1313-1340.
- J.-B. BERCHEM, *L'Incarnation dans le plan divin, d'après saint Athanase*, *Échos d'Orient*, XXXIII (1934), pp. 316-330.
 — *Le rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase*, *Angelicum*, XV (1938), pp. 201-232.
- L. BOUYER, *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase* (Coll. *Unam Sanctam*, 11), Paris, 1943.
- F. CAVALLERA, *Saint Athanase* (Coll. *La pensée chrétienne*), Paris, 1908.
- R. P. CASEY, *The Athens text of Athanasius, Contra Gentes and De Incarnatione*, *The Harvard Theological Review*, XXIII (1930), pp. 51-89.
- A. GAUDEL, *La Théologie du ΛΟΓΟΣ chez saint Athanase. Une synthèse christologique à la veille de l'arianisme*. *Revue des Sciences Religieuses*, XI (1931), pp. 1-26.

- K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra Gentes und de Incarnatione*, Freiburg in Breisgau, 1899.
- K. LAKE-R. P. CASEY, *The text of the de Incarnatione of Athanasius*, *The Harvard Theological Review*, XIX (1926), pp. 259-270.
- J. LEBON, *Pour une édition critique des œuvres de saint Athanase*, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XXI (1925), pp. 524-530.
 — *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*, *ibid.*, XXIII (1927), pp. 5-43.
 — *Compte rendu de H.-G. OBITZ, Untersuchungen zur Überlieferung der Schriften des Athanasius...*, *ibid.*, XXXI (1935), pp. 783-788.
- F. LOOPS, *Athanasius von Alexandria, Real-Encyclopädie* (Hauck), II, 1897, pp. 194-205.
- J. A. MÖHLER, *Athanase le Grand et l'Église de son temps*, trad. fr. par J. Cohen, 3 vol., Paris, 1840.
- A. ROBERTSON, *Athanasius, Oratio de Incarnatione Verbi*, 2^e éd., London, 1893.
- A. STULCKEN, *Athanasiana, Litterar- und Dogmengeschichtliche Untersuchungen (Texte und Untersuchungen, XIX, 4)*, Leipzig, 1899.
- G. VOISIN, *La doctrine christologique de saint Athanase*, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, I (1900), pp. 226-248.
- E. WEIGL, *Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius (Forschungen Ehrhard et Kirsch, XII, 4)*, Paderborn, 1914.

(On s'est abstenu d'indiquer ici les ouvrages généraux d'histoire de l'Église, d'histoire de la littérature chrétienne, d'histoire des dogmes et de théologie.)

TRAITÉ

DE NOTRE BIENHEUREUX PÈRE ATHANASE, ARCHEVÊQUE D'ALEXANDRIE, CONTRE LES PAÏENS

INTRODUCTION

Les Païens ignorent la religion chrétienne qu'ils calomnient.

(1) La connaissance de la religion et de la vérité de toutes choses a moins besoin d'être enseignée par les hommes qu'elle n'est capable de se manifester par elle-même : presque chaque jour elle crie par ses œuvres, et elle se montre, plus clair que le soleil, par l'enseignement du Christ. Mais puisque cependant tu désires en entendre parler, eh bien, très cher, autant que nous en sommes capables, exposons quelque chose de la foi du Christ ; tu pourrais la découvrir à partir des divines Paroles, mais c'est bien aussi de désirer l'apprendre des autres. Assurément, les Saintes Écritures, divinement inspirées, suffisent à l'exposé de la vérité ; mais il y a aussi de nombreux traités composés à cette fin par nos bienheureux maîtres ; celui qui les lira comprendra l'interprétation des Écritures, et pourra obtenir la connaissance qu'il désire. Mais puisque présentement nous n'avons pas entre les mains les ouvrages des maîtres¹, il faut bien

1. Cf. *Introd.*, p. 15.

que ce que nous avons appris d'eux, nous te l'exposons par écrit, — je veux parler de la foi du Christ Sauveur, — pour qu'on n'aille pas trouver trop rudimentaire l'enseignement de notre doctrine, et qu'on ne soupçonne pas que la foi dans le Christ est déraisonnable¹. Car telles sont les calomnies et les railleries des Grecs envers nous ; ils rient de nous à gorge déployée, sans avoir rien d'autre à nous reprocher que la croix du Christ. C'est en ceci surtout que leur inconscience fait pitié : ils calomnient la croix sans voir que sa puissance a rempli toute la terre, et que par elle ont été manifestées à tous les œuvres de la connaissance de Dieu. Car si eux aussi appliquaient
5 a sincèrement leur esprit à sa divinité, ils ne railleraient pas une chose aussi importante, mais plutôt ils le reconnaîtraient eux aussi pour le sauveur de l'univers, et verraient que sa croix n'a pas été la ruine mais la guérison pour la créature. Car s'il est vrai que la croix une fois dressée, toute idolâtrie a été jetée à bas, que par ce signe toutes les apparitions des démons sont mises en fuite, et le Christ seul adoré², et qu'il nous fait connaître le Père, s'il est vrai que

1. On se rappelle qu'Ambroise, l'ami d'Origène, ne pouvait pas non plus se contenter d'une foi « non raisonnée ni vulgaire », *ἄλογον καὶ ἰδιωτικὴν* (In Joann., V, 7, 8, p. 105 Pr.). Pas plus qu'Origène ou Clément, non plus que Justin ou Irénée, l'apologiste alexandrin n'accepterait de gaieté de cœur le propos de Tertullien : « Prorsus credibile quia absurdum est... certum est quia impossibile » (*De carne Christi*, 5).

2. C'est par sa mort sur la croix que le Christ triomphe sur ses ennemis. Saint Ignace d'Antioche (*Eph.*, XIX, 2-3) avait attribué à la naissance du Christ cette destruction du règne des démons : c'était sans doute moins conforme à l'enseignement de saint Jean (XII, 31) et de saint Paul (*Col.*, II, 15). Saint Athanase reprendra longuement ce thème par la suite (v. *infra*, pp. 253-255). Il annonce en même temps le second motif qu'il trouve à l'Incarnation : restaurer la vraie connaissance de Dieu.

ses contradicteurs sont couverts de confusion, et que lui chaque jour convertit invisiblement les âmes de ses contradicteurs, comment (c'est ainsi qu'à bon droit on leur parlerait) comment encore imaginer qu'il y a là une chose humaine, et ne pas plutôt confesser que celui qui est monté sur la croix est le Verbe de Dieu et le Sauveur du monde ? Il me semble que pour ces gens-là il se passe quelque chose d'analogue^b à ce qu'éprouverait celui qui calomnierait le soleil quand il est caché par les nuages, mais admirerait sa lumière en voyant qu'elle éclaire toute créature. La lumière est belle¹, et plus beau encore le soleil, auteur et principe de la lumière ; de même, si c'est chose divine que toute la terre soit remplie de la connaissance de Dieu, il est nécessaire que l'auteur et le principe d'une telle réussite² soit Dieu et Verbe de Dieu. Nous parlerons donc comme nous pourrons, en commençant par convaincre de leur ignorance les incroyants : ainsi, les mensonges une fois réfutés, la vérité brillera ensuite par elle-même, et toi, mon

1. W. Bousset (*Kyrios Christos*, 2^e éd., 1921, p. 173 et n. 2) a souligné que des formules de ce genre s'apparentent à la langue de la mystique hellénistique. Il est vrai que rien n'est plus grec que ces mots, qui font penser à Sophocle (*Antigone*, 807, 879) ou à Euripide (*Iphig. en Aul.*, 1218, ἵδὲ γὰρ τὸ φῶς βλέπειν). Mais ce n'est pas seulement pour la mystique hellénistique que Dieu est « lumière et vie », *φῶς καὶ ζωὴ* (*Poimandrès*, § 9). Le chrétien lui aussi, aime la lumière ; on se souvient de l'évangile de saint Jean (I, 4, 9 ; III, 19 ; VIII, 12, etc., cf. *I Joann.*, I, 5, ἡ ἡλικὸς φῶς ἐστίν), de l'Épître à Diognète (IX, 6), de Clément d'Alexandrie (*Protr.*, XII, 120 ; trad. MOXNÉ-SERT, p. 183), ou par exemple encore des *Actes* de Pionius (5, dans RICHART, *Acta Sincera*, 1689, p. 127).

Il n'y a sans doute dans ces mots aucune intention polémique ; mais Athanase n'aurait pas de mal à réfuter la calomnie qui fait des chrétiens une race ennemie de la lumière, *latebrata et lucifuga natio* (MIN. FÉLIX, *Oet.*, VIII, 4 ; cf. X, 1, et les textes rassemblés par HANNACK, *Mission*, 4^e éd., 1924, I, p. 282-283).

2. Formules stoïciennes. Cf. *Sur l'Incarnation*, § 41, 168 c.

ami, tu seras assuré que tu as cru à la vérité, et que connaissant le Christ tu ne t'es pas laissé tromper. C'est avec toi, je pense, qui aimes le Christ, qu'il convient de parler du Christ, puisque, j'en suis persuadé, tu estimes que la connaissance du Christ et sa foi sont plus précieuses que tout.

PREMIÈRE PARTIE

RÉFUTATION DE L'IDOLATRIE

I. ORIGINES DE L'IDOLATRIE

L'homme créé à l'image de Dieu.

(2) Au commencement, le mal n'existait pas ; il n'y en a pas maintenant non plus dans les saints¹, et il n'existe absolument pas chez eux, mais ce sont les hommes qui par la suite ont commencé à l'imaginer et à se le représenter à leur ressemblance. Et c'est pourquoi ils se sont imaginé des idoles, considérant les choses qui ne sont pas comme si elles étaient.

1. Les « Saints » sont ici les Anges, comme ci-dessous 5 d, 8 b, p. 112-113 et *passim*. Voir *Ps.*, LXXXVIII (89), 6 ; *Zach.*, XIV, 5 ; *I Thess.*, III, 13 ; *II Thess.*, I, 10 ; *Didachè* XVI, 6, qui cite Zacharie.

On remarquera que le bonheur du paradis est conçu comme une vie angélique, *ἰσὶ γγέλως*. Le terme est déjà dans Philon, mais au sujet de la vie future : Abraham, quittant les choses créées et mortelles, « reçoit l'immortalité et devient semblable aux anges » (*De sacrif. Abr.*, 5). C'est en ce sens aussi que l'emploi le Nouveau Testament (*Luc*, XX, 36 ; voir aussi JAMBLIQUE, dans STOBÉE, *Eclég.*, I, 457, 9, Wachsmuth). Mais il s'agit ici du paradis terrestre, que la tradition grecque se représente comme une vie pareille à celle des Anges ; toute l'ascèse et toute la mystique consisteront à retrouver, par des purifications successives, cette vie angélique, dégagée du sensible et vouée à la contemplation des intelligibles (cf. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1944, pp. 152-182. — V. aussi S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial.*, I, IV, c. 1 ; *P. L.*, LXXVII, 317, cité par D. A. STOLZ, *Théologie de la mystique*, trad. franç., Chévetogne, 1939, pp. 111-112, et en dernier lieu A. LAMY, *Bias angelicos, Dieu vivant*, 7 (1946), pp. 61-77).

Car le Dieu démiurge et roi souverain de l'univers, qui subsiste au delà de toute essence¹ et de toute pensée humaine, a dans sa bonté et sa beauté infinies créé le genre humain selon sa propre image par son propre Verbe, notre Sauveur Jésus-Christ. Par sa ressemblance avec lui, il l'a rendu capable de le contempler et de connaître les êtres, il lui a donné l'idée et la connaissance de sa propre éternité, afin que, conservant cette similitude, l'homme ne s'écarte jamais de la pensée de Dieu et ne s'éloigne pas de la communauté des saints, mais que possédant les dons de Dieu et la puissance propre qui lui vient du Verbe du Père, il vive, dans la joie et dans l'intimité avec Dieu, une vie sans inquiétude et vraiment bienheureuse, une vie immortelle. Car n'ayant rien qui l'empêche de connaître le Divin, sa pureté lui permet de

8 a contempler sans cesse l'image du Père, le Verbe de Dieu, à l'image duquel il a été fait ; et il est rempli d'admiration en considérant sa providence à l'égard du monde. Il s'élève au-dessus des choses sensibles et de toute représentation corporelle, et s'unit, par la puissance de son esprit, aux réalités divines et intelligibles qui sont aux cieux. Quand donc l'esprit humain n'a pas commerce avec les corps, et qu'il ne reçoit du dehors aucun mélange de passions corporelles, mais qu'il est tout entier en haut, vivant avec lui-même, tel qu'il a été fait au commencement, alors il dépasse les choses sensibles et toutes les réalités humaines

1. Dieu subsiste au delà de toute essence, ὑπερκεκινῆ πασῶν οὐσιῶν. La formule est platonicienne (*Rép.*, VI, 509 b). Clément d'Alexandrie, à la suite de Philon, avait introduit dans la théologie chrétienne des idées et des formules analogues (*Pédag.*, I, viii, 71 ; I, 131 St. ; *Strom.*, V, vi, 38 ; II, 352 St.)

pour vivre en haut dans les cieux, et voyant le Verbe, il voit aussi le Père du Verbe ; cette contemplation le réjouit et le renouvelle dans le désir qui le porte vers Dieu.

Ainsi le premier homme qui s'appelle en hébreu Adam, gardait au commencement, d'après les saintes Écritures, son esprit tourné vers Dieu, dans la plus candide liberté¹, et vivait avec les saints dans la contemplation des intelligibles, dont il jouissait dans le lieu que le saint Moïse a appelé figurativement un paradis. Car la pureté de l'âme la rend capable de contempler Dieu en elle-même comme dans un miroir, selon la parole du Seigneur : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (*Matth.*, V, 8).

Le péché du premier homme. Naissance des passions.

(3) Tel, on l'a dit, le Démiurge avait formé le genre humain, et voulu qu'il demeurât. Mais les hommes,

1. Adam au Paradis, non seulement vit « avec les Saints dans la contemplation des intelligibles », mais il jouit de la *παρρησία*, candide liberté, innocente audace et familiarité avec Dieu (cf. ci-dessus, 5 d, « dans la joie et l'intimité avec Dieu, « *πρωμυλιῆ τῷ θεῷ*). Le terme appartient en ce sens à la langue judéo-alexandrine (*Job.*, XXVII, 10, LXX) et Philon l'emploie pour décrire la familiarité d'Abraham avec Dieu (*Quis rer. div. heres*, 5-7) ; mais le mot prend dans la langue chrétienne une résonance nouvelle. Car si le péché a fait perdre à Adam cette confiante liberté, au point qu'il a peur de Dieu et se cache, le baptême rend au chrétien cette liberté, la *παρρησία*, qui lui permet d'oser « appeler Dieu son Père (cf. *Eph.*, III, 12), et qui est aussi liberté et audace apostolique (*Actes*, IV, 13, 29, 31 ; XXVIII, 31).

Il est remarquable qu'Athanase parle ici d'une liberté « sans honte », ἀνεπισημαντὸς παρρησία. Grégoire de Nysse, décrivant Pélat paradisiaque, opposera précisément la *παρρησία* à l'*ἐπίσημη*, *Disc. Catéch.*, VI, 11 ; éd. Méridier, p. 42 ; et cf. Dom A. STOLZ, *op. cit.*, p. 123 ; J. DANIELOU, *op. cit.*, pp. 110-123).

18. Athanase d'Alexandrie.

négligeant les réalités supérieures et lents à les saisir, cherchèrent plutôt celles qui étaient plus proches d'eux. Or ce qui est plus proche, c'est le corps et ses sens : aussi ils détournèrent leur esprit des intelligibles et se mirent à se considérer eux-mêmes. Se considérant eux-mêmes, s'attachant à leur corps et aux autres choses sensibles, et se trompant pour ainsi dire dans leur propre cause, ils en vinrent à se désirer eux-mêmes, préférant leur bien propre à la contemplation des réalités divines. Ils s'y attardèrent, et refusant de s'éloigner des jouissances immédiates, ils emprisonnèrent leur âme dans les voluptés corporelles qui la laissèrent troublée et souillée par toutes sortes de désirs ; car ils avaient complètement oublié le pouvoir qu'ils avaient au commencement reçu de Dieu.

d On peut voir que tout cela est vrai d'après ce que les saintes Écritures nous disent du premier homme. Aussi longtemps, en effet, qu'il garda l'esprit attaché à Dieu et à la contemplation de Dieu, il se détournait de la contemplation du corps ; mais quand sur le conseil du serpent, il s'écarta de la pensée de Dieu et se mit à se considérer lui-même, alors ils furent pris par les désirs du corps, et ils connurent qu'ils 9a étaient nus (*Gen.*, III, 7) et cette connaissance les remplit de honte. Ils connurent qu'ils étaient nus, non pas parce qu'ils n'avaient pas de vêtements, mais parce qu'ils avaient été dépouillés de la contemplation de Dieu, et qu'ils avaient tourné leur pensée dans une direction opposée. S'écartant de la considération et du désir de l'Un et de l'Être, je veux dire

de Dieu, ils s'engagèrent dans la diversité et la multiplicité des désirs corporels. Ensuite, comme il arrive d'ordinaire, pris par ces désirs singuliers et multiples, ils commencèrent à se tenir habituellement tournés vers eux, au point de craindre de les perdre. De là naquirent dans l'âme les peurs, les craintes, les voluptés, la pensée des choses mortelles. Ne voulant pas renoncer à ses désirs, elle craint la mort et la séparation d'avec le corps. Désirant encore, et n'atteignant pas l'objet de ses désirs, elle apprit le meurtre et l'injustice. Comment elle agit ainsi, il convient de l'indiquer autant que nous le pouvons. b

L'âme s'abandonne aux passions. Le péché.

(4) L'âme s'écarta donc de la contemplation des intelligibles, et abusant de ses facultés corporelles particulières, elle mit son plaisir dans la contemplation du corps ; et voyant que le plaisir était un bien pour elle, dans son erreur elle abusa du nom de bien, et pensa que le plaisir était le bien absolu et véritable : tout comme un homme qui, saisi de démence, réclamerait une épée pour frapper ceux qu'il rencontre, et croirait que ce serait là sagesse¹. Éprise du plaisir, l'âme se mit à se le procurer de bien des façons. Car de sa nature elle est mobile², et même si elle s'est détournée du bien, elle ne cesse pas d'être en mouvement. Elle se meut donc, mais ce n'est plus vers la

1. L'exemple est classique ; cf. par exemple Créon, *De off.*, II 1, 95.

2. *Ἐκίνητος*. Cf. Aristote, *περὶ ψυχῆς*, I, 2, 16, p. 404 a et surtout PLATON, *Phédre*, 245 c (cf. ci-dessous § 33, 65 b c, p. 175).

vertu ni pour voir Dieu : portant sa pensée à ce qu'elle n'est pas, elle transforme le pouvoir qui est en elle et s'en sert pour se tourner vers les désirs qu'elle imagine, puisqu'elle a été faite indépendante¹. Elle peut incliner au bien, mais aussi se détourner du bien ; et en se détournant du bien, elle pense à des choses tout opposées, car elle ne peut absolument cesser d'être en mouvement, étant par nature, comme je viens de le dire, très mobile. Et connaissant sa dépendance, elle se voit capable d'user des membres de son corps dans les deux sens, vers l'être et vers le néant : l'être, c'est le bien, le néant, c'est le mal. J'appelle bien l'être puisqu'il a son exemplaire en Dieu qui est l'Être. Et j'appelle mal le néant, puisqu'il n'existant pas, il n'est qu'une fiction de l'imagination humaine. Alors que le corps a des yeux pour voir la création, et par son ordre harmonieux connaît le Demiurge, des oreilles pour écouter les divines paroles et les lois de Dieu, des mains pour faire les actions nécessaires et pour se tendre vers Dieu dans la prière, l'âme au contraire s'éloignant de la contemplation du bien et du mouvement qui la porte vers Dieu, s'égare désormais et se meut vers un tout opposé. Ensuite, comme je l'ai dit, voyant

1. *Ἀνεξαρτησία*. Terme stoïcien (*Épict.*, IV, 1, 59-62). La liberté de l'âme, comme celle des anges et des démons, est une vérité que les stoïciens ont vigoureusement affirmée contre tous les fatalismes, stoïcien, épicurien, gnostique ou simplement astrologique ; v. JUSTIN, *Apol.*, VII, 5-9, qui reprend contre les stoïciens le mot même d'*ἀνεξαρτησία* ; TATIEN, *Orat.*, VIII (id.) ; ARMÉNAGORE, *Suppl.*, XXIV, trad. B. pp. 134-135 ; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 59, « Posuit autem in homine potentem electionis quemadmodum et in Angelis ». CLÉM. ALEX., *Péd.*, I, II, I, 134 St. ; *Strom.*, V, VIII, 83 ; II, 381 St. et *passim*.

pouvoir et en abusant, elle comprit qu'elle pouvait également mouvoir vers un but opposé les membres de son corps. Et c'est pourquoi, au lieu de voir la création, elle tourne ses yeux vers les désirs, montrant qu'elle en a le pouvoir ; elle pense qu'une fois qu'elle est en mouvement, elle sauvegarde sa dignité, et ne fait pas de faute, puisqu'elle fait ce dont elle a le pouvoir. Elle ne sait pas qu'elle n'a pas été créée simplement pour se mouvoir, mais pour se mouvoir vers le terme qu'il faut ; et c'est de quoi nous avertit la parole de l'Apôtre : « Tout m'est permis, mais tout ne me convient pas » (*I Cor.*, VI, 12).

(5) Mais l'audace des hommes, visant non ce qui est utile ou convenable, mais simplement ce qui est en son pouvoir, se mit à agir au rebours. Ainsi elle mit en mouvement les mains vers le but opposé, leur faisant commettre le meurtre ; elle détourna les oreilles vers la désobéissance, et les autres membres vers l'adultère au lieu de la procréation légitime ; quant à la langue, elle lui fit prononcer, au lieu de paroles de bénédiction, des malédictions, des injures, de faux serments ; les mains encore une fois, elle les fit voler et frapper les hommes nos semblables ; l'odorat, elle le détourna vers toute la variété des parfums érotiques ; les pieds vers l'agilité pour répandre le sang (*Ps.*, XIII, 3), l'estomac vers l'ivresse et une satiété inassouvie. Tout cela, c'est la malice et le péché de l'âme, qui n'ont pas d'autre cause que de s'être détourné des réalités supérieures. Si un coureur, montant à cheval dans le stade, négligeait le but où il lui faut courir, et s'en détournait pour pous-

ser simplement son cheval autant qu'il peut, — et le peut autant qu'il le veut, — et si tantôt il s'élança sur les passants, tantôt se jetait dans des précipices se laissant emporter par la rapidité de ses chevaux, pensant qu'à courir ainsi il ne manquera pas son but car il ne regarde que la course, et ne voit pas qu'il est loin du but, — ainsi l'âme, se détournant de la route qui conduit à Dieu, et poussant les membres du corps en dehors de la voie qui convient, ou plutôt se laissant pousser elle-même avec eux, elle pèche et se forge elle-même le mal, ne voyant pas qu'elle erre en dehors de la route, et qu'elle est loin du but de la vérité, auquel tend le bienheureux Paul, l'homme porte-Christ, quand il dit : « Je cours vers le but vers la récompense de l'appel d'en haut du Christ Jésus » (*Phil.*, III, 14). Et en visant le bien, le saint ne faisait jamais le mal.

Le mal n'existe pas en lui-même.

(6) Certains Grecs donc, errant loin de la route, ne connaissant pas le Christ, ont affirmé que le mal subsistait et existait en soi¹; ils se trompent à ces deux points : ou bien ils nient que le Demiurge Créateur soit l'auteur des êtres ; car il ne serait pas

1. Montfaucon renvoie ici à Xénophon, *Cyropédie*, VI, I, 41. En fait, s'agit en cet endroit de tout autre chose, d'un homme qui pour excuser ses faiblesses amoureuses, déclare qu'il a en lui deux âmes, principes en lui de bonnes et des mauvaises actions : « J'ai appris cette philosophie d'un méchant sophiste, Érôs. » On verrait plus volontiers ici une allusion au dualisme gnostique ou manichéen. Ce sont les gnostiques qui sont formellement visés dans quelques lignes plus bas, en termes qui font penser tout spécialement à Marcion.

Seigneur des êtres si le mal avait en soi subsistance et existence ; — ou d'autre part, concédant qu'il soit l'auteur de l'univers, ils supposeront nécessairement qu'il l'est aussi du mal. Cela paraît absurde et impossible : car le mal ne peut venir du bien, ni exister en lui ni par lui ; et le bien ne serait plus le bien s'il possédait une nature mêlée, ou s'il était cause du mal.

Il n'y a qu'un seul Dieu.

Quant aux hérétiques, s'écartant de l'enseignement de l'Église et faisant naufrage dans la foi (cf. *I Tim.*, I, 19), ils déraisonnent eux aussi en croyant à une hypostase du mal. Ils s'imaginent à côté du vrai Dieu le Père du Christ, un autre Dieu, increé lui aussi, et auteur du mal et principe de toute malice, et demiurge de la création. Il serait facile de les réfuter d'après les divines Écritures et d'après la raison humaine elle-même, grâce à laquelle ils ont imaginé ces folies. Ainsi notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ dit dans son Évangile, en confirmant les paroles de Moïse, que le Seigneur Dieu est unique (*Marc*, XII, 29 ; cf. *Deut.*, VI, 4), et : « Je te rends gloire, Père, Seigneur du ciel et de la terre » (*Matth.*, XI, 25). Si donc Dieu est un, et qu'il est le Seigneur du ciel et de la terre, comment y aurait-il un autre Dieu que lui ? Où sera leur Dieu, puisque le seul Dieu véritable remplit tout ce que renferment le ciel et la terre ? Comment y aurait-il un autre créateur de ces êtres, si selon la parole du Sauveur, le Dieu et Père du Christ est leur Seigneur ? A moins qu'ils ne disent qu'étant

de condition égale, le Dieu mauvais puisse devenir le Seigneur du Dieu bon. Mais s'ils disent cela, vois en quelle impiété ils tombent : car chez des êtres qui ont pouvoir égal, on ne saurait trouver supérieur ou inférieur. Et si l'un existe contre le gré de l'autre, ils ont tous les deux même puissance et même faiblesse : même puissance, car par son existence, l'un l'emporte sur la volonté de l'autre ; même faiblesse, car c'est malgré eux et contre leur intention que les choses se produisent : car le bien existe contre la volonté du Dieu méchant et le mal contre la volonté du Dieu bon.

(7) On pourrait d'autre part leur dire encore ceci : Si les choses visibles sont l'œuvre du Dieu mauvais, où est l'œuvre du Dieu bon ? car on ne voit rien hors de la création faite par le Demiurge. Comment connaître que le Dieu bon existe, s'il n'est pas d'œuvre qui puisse le faire connaître ? car c'est à son œuvre qu'on connaît le Demiurge. Et comment enfin deux principes opposés l'un à l'autre pourraient-ils exister, ou qui les séparera pour les faire exister l'un à part de l'autre ? car il est impossible qu'ils existent ensemble, puisqu'ils se détruisent l'un l'autre. Il ne serait pas non plus possible qu'ils existent l'un dans l'autre, puisque leurs natures ne se mêlent pas et sont dissemblables. Donc ce qui les séparera viendra d'un troisième, et celui-ci aussi sera Dieu. Mais de quelle nature sera ce troisième ? de la nature du bon, ou du mauvais ? cela paraît incertain, car qu'il soit de la nature de l'un et de l'autre, c'est impossible.

L'homme est l'auteur du mal.

Tout leur système paraît donc branlant, et il est nécessaire de mettre dans tout son éclat la vérité de l'enseignement de l'Église : le mal ne vient pas de Dieu, n'est pas en Dieu, n'a pas existé au commencement, il n'a pas de substance. Mais ce sont les hommes, qui refusant de penser au bien, se sont mis à concevoir et à imaginer à leur gré ce qui n'existe pas. Quand le soleil brille et éclaire toute la terre de sa lumière, si un homme allait se boucher les yeux et s'imaginer qu'il est dans l'obscurité alors que l'obscurité n'existe pas, et puis marcherait au hasard comme s'il errait dans l'obscurité, tombant sans cesse et s'en allant dans des précipices ; il penserait qu'il ne fait pas clair, mais qu'il est dans l'obscurité, il croirait regarder, mais ne verrait rien du tout. De même l'âme humaine, se bouchant les yeux qui lui permettent de voir Dieu, a conçu le mal, et s'y mouvant, elle croit faire quelque chose, alors qu'elle ne fait rien, car c'est le néant qu'elle imagine. Elle n'est pas demeurée telle qu'elle a été faite, mais elle se montre telle qu'elle s'est pétriée elle-même. Car elle a été faite pour voir Dieu et pour être éclairée par lui ; mais au lieu de Dieu, ce sont les choses corruptibles et les ténèbres qu'elle a cherchées, comme le dit quelque part l'Esprit dans l'Écriture : « Dieu a fait l'homme droit, mais eux ont cherché beaucoup de raisonnements » (*Eccl.*, VII, 30). C'est ainsi qu'au commencement ont pris naissance et forme chez les hommes la découverte et l'invention du mal.

Naissance de l'idolâtrie.

c Mais il faut dire maintenant comment ils sont descendus jusqu'à la folie de l'idolâtrie, pour que vous saches que l'invention des idoles n'est absolument pas née du bien, mais du mal. Car ce qui a un principe mauvais ne saurait aucunement être jugé bon, puisqu'il est tout mal.

(8) Sans se contenter d'avoir inventé le mal, l'âme humaine se mit peu à peu à se jeter dans le pire. Elle apprit la variété des plaisirs, et se plongea dans l'oubli des choses divines, elle mit son plaisir dans les passions du corps et dans les seuls biens présents; regardant leurs apparences, elle crut qu'il n'existait rien que ce qui se voit, et que seules les choses passagères et corporelles étaient le bien (cf. *II Cor.*, IV, 18). Ainsi, détournée du bien et oubliant qu'elle est à l'image du Dieu bon, la puissance qui est en elle ne voit plus le Dieu Verbe, à la ressemblance de qui elle a été faite; sortant d'elle-même, elle ne pense et n'imagine que le néant. Car elle a caché dans les replis des désirs corporels le miroir qui est en elle, par lequel seul elle pouvait voir l'image du Père, et ne voit donc plus ce à quoi doit penser une âme; mais elle se porte de tous côtés, et ne voit que ce qui tombe sous les sens. Ainsi, remplie de toutes sortes de désirs charnels, et troublée par la fausse opinion qu'elle s'en fait, elle finit par imaginer d'après les choses corporelles et sensibles le Dieu dont elle a oublié la pensée, et donne aux apparences le nom de

Dieu; elle n'apprécie que ce qu'elle veut et regarde comme agréable. C'est donc le mal qui est la cause et le chef de file de l'idolâtrie. Car les hommes, ayant appris à imaginer le mal qui n'existe pas, se sont de la même façon formé aussi des dieux qui n'existent pas. Supposons un homme plongé au fond de l'abîme, et ne voyant plus la lumière, ni rien de ce que fait voir la lumière, parce que ses yeux sont tournés vers le bas et que l'eau l'entoure de tous côtés; ne percevant que ce qui est dans l'abîme, il pense qu'il n'y a rien d'autre, et que les choses qui lui apparaissent sont les plus importantes de toutes. Ainsi les hommes d'autrefois, dans leur folie, s'enfonçant dans les désirs et les imaginations de la chair, oubliant la pensée et la connaissance de Dieu, n'ayant qu'une raison aveuglée, ou plutôt une déraison, se sont représenté comme des dieux les choses apparentes, glorifiant la créature au lieu du Créateur (cf. *Rom.*, I, 25), et divinisant les œuvres plutôt que celui qui en est la cause et le démiurge et le maître, Dieu. Pour reprendre l'exemple précédent, ceux qui plongent dans les abîmes, plus ils descendent, plus aussi ils s'enfoncent dans des ténèbres de plus en plus profondes. C'est ce qu'a éprouvé le genre humain: ils n'en sont pas restés à la simple idolâtrie, et ils ne sont pas demeurés au point où ils avaient commencé. Mais plus longtemps ils s'attardaient à leurs premières erreurs, plus aussi ils inventaient de nouvelles superstitions; et sans être rassasiés des premières, ils se gorgeaient toujours d'autres erreurs, progressant dans la honte, et étendant toujours plus leur impiété. C'est ce dont

témoigne la divine Écriture quand elle dit : « quand l'impie est descendu dans l'abîme du mal, il se moque » (*Prov.*, XVIII, 3).

Divinisation des éléments, des animaux, des passions, de l'homme lui-même.

(9) L'esprit humain avait à peine commencé à s'éloigner de Dieu, quand les hommes, s'enfonçant dans leurs pensées et leurs raisonnements, rendirent les honneurs divins d'abord au ciel, au soleil, à la lune et aux astres : ils les considéraient non seulement comme des dieux, mais comme la cause de tous les autres êtres qu'ils voyaient parmi eux. Puis, continuant à descendre dans leurs raisonnements ténébreux, ils ont appelé dieux l'éther, l'air et les êtres aériens ¹. Progressant encore dans le mal, ils ont chanté comme des dieux les éléments, et les principes de la constitution des corps, le chaud et le froid, le sec et l'humide. De même que ceux qui sont tombés très bas se traînent à terre comme des limaçons sur le sol ², ainsi les hommes les plus impies, s'éloignant, de chute en chute, de la pensée de Dieu, ont fini par mettre au rang des dieux des hommes et des images humaines, les uns dès leur vie, les autres après leur mort. Mais ils eurent des desseins et des pensées pires

1. Sur la divinisation des éléments, thème familier à la polémique juive aussi bien qu'hellénistique, cf. JÉRÉMIE, X, 2 ; Sagesse, XIII, 2 : « Ils ont regardé le feu, le vent, l'air mobile, le cercle des étoiles, l'eau impétueuse, les flambeaux du ciel, comme des dieux gouvernant l'univers ». PHILON, *De decal.*, 66 ; *De mon.*, 16 ss. ; cf. ci-dessous, pp. 161-163.

2. Cf. PLATON, *Timée*, 92 a.

encore, et désormais c'est à des pierres et à du bois, à des reptiles aquatiques ou terrestres, à des animaux féroces sans raison, qu'ils ont donné la divine et transcendante appellation de Dieu ; ils leurs accordent tous les honneurs divins, et se détournent du Dieu véritable, qui est réellement, le Père du Christ. Et si l'audace de ces insensés s'était arrêtée là, et qu'ils n'étaient pas allés plus loin encore, pour se souiller dans l'impiété ! Car certains sont descendus si bas dans leurs pensées, et ont tellement obscurci leur esprit, qu'ils ont inventé des êtres qui n'existent absolument pas et qu'on ne voit pas dans la création, b pour en faire des dieux. Mêlant les êtres raisonnables aux êtres sans raison, et liant ensemble des natures dissemblables, ils les honorent comme des dieux : tels sont chez les Égyptiens, les dieux à tête de chien, de serpent ou d'âne ¹, et chez les Libyens Ammon, le dieu à tête de bélier. D'autres ont isolé les différentes parties du corps, la tête, l'épaule, la main, le pied, pour les mettre au rang des dieux, et leur rendre les honneurs divins, comme s'ils ne se contentaient pas de rendre un culte au corps dans son ensemble ². D'autres, allant plus loin dans leur impiété, ont divinisé ce qui avait été le prétexte de leur invention et de leur méchanceté, le plaisir et le désir, et ils les adorent :

1. Anubis était représenté avec une tête de chien ou de chacal, Hor avec une tête de faucon, Seth avec une tête d'âne. Cf. CICÉRON, *Nat. Deor.*, I, 82 ; TERT., *Apol.*, XVI, 5 ; MEN. FÉL., *Oel.*, XXVIII, 7. On remarquera que les apologistes que nous venons de citer trouvaient ici une réplique facile à l'accusation portée contre les chrétiens d'adorer un dieu à tête d'âne ; saint Athanase ignore cette calomnie.

2. Cf. PHILON, *De decalogo.*, 79 : ἢ ὄλας σωματικα, ἢ μέρη τούτων ἐπιθεωύζοντες.

tels sont chez eux l'Éros, et l'Aphrodite de Paphos ¹. Certains, comme s'ils voulaient rivaliser avec les plus méchants, ont eu l'audace de mettre au rang des dieux les princes et leurs enfants, soit par vénération pour ces princes, soit par crainte de leur tyrannie : ainsi chez les Grecs le célèbre Zeus de Crète, et Hermès en Arcadie ; chez les Indiens Dionysios, chez les Égyptiens Isis, Osiris et Orus, et de nos jours Antinoüs, le mignon de l'empereur romain Hadrien ; ils savent bien que c'était un homme, et un homme peu respectable, et rempli de débauches, et pourtant ils le vénèrent par crainte du maître. C'est au cours d'un séjour d'Hadrien en Égypte que mourut Antinoüs, le serviteur de ses voluptés ; et l'empereur ordonna qu'on lui rendît un culte ² : même après sa mort, il restait épris du jeune homme, fournissant à la fois un grief contre lui-même, et la preuve que toute l'idolâtrie n'a pas d'autre origine que la passion de ceux qui l'imaginèrent, comme la Sagesse de Dieu en témoigne quand elle dit : « Le principe de la fornication est l'invention des idoles » (*Sag.*, XIV, 12). Et ne va

1. Clément d'Alexandrie interprète de la même façon la naissance du culte à Éros, « divinisation d'un désir licencieux » (*Protr.*, III, 44, éd. Mondésert, p. 94). Cf. encore Eusèbe, *Prép. Évang.*, I, ix (*P. G.*, XXI, 70) : (Les cultes païens) « ne sont que des inventions humaines, les fictions d'une nature mortelle, ou plutôt les inventions de mœurs honteuses et dissolues, selon ce que dit la Parole divine (*Sagesse*, XIV, 12). »

2. L'histoire d'Antinoüs, le favori d'Hadrien, auquel l'empereur philosophe fit décerner les honneurs de la divinisation, est un de ces thèmes faciles que se repassent de main en main les apologistes (*Justin*, *Apol.*, I, 19, 4 ; *Théoph.*, *A Autol.*, III, 8 ; *Athén.*, *Suppl.*, XXX, éd. Bardy, p. 153 ; *Clém. Alex.*, *Protr.*, IV, 49, éd. Mondésert, p. 101 ; *Origène*, *C. Cels.*, III, 36 ; VIII, 9 ; I, p. 232 ; II, p. 227 Koet., etc.). Comme Clément d'Alexandrie, Athanase voit dans cette anecdote l'occasion, non seulement de persifler le paganisme, mais aussi de déceler l'origine du polythéisme, vénération et culte rendus après leur mort à des êtres puissants, redoutés ou aimés.

pas t'étonner et penser que ce que je dis là n'est pas croyable, puisque cela s'est passé il n'y a pas bien longtemps, et que peut-être actuellement encore, le Sénat romain met par décret au nombre des dieux les empereurs qui ont régné dès le début, ou du moins ceux qu'il lui plaît et qu'il en juge dignes, et il décide qu'il faut les honorer comme des dieux ¹. Mais ceux qu'ils ont en aversion, ils les traitent en ennemis, ^{21 a} et reconnaissant leur nature, ils les appellent des hommes ; quant à ceux qui leur plaisent, ils ordonnent de leur rendre un culte à cause de leur vertu, comme s'ils pouvaient d'autorité en faire des dieux, alors qu'ils sont eux-mêmes des hommes, et ne nient pas qu'ils soient mortels. Il faudrait que ceux qui font des dieux soient, eux aussi, et plus encore, des dieux, car l'ouvrier doit être supérieur à son œuvre, celui qui juge a nécessairement autorité sur celui qui est jugé, et celui qui donne ne fait des largesses qu'avec son bien ; c'est ainsi assurément qu'un roi fait des largesses avec ce qu'il a, et qu'il est plus fort et plus grand que ceux qui les reçoivent. Puis donc qu'ils

1. Les honneurs divins avaient été déjà accordés à César après sa mort (*Divus Iulius*) ; Auguste lui-même les reçut d'abord en Asie et en Bithynie après Actium (31), puis à Rome même après sa mort (14). L'usage de la *consecratio* se maintint même quand les princes furent devenus chrétiens. Ainsi, non seulement Constantin, mais encore Valentinien I (364-375) furent l'objet de Papothéose (*Ausone*, *Grat. Act.*, 7). — V. E. R. BEVAN, *Dedication*, *Encycl. of Rel. and Ethics* (Hastings), IV, 525-532.

Le loyalisme des chrétiens est indiscutable (voir déjà *Rom.*, XIII, I, 7 ; *J. Petr.*, II, 13-17 ; et parmi beaucoup d'autres, *Tertullien*, *Apol.*, XXX-XXXIII), mais leur refus de participer au culte impérial fut peut-être la raison la plus profonde des persécutions qui sévirent contre eux : c'est pour avoir refusé de dire : César est Seigneur, *Καίσαρ Κεῖσερ*, que saint Polycarpe est livré au bûcher (*Mart. Pol.*, VIII, 2 et cf. *Harnack*, *Mission...*, I, 4^e éd., 1924, pp. 207-308).

déclarent dieux ceux qu'ils veulent, il faudrait qu'ils commencent par être dieux eux-mêmes. Mais il est vraiment admirable que, mourant comme des hommes, ils prouvent ainsi que le verdict qu'ils ont porté sur les êtres qu'ils divinisent, est un mensonge.

Vanité de l'apothéose.

(10) Cette habitude n'est pas récente, et n'a pas commencé avec le sénat romain, mais depuis longtemps elle était connue et pratiquée pour inventer les idoles. C'est ainsi que les dieux autrefois célébrés chez les Grecs, Zeus, Poseidon, Apollon, Héphaïstos, Hermès, et parmi les divinités féminines, Héra, Déméter, Athéna, Artémis, c'est Thésée, dont parle l'histoire grecque, qui a décidé et ordonné de les appeler dieux. Ceux qui ont donné ces ordres, quand ils meurent comme des hommes, on les pleure ; mais ceux qui ont été l'objet de ces ordres, on les adore comme des dieux. Quelle contradiction et quelle folie ! Ils connaissent celui qui a donné ces ordres, et ils honorent plus que lui ceux qui en ont été l'objet. Et plutôt au ciel que leur manie des idoles s'en tienne aux hommes, et qu'ils n'aient pas étendu aux femmes l'appellation de dieu ! Ainsi les femmes, qui n'est même pas sans danger d'appeler aux assemblées pour les faire délibérer sur les affaires publiques, reçoivent les honneurs divins du culte et de la vénération : par exemple, celles que Thésée a ordonné d'adorer, et dont j'ai parlé plus haut, chez les Égyptiens,

tiens, Isis, Coré, Néotéra¹, et chez d'autres Aphrodite. Quand aux autres, j'estime qu'il ne convient pas de donner même leurs noms, tellement ces noms sont ridicules.

Beaucoup de gens, non seulement autrefois, mais même de notre temps, avaient perdu des êtres chers, leurs frères, leurs parents, leurs épouses, beaucoup de femmes avaient perdu leur mari ; bien que la nature leur démontrât que c'étaient des hommes mortels, dans leur grand deuil cependant, ils les firent peindre et dressèrent leur image à qui ils offrirent des sacrifices ; puis ceux qui vécurent après, à cause de cette image et de l'habileté de l'artiste, les honorèrent comme des dieux, et c'étaient là un sentiment qui n'était pas naturel². Ceux que leurs parents avaient

1. Il s'agit ici sans doute, non pas de deux divinités distinctes, Coré (Perséphone), et une Néotéra par ailleurs inconnue, mais de deux personifications d'Isis. Isis, en effet, est appelée Coré et Néa dans la grande litanie isiaque de *Pap. Oxyr.*, 1380, ll. 72 et 105, 85 (*Oxyrynchus Papyri*, t. XI, pp. 192, 196, 197, 198). Identification d'Isis avec Perséphone (Praxidiké), *ibid.*, l. 50.

2. Cette explication était déjà celle du stoïcien Dion Chrysostome, de Pruse en Bithynie (fin du 1^{er} s., début du 2^e s. de notre ère), *Olympica*, 61 (p. 405, éd. Reiske), et du platonicien Maxime de Tyr (1^{er} s. de notre ère), *Philosophoumena*, 8 (p. 28 éd. Dubner : ὁπίσθι γινώσκοντες τὰ καὶ ἴδιόν ποιοῦντες ἀποθεῖναι). Elle rappelle l'histoire de l'origine de la sculpture, que l'on trouve rapportée par Pline (*Nat.*, XXXV, 12), et que reprend Athénagore (XVII, p. 108, éd. Barty). On retrouve une explication analogue dans la *Sagesse*, XIV, 15-16 (cf. Athanase, § 11), chez Minucius Felix (*Octavius*, XX, 5), Lactance (*Divin. Instil.*, I, 15, 3 ; II, 2, 7), etc. Ici encore, nous avons affaire à un thème traditionnel.

Nous savons d'ailleurs qu'à l'époque classique, il n'était pas rare d'élever des statues et de dresser des autels aux défunts que l'on divinisait par ce moyen. On sait par exemple que si Cicéron voulait faire un temple (*Janum*) de la tombe de sa fille Tullia, c'était pour réaliser l'apothéose de la défunte : « Fanum fieri volo, ... sepulcri similitudinem effugere volo, ... ut maxime assuequar ἀποθεῖναι » (*Ad Att.*, XII, 36 ; cf. 18, 19, 22-31). Lactance (*Divin. Instil.*, I, 15, 20) nous a conservé ces mots de l'orateur à sa fille : « Te omnium doctissimam adprobantibus diis immortalibus ipsis in eorum coelu locatam ad opinionem omnium mortalium locabo. » On cite aussi le cas, rapporté par

18. Athanase d'Alexandrie.

pleurés parce qu'ils n'étaient pas des dieux, — car
 24 a s'ils les avaient tenus pour des dieux, ils ne se seraient
 pas lamentés sur leur perte ; et précisément parce que
 loin de penser qu'ils fussent des dieux, ils les croyaient
 disparus à jamais, ils les faisaient représenter en image
 pour se consoler de leur perte en voyant l'apparence
 de cette image, — et cependant c'est à ceux-là que
 ces insensés adressent des prières comme à des dieux,
 et qu'ils rendent les honneurs dus au Dieu véritable ¹.
 Encore aujourd'hui, en Égypte, on célèbre par des
 mystères le deuil de la perte d'Osiris, d'Horus, de
 Typhon, et d'autres. A Dodone, les boucliers de
 bronze, et en Crète, les Corybantes sont la preuve
 que Zeus n'était pas un dieu, mais un homme, et
 encor né d'un père cannibale. Et l'admirable, c'est
 de voir celui qui passait pour si sage chez les Grecs,
 qui se glorifiait tant d'avoir médité sur Dieu, Platon,
 b s'en aller au Pirée avec Socrate, pour adorer une Arté-
 mis, œuvre de l'art d'un homme ² !

Polyenos, un mythographe du ve siècle, d'un Égyptien, nommé Syrophane, qui, ayant perdu prématurément son jeune fils, lui éleva dans sa maison une statue, dont il fit une idole, à qui toute la famille offrait des fleurs et de l'encens. « Fili sibi simulacrum in pedibus instituit, ... denique idolum est » (*Mythologia*, I, 1 ; cité par P. HANSEN, *Das Buch der Weisheit*, Münster, 1912, p. 274).

Cf. EUGÈNE A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 123, n. 2.

1. « Si vous croyez qu'ils sont des dieux, ne vous lamentez pas ni ne vous frappez la poitrine à leur propos ; mais si vous les pleurez, ne les considérez plus comme des dieux » (XÉNOPHANE, fr. 13 éd. Dieck, dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, II, 24, p. 69, Mondésert).

2. Cf. PLATON, *Rép.*, I, 327 a, qui d'ailleurs met en scène non point Platon et Socrate, mais Socrate et Glaucon. Il n'y a guère de doute que saint Athanase ne se réfère pas ici directement au texte de Platon, mais qu'il se contente de rappeler une anecdote connue, telle qu'avait pu la répéter par exemple un sophiste comme Maxime de Tyr (XI, 8, éd. Dubner).

Sur la réputation de Platon chez les chrétiens, v. par exemple CLÉM.

Le témoignage de l'Écriture.

(11) Toute cette folie des idoles, l'Écriture l'avait prédite autrefois, et depuis longtemps, quand elle disait : « L'idée de faire des idoles fut le principe de la fornication, et leur invention la perte de la vie. Il n'y en avait pas à l'origine, et il n'y en aura pas toujours. C'est par la vanité des hommes qu'elles sont entrées dans le monde, aussi leur fin prochaine a-t-elle été décidée. Un père accablé par une douleur prématurée a façonné l'image d'un enfant qui lui a été trop tôt enlevé, et cet être humain qui était mort, il l'honore comme s'il était vivant, et il a institué pour ses serviteurs des mystères et des initiations. Ensuite cette coutume impie, s'affermissant avec le temps, a été observée comme une loi. Sur l'ordre des tyrans on adora des statues ; ceux que les hommes ne pouvaient honorer en face, parce qu'ils habitaient trop loin, on se représentait leur lointaine figure, on se façonnait une image visible du roi vénéré, pour flatter avec empressement l'absent comme s'il eût été présent. Et pour l'extension de cette superstition, l'ambition de l'artiste y poussa ceux qui ne la connaissaient pas ; celui-ci en effet, voulant peut-être plaire au prince, s'efforça par son art de rendre au mieux la ressemblance ; et la foule, attirée par l'élégance de

D'ALEX., *Strom.*, I, VIII, 42 : ὁ φιλαλήθης Πλάτων, ὅσον θεωροῦμενος, II, p. 28 St. ; etc.

On peut rapprocher ici Plutarque (*De stoic. repugn.*, 6, 1034 b) : les stoïciens, après avoir proclamé qu'il ne faut pas édifier de temples aux dieux, se font initier aux mystères, et montent aux temples pour y sacrifier.

l'œuvre, regarda comme une divinité celui qui auparavant était honoré comme un homme. Et cela fut pour leur vie une embûche, que les hommes, asservis à l'infortune ou à la tyrannie, aient donné à la pierre ou au bois le nom incommunicable » (*Sag.*, XIV, 12-21)¹. C'est donc ainsi qu'au témoignage de l'Écriture a commencé et a été imaginée chez les hommes l'invention des idoles ; il est temps maintenant de t'en montrer la réfutation, moins en prenant des arguments au dehors qu'en les tirant de ce que pensent des idoles les païens eux-mêmes.

II. RÉFUTATION DE L'IDOLATRIE

Actions honteuses des dieux.

Et pour commencer par là, si l'on prend les actions de ceux qu'on appelle dieux, on trouvera que non seulement ils ne sont pas dieux, mais même qu'ils ont été les plus honteux des hommes. Ainsi par exemple on peut voir chez les poètes les amours de Zeus et ses débauches, ainsi on peut apprendre qu'il ravit Ganymède, et commet des adultères clandestins, qu'il craint et tremble que les murs de Troie ne tombent contre son gré. Ainsi on peut le voir affligé de la mort de son fils Sarpédon, voulant venir à son secours et ne le pouvant pas, et les autres soi-disant

1. *Sagesse*, XIV, 12-21. Cf. P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, Münster 1912, pp. 271-277.

dieux conspirant contre lui ; je veux dire Athéna, Héra et Poséidon, et une femme, Thétis, vient à son secours avec Égéon aux cent mains. On le voit vaincu par les plaisirs, se faisant l'esclave des femmes, et pour elles, se risquant à prendre les apparences d'animaux sans raison, quadrupèdes ou volatiles ; on le voit encore se cacher pour échapper aux machinations de son père, et Kronos enchaîné par lui, et Zeus à son tour mutilant son père¹. Vraiment est-il juste de le considérer comme Dieu, un être qui a commis de si grands crimes, et qui est accusé de choses que les lois communes des Romains n'autorisent pas même à ceux qui ne sont que des hommes².

(12) Comme ses crimes sont si nombreux, je n'en rappellerai que quelques-uns parmi beaucoup d'autres. En le voyant séduire criminellement Sémélé, Lédà, Alcène, Artémis, Létô, Maïa, Europe, Danaé, Antiope ; en voyant ses entreprises audacieuses à l'égard de sa propre sœur, qui fut à la fois sa sœur et sa femme, qui ne se moquerait de lui, et ne le condamnerait à mort ? Et non seulement il commit des adultères, mais il éleva au rang des dieux les enfants nés

1. On pourrait mettre une référence à Homère sous chacun des détails de cette énumération des crimes et des faiblesses de Zeus et des autres dieux ; mais le développement est classique. V. p. ex. Cic., *Nat. deor.*, II, 28, 70 : « superstitiones paene omnes ». On se reportera surtout à ATHÉNAGORE, *Suppl.*, XXI (éd. Bardy, pp. 117-123), THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A. Antol.*, I, 14, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, II, 32, 55 (éd. Mondésert, pp. 78-80). V. GEFFCKEN, *op. cit.*, pp. 202-205. On croira volontiers que l'érudition mythologique d'Athanase repose moins sur la lecture personnelle d'Homère ou des Tragiques que sur quelqu'un de ses prédécesseurs, ou sur un florilège tel qu'eux-mêmes déjà avaient pu en utiliser. V. encore TERT., *Apol.*, XIV ; MIN. FEL., *Oct.*, XXIV ; etc.

2. Voir par exemple la législation romaine sur la castration ; SÉCRÈNE, *Domilien*, VII ; DION CASSIUS, LXVII, 2 (Nerva) ; *Digeste*, XLVIII, 8, 4, 2.

de ses adultères, cherchant à voiler ses crimes sous l'apparence de cette divinisation : tels sont Dionysos, Héraclès, les Dioscures, Hermès, Persée, et Soteira ¹.

En voyant entre de soi-disant dieux une querelle implacable au sujet des Hellènes et des Troyens à Ilioupolis, qui ne condamnerait cette faiblesse qui, par jalousie, les fit exciter les hommes les uns contre les autres ? En voyant Arès et Aphrodite blessés par a Diomède, Héra blessée par Héraclès, ainsi que celui qu'on appelle le dieu des enfers, Aïdonée, et Dionysos blessé par Thésée, Athéna par Arcas, Héphaïstos jeté en bas du ciel et estropié, qui ne condamnerait leur nature, et ne se refuserait à dire qu'ils sont encore des dieux ? Et en apprenant qu'ils sont corruptibles et 28 a passibles, il estimerait qu'ils ne sont rien d'autre que des hommes, et des hommes faibles, et il admirerait ceux qui les ont blessés plus que les blessés eux-mêmes.

En voyant l'adultère d'Arès avec Aphrodite, et la ruse machinée par Héphaïstos contre les deux coupables, et les autres soi-disant dieux appelés par Héphaïstos pour voir cet adultère, et venant en effet, et regardant cette impudicité, qui ne rirait et ne

1. *Sôter*, *Sauveur*, était un titre donné couramment aux dieux : Apollon, Hermès (ESCHYLE, *Ag.*, 512, *Chœph.*, 2), Asklépios (DITT., *Syll.*, 1112, 1148), Isis et Sérapis (DITT., *O. G. I. S.*, 87), et aux souverains divinisés (Ptolémée I Sôter, etc.). Parmi les déesses on le voit donné (*Sôteira*) à Athéna (LYCURGUE, 150, 5), Artémis (Anthol., VI, 27), Déméter (ARISTOPH., *Gren.*, 378), Korè (PAUSANIAS, VIII, 31, 1 ; cf. 37, 9) ; Isis (C. I. G., 4930 b) (cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 2^e éd., 1921, pp. 241-242 ; E. B. ALLO, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, XV (1928), pp. 5-34). Puisqu'il s'agit ici de fils ou de filles de Zeus divinisés on pensera de préférence à Artémis. Et on remarquera aussi que la documentation d'Alluanaise repose sur les mythographes de l'époque classique, beaucoup plus que sur une connaissance directe du paganisme contemporain et de ses dieux sauveurs.

condamnerait cette vilaine aventure ? Qui ne rirait à voir Héraclès près d'Omphale s'enivrant et se livrant à une folle débauche ? Leurs actions voluptueuses et leurs amours absurdes, et les images des dieux en or et en argent, en bronze et en fer, en pierre et en bois, il n'est pas nécessaire de s'appliquer à les réfuter, b puisque ce sont des choses odieuses par elles-mêmes, et présentant d'elles-mêmes tous les caractères de l'erreur. Aussi on plaindrait surtout ceux qui s'y laissent tromper ¹. Ils haïssent l'adultère qui s'approche de leurs femmes, et ils divinisent ceux qui donnent des leçons d'adultère ; ils ne s'unissent pas à leurs sœurs, et ils adorent ceux qui le font ; ils confessent que la pédérastie est un mal, et ils rendent un culte à ceux qui en ont la réputation ; et ce que les lois n'autorisent même pas chez les hommes, ils ne rougissent pas de l'attribuer à ceux qu'ils appellent dieux ².

1. Sur la mythologie et ses fables ridicules ou honteuses, v. le stoïcien Balbus dans CICÉRON, *Nat. Deor.*, II, 28, 70 : « falsas opiniones erroneasque turbulentes et superstitiones poene amiles... omnia traducta ad similitudinem imbecillitatis humanae. Nam et perturbatis animis inducuntur : acceptimus enim deorum cupiditates, aegritudines, iracundias... haec et dicuntur et creduntur stultissime, et plena sunt futilitatis summaeque levitatis ».

2. Sans remonter jusqu'aux lois Julia ou Papia Poppaea de *adultæris et stupris*, ou à la loi *Scantinia* sur la pédérastie (Cic., *Fam.*, VIII, 12, 3 ; VIII, 14, 4 ; SUÉT., *Dom.*, 8 ; TERS., *De monog.*, 12 ; P. L. I, 947), ni aux lois de Tibère de *publiciæ pudicitia* (SCÉRON, 35), on pourrait rappeler la législation de Constantin sur le mariage (*Codex Théod.*, III, 16 ; IX, 7 ; *Codex Justinien*, IV, 39 ; V, 27).

Sur les crimes des dieux qui seraient punis de mort chez les hommes, v. HÉRACLÈTE, *Adop. hom.* (21, 23, 30, 39, 60), CICÉRON, *Nat. deor.*, III, 24, 64 : « Impiis fabulis », FUMIUS MATERNUS, *De errore profan. relig.*, XIII : « quicquid hodie severissimis romanis legibus vindicatur ».

Et sur les mauvais exemples donnés par les dieux d'Homère, voir par exemple XÉNOPHANE, fr. 7 ; LUCIEN, *Deor. conc.*, 8 ; SÉNÈQUE, *De Vita beata*, XXVI, 6 ; etc. (cf. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 545).

Vanité du culte des images¹.

c (13) Puis, quand ils adorent des idoles de pierre et de bois, ils ne voient pas que ce sont des matériaux analogues qu'ils foulent aux pieds et qu'ils brûlent, et dont ils prennent des morceaux pour les appeler dieux ; ce dont naguère encore ils faisaient usage, ils le sculptent, et dans leur folie ils le vénèrent ; ils ne voient pas et ne réfléchissent pas du tout qu'ils

1. Tout ce développement sur la vanité du culte des idoles, qu'Athanase au paragraphe suivant appuiera sur l'Écriture (*Ps.*, c. xv, 4-7, L. XV ; *Isaïe*, XLIV, 10-20 ; cf. encore *Jérémié*, X, 1-16 ; *Baruch*, VI ; et surtout *Sagesse*, XV, 7-13) se rattache étroitement à une polémique contre les idoles, dès longtemps traditionnelle dans le judaïsme (cf. par exemple *PHILON*, *De vita contempl.*, 7), et même dans le paganisme. Non seulement un satirique comme Lucien ironise sur les dieux en or ou en bronze, qui ne sont pas à l'abri des voleurs (*Jupp. cont.*, 8), sur les statues qui ont belle apparence, mais ne sont au dedans qu'un enchevêtrement de clous et de chevilles, où nichent les souris (*Jupp. trag.*, 7), où les araignées font leur toile (*Sonn.*, 24 ; et cf. *TERTULL.*, *Apol.*, XII, 7, MIN, *FELIX*, *Oel.*, XXII ; *CLÉM. ALEX.*, *Protr.*, IV, 51-52, pp. 103-105 Mondésert) ; — mais les philosophes, surtout les stoïciens, ont sévèrement jugé le culte des idoles. Plutarque (*Mor.*, 1034 b), et Clément d'Alexandrie (*Strom.*, V, XI, 76 ; II, p. 377 St.) nous ont conservé de formelles déclarations de Zénon sur les temples et sur les statues, œuvres de la main des artisans, indignes de la grandeur des dieux. Sénèque, en deux fragments conservés par saint Augustin (*De civ. Dei*, VI, 10 ; *P. L.*, XLI 190) et par Lactance (*Div. Inst.*, II, 2 ; *P. L.*, VI, 260-261), raille cette matière inerte et vile par laquelle les hommes prétendent représenter les dieux immortels, ces figures monstrueuses d'hommes ou d'animaux, ces images que l'on adore à genoux, auxquelles on immole des victimes et dont on méprise les auteurs (cf. Athanase, ci-dessous, p. 150).

La Nouvelle Académie trouvait à l'invention des idoles des raisons plus plausibles : « aut consilio quodam sapientium, quo facilius animos imperitorum et deorum cultum a vilitate praeritiae converterent, aut superstitione, ut essent simulacra que venerantes deos ipsos se adire crederent » (*Cic.*, *Nat. deor.*, I, 27, 77 ; 36, 101). Mais elle savait aussi railler les Jupiters barbues et les Minerves casquées. Voir encore Plutarque lui-même (*De Is. et Osir.*, 76, 382 b) : « ce n'est pas dans les couleurs, ni dans les formes, ni dans le poli d'une statue que réside la nature divine... ».

On le voit, l'apologétique chrétienne suit ici une voie tracée depuis longtemps, et ne fait que renforcer vigoureusement des arguments déjà traditionnels.

n'adorent que l'art du sculpteur. Car aussi longtemps que la pierre n'est pas polie et que la matière est brute, ils la foulent aux pieds, et s'en servent souvent pour leur usage, et pour le plus vil ; mais quand l'artiste lui a imposé la mesure de sa science, et a imprimé dans la matière la forme d'un homme ou d'une femme, alors ils remercient l'artiste, et désormais adorent ces statues comme des dieux, après les avoir achetées et payées au sculpteur. Souvent le statuaire lui-même, comme s'il oubliait ce qu'il a fait, adresse sa prière à ses propres œuvres, et ce que naguère il sculptait et taillait, après que son art l'a travaillé, il l'appelle dieu. Si ces statues sont dignes d'admiration, il faudrait reconnaître l'habileté de l'artiste, au lieu d'honorer les objets qu'il a façonnés¹. Car ce n'est pas la matière qui a orné et divinisé l'art, mais bien l'art la matière. Il serait donc beaucoup plus juste d'adorer l'artiste plutôt que ce qu'il a fait, puisqu'il existait avant les dieux nés de son art, et que ceux-ci sont nés comme il l'a voulu. Au contraire, repoussant ce qui serait juste, et négligeant l'artiste et sa science, ils adorent l'ouvrage de la science et de l'art. Et quand l'homme qui les a fabriqués meurt, ils honorent comme immortels les dieux qu'il a faits ; si ceux-ci pourtant n'étaient pas l'objet de soins journaliers, de leur nature ils disparaîtraient absolument avec le temps. Comment aussi ne pas les plaindre de ceci : ils voient clair, et ils adorent des

1. Sur l'artiste, plus digne d'admiration que son œuvre, cf. *PHILON*, *De decatogo*, 70-71, et *SÉNÈQUE*, dans *LACTANCE*, II, 2, 14 : « et cum haec (les idoles) tanto opere suspiciant, fabros qui illa fecere contemunt ». *THÉOPHILE*, *A. Aristol.*, II, 1.

idoles qui n'y voient pas ; ils entendent, et ils adressent leurs prières à des êtres qui n'entendent pas ; doués naturellement d'âme et de raison, ces hommes appellent dieux des êtres absolument immobiles et même inanimés ; et, chose admirable, ceux qu'ils tiennent sous bonne garde et en leur pouvoir, ils les servent comme des maîtres ¹. Et ne va pas penser qu'il y a ici de ma part sottise affirmation ou mensonge : leur croyance le montre à tous les yeux, et il est facile au premier venu de s'en apercevoir.

Témoignage de l'Écriture.

(14) Mais plus fort encore est le témoignage que nous donne à ce sujet la divine Écriture, qui depuis longtemps nous enseigne en ces termes : « Les idoles des gentils sont de l'argent et de l'or, ouvrage de la main des hommes. Elles ont des yeux et ne verront pas ; elles ont une bouche et ne parleront pas ; elles ont des oreilles et n'entendront pas ; elles ont des narines et ne sentiront pas ; elles ont des mains et ne toucheront pas ; elles ont des pieds et ne marcheront pas ; elles n'auront pas de voix dans leur gorge. Qu'ils leur ressemblent ceux qui les font » (*Ps. cxv. 4-7, LXX*). Et les reproches des prophètes ne leur manquent pas non plus, et l'Esprit aussi les réfute en ce point quand il dit : « Ils rougiront ceux qui fabriquent un dieu, et ceux qui sculptent de vaines idoles ; et tous ceux qui les ont faites dessècheront ; muets, tous les hommes

1. « Vous êtes assez insensés pour adorer des pierres que vous avez vous-mêmes travaillées » (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, X, 97, p. 157 *Mon-désert*).

se rassembleront et resteront ensemble, ils seront couverts de confusion et de honte ; car l'ouvrier a aiguisé son outil, il a travaillé avec la hache, et il a formé son œuvre avec une tarière, et il l'a dressée avec la force de son bras. Et il aura faim, et il sera sans force et il ne boira pas d'eau. L'ouvrier a choisi une pièce de bois, il l'a placée selon la mesure, il l'a disposée avec de la colle, et il l'a faite à la figure d'un homme et avec la beauté d'un homme, et il place dans sa maison ce morceau de bois qu'il a taillé dans un chêne qu'a fait pousser le Seigneur, et que la pluie a fait croître ; il sert à l'homme pour brûler, et il en prend pour se chauffer, et ils le font brûler pour cuire du pain. Ce ^{32 a} qui en reste, ils en font des dieux et ils les adorent, après en avoir brûlé la moitié. Avec une moitié il fait cuire sa viande, il mange et se rassasie. Et il se réchauffe en disant : c'est bon pour moi de me réchauffer et de voir la flamme. Ce qui en reste, il l'adore en disant : « Délivre-moi, car tu es mon Dieu. » Ils ne savent pas et ne comprennent pas, car leurs yeux ont été obscurcis pour ne pas voir et leur cœur pour ne pas comprendre. Il n'a pas réfléchi en son cœur, et il n'a pas réfléchi en son âme, et il n'a pas eu la sagesse de comprendre qu'il en a brûlé la moitié au feu, et qu'il a fait cuire son pain sur les charbons, qu'il a fait rôtir sa viande, et que du reste il a fait une abomination, et ils l'adorent. Sachez donc que leur cœur est ^b cendre, et qu'ils s'égarent, et que personne ne peut sauver leur âme. Voyez et ne dites pas que le mensonge est dans ma droite » (*Isaïe, XLIV, 10-20, d'après les LXX*).

Comment tout le monde ne les jugerait-il pas athées, eux dont la divine Écriture condamne l'impunité ? Et comment ne seraient-ils pas misérables, eux qui sont manifestement convaincus d'adorer au lieu de la vérité des êtres inanimés ? Quel espoir pour eux, et quel pardon peuvent-ils obtenir, eux qui mettent leur confiance dans des êtres privés de raison et de mouvement, et qui les honorent au lieu du vrai Dieu ?

Les idoles sont insensibles.

(15) Si encore l'artiste avait façonné des dieux sans forme ni figure ! Il serait moins évident que ces dieux sont privés de sensibilité. Ils auraient détourné l'esprit des simples et les auraient persuadés que les idoles sont douées de sentiments, s'ils ne leur avaient donné les organes des sens, des yeux, des oreilles, des mains, une bouche, incapables de se mouvoir pour user des sensations et pour appréhender les choses sensibles. Mais ils ont ces organes et ne les ont pas ; ils se tiennent debout et ne le font pas ; ils sont assis et ne le sont pas. Car ils n'en ont pas la puissance, mais restent tels que l'artiste les a voulus ; ils n'ont rien qui indique qu'ils soient des dieux, mais ils sont absolument inanimés, et ne tiennent leur apparence et leur existence que de l'art d'un homme.

Si encore les hérauts et les devins de ces faux dieux, — je veux dire les poètes et les historiens, — s'étaient contentés d'écrire qu'ils sont dieux, sans décrire aussi leurs actions, qui sont la preuve qu'ils ne sont pas des dieux et qu'ils ont une conduite honteuse. Ils

auraient pu, avec le seul nom de divinité dérober la vérité, ou plutôt écarter de la vérité la multitude. Mais maintenant qu'ils racontent les amours et les débauches de Zeus, la pédérastie des autres, leurs jalousies dans leur passion pour les femmes, leur crainte, leur lâcheté et tous leurs autres vices, ils ne font que démontrer qu'ils ne parlent pas de dieux, ni même de personnages respectables et qu'ils racontent des fables honteuses sans aucun rapport avec le bien.

(16) Mais peut-être les impies se retrancheront-ils derrière le caractère des poètes, en disant qu'il est propre aux poètes de façonner des personnages qui n'existent pas, et de raconter des mythes mensongers, pour le plaisir de leurs auditeurs ; et ils diront que ^{33 a} c'est pour cela que les poètes ont fait ces récits sur les dieux. Mais que ce soit là le plus vain de tous les prétextes, on le verra à l'opinion qu'ils ont eux-mêmes de leurs dieux et qu'ils en expriment. Car si ce que disent les poètes n'est que fiction mensongère, mensongers aussi sont les noms de dieux donnés à Zeus, à Kronos, à Héra, à Arès et aux autres. Peut-être aussi, comme ils le disent, ces noms eux-mêmes ont-ils été inventés, et il n'existe pas absolument de Zeus, ni de Kronos, ni d'Arès, ce sont les poètes qui inventèrent leur histoire pour séduire leurs auditeurs. Mais si les poètes inventent des êtres qui n'existent pas, pourquoi les honorer comme s'ils existaient ? Ou peut-être ils diront encore que ce ne sont pas les noms qui sont inventés, mais bien les récits mensongers de leurs actions. Mais ceci encore est une défense bien ^b fragile. Car s'ils mentent en inventant ces actions, ils

mentent aussi de toute façon en inventant les noms des personnages dont ils racontent les actions. Ou s'ils disent vrai à propos des noms, nécessairement ils disent vrai aussi à propos des actions. D'ailleurs ceux qui ont imaginé que ces êtres étaient des dieux, savent bien ce que doivent faire des dieux, et jamais ils n'auraient attribué à des dieux des notions humaines de même que personne n'attribuerait à l'eau l'action du feu : celui-ci brûle, celle-là au contraire est froide de nature. Si ces actions sont dignes des dieux, leurs auteurs seraient donc des dieux. Si l'adultère et tout ce que nous avons dit est le fait des hommes, et d'hommes qui ne sont pas vertueux, ceux qui font tout cela seraient des hommes et non des dieux. Car il faut que les actions correspondent aux natures, afin que l'effet témoigne de son auteur, et que la nature puisse faire connaître l'action. Par exemple celui qui disserte sur l'eau et le feu et décrit leurs effets, ne va pas dire que l'eau chauffe et que le feu rafraîchit ; ou celui qui parle du soleil et de la terre ne dira pas de la terre qu'elle éclaire ni du soleil qu'il y pousse des plantes et des fruits ; parler ainsi serait dépasser le comble de la folie. Ainsi les historiens qui ont parlé des dieux, et surtout le plus grand de tous les poètes, s'ils avaient su que Zeus et les autres étaient des dieux, ne leur auraient pas attribué des actions qui prouvent qu'ils ne sont pas des dieux, mais des hommes, et des hommes sans vertu¹. Ou

1. Sur les poètes, auteurs de fables mensongères, cf. par ex. PLATON, *Rép.*, III, 377 d, qui donne des exemples analogues à ceux que reprend ici Athanase ; cf. encore *Lois*, 886 c, 941 b.

bien, s'ils ont menti, comme le font les poètes et comme tu les en accuses faussement, pourquoi n'ont-ils pas menti aussi à propos de la vaillance des héros, et pourquoi n'ont-ils pas imaginé au lieu de la vaillance la faiblesse, au lieu de la faiblesse la vaillance ? Il fallait, comme ils l'ont fait pour Zeus et Héra, imaginer la lâcheté d'Achille, admirer la force de Thersite, accuser la simplicité d'Ulysse, inventer la folie de Nestor, raconter les actions efféminées de Diomède^{36 a} et d'Hector, les gestes virils d'Hécube. C'est en tout point, comme ils le disent eux-mêmes, que les poètes doivent inventer et mentir. Mais ils ont gardé la vérité quand il s'agissait des hommes, sans crainte de mentir au sujet des soi-disant dieux. On dira peut-être encore qu'ils mentent quand ils racontent leurs débauches, mais quand il les louent, quand ils disent que Zeus est le père des dieux, le dieu suprême, l'Olympien, qu'il règne dans les cieux, alors ils n'inventent pas, mais ils disent la vérité. Ce raisonnement, n'importe qui, et non pas moi seulement, pourrait le retourner contre eux, et encore une fois les précédentes démonstrations feront briller contre eux la vérité. Leurs actions prouvent que les dieux sont des hommes, et les éloges qu'on leur adresse sont au-dessus de la nature humaine ; mais ceci ne peut s'accorder avec^b cela ; car il n'appartient pas à des êtres célestes d'agir ainsi, et ceux qui agissent ainsi, il est impossible de penser qu'ils sont des dieux.

(17) Que nous reste-t-il donc à penser, sinon que les éloges que l'on adresse aux dieux sont des mensonges de complaisance, mais que les actions que l'on

rapporte d'eux sont vraies ? Et que tout cela soit vrai, on le jugera d'après la manière de faire habituelle. Personne n'ira faire l'éloge d'un homme et en même temps condamner sa conduite. Au contraire ceux dont les actions sont honteuses, on les comble d'éloges à cause du blâme qu'ils méritent, pour tromper les auditeurs par cet excès d'éloges et dissimuler leurs crimes. Par exemple, un orateur, se proposant de louer quelqu'un, et ne trouvant ni dans la conduite de son héros, ni dans les vertus de son âme un prétexte à louanges, cherchera à l'exalter autrement, et lui prêtera des mérites qui le dépassent. Ainsi les plus admirés des poètes grecs, offusqués par les actions honteuses de leurs soi-disant dieux leur ont donné des noms surhumains. Ils ne savaient pas que ces fictions surhumaines ne pouvaient pas voiler des actions trop humaines, mais qu'au contraire ces faiblesses démontraient que la notion de Dieu ne peut leur convenir. Quant à moi, je pense que c'est contre leur gré qu'ils ont raconté les actions et les passions des dieux. Ils s'étaient appliqués à attribuer le nom incommunicable de Dieu, comme dit l'Écriture (*Sag.*, XIV, 21), et les honneurs divins à des êtres qui n'étaient pas des dieux, mais des hommes mortels, audace immense et impie ; c'est pourquoi ils ont été malgré eux forcés par la vérité à étaler leurs passions ; ainsi les passions de ces faux dieux, exposées dans ces ouvrages, seraient pour la postérité la preuve qu'ils ne sont pas des dieux.

L'invention des arts n'est pas due aux dieux.

(18) Quelle réponse, quelle démonstration de leur divinité restera-t-il à leurs dévots adorateurs ? D'après ce que nous avons dit un peu plus haut, la raison a démontré que ce sont des hommes et des hommes peu honorables. Peut-être vont-ils se retourner d'un autre côté et s'exalter à la pensée des inventions utiles à la vie faite par ces dieux ; ils diront qu'on les tient pour des dieux parce qu'ils ont été utiles aux hommes. Ainsi, l'on dit que Zeus a exercé l'art du modelage, Poseidon l'art du pilotage, Héphaïstos la fonderie et Athéna le tissage ; Apollon la musique, Artémis la chasse, Héra l'art du vêtement, Déméter l'agriculture, et ainsi des autres, comme l'ont raconté d'eux les historiens¹. Mais ce n'est pas aux dieux seuls que les hommes doivent attribuer ces sciences et d'autres semblables, mais à la nature commune des hommes. Car c'est en regardant la nature que les hommes découvrent les arts, et on dit couramment que l'art est une imitation de la nature. Si donc les dieux sont devenus habiles dans les arts qu'ils ont exercés, il faut nécessairement les regarder non comme des dieux, mais comme des hommes. Ce n'est pas d'eux que viennent les arts, mais dans ces arts ils ont, eux aussi, imité la nature. Puisque les

1. « Les dieux ont vécu sur terre et c'est à cause des services qu'ils ont rendus aux hommes qu'ils en ont reçu honneur et gloire, tels furent Héraclès, Dionysos, Aristée et les autres ». Diodore de Sicile, dans Eusebe, *Præp. Evang.*, II, 2 ; *P. G.*, XXI, 116-117, résumant les doctrines d'Evhémère. Sur Zeus et Héraclès, « auxquels leur vertu a mérité de régner sur tout l'univers », voir encore DIONOË DE SICILE, I, XIII, XVII.

18. Athanase d'Alexandrie.

hommes, suivant la définition qu'on en donne, sont naturellement capables de recevoir la science¹, il n'y a rien d'étonnant si, grâce à leur intelligence humaine, regardant eux aussi leur nature et apprenant à la connaître, ils ont imaginé les arts. Ou bien si l'on dit que d'avoir découvert les arts les rend dignes d'être appelés dieux, il est temps d'appeler aussi dieux les inventeurs des autres arts, de la même façon que ceux-ci ont été jugés dignes de ce titre. Les Phéniciens ont inventé l'alphabet, Homère la poésie héroïque, Zénon d'Élée la dialectique, Corax de Syracuse la rhétorique. Aristée a appris à recueillir le produit des abeilles; Triptolème à semer le blé, Lycurgue de Sparte et Solon d'Athènes ont inventé les lois, et Palamède l'assemblage des lettres, les nombres, les mesures et les poids; et d'autres encore, au témoignage des historiens, ont enseigné diverses choses utiles à la vie des hommes. Si donc ce sont les sciences qui font les dieux, et que c'est à cause d'elles que l'on dresse des statues aux dieux, il faut nécessairement que ceux qui, après eux-là, ont découvert d'autres arts soient comme eux des dieux. Ou bien si on n'accorde pas à ceux-ci les honneurs divins, mais qu'on les reconnaisse comme des hommes, il s'ensuit que ni Zeus ni Héra ne doivent être appelés des dieux, mais que, il faut le croire, ils ont été des hommes, eux aussi, et d'autant plus qu'ils n'ont même pas été respectables. D'ailleurs leurs images sculptées prouvent qu'ils n'ont été que des hommes.

1. Définition de l'homme qui vient d'Aristote : ἀνθρώπου τῶν ζῴων ἐστὶν σαμῆς δεκτικόν. (*Top.*, V, 4, 5, etc., pp. 132 b, 1, 133 a, 20, 134 a, 17).

L'idolâtrie divinise les passions humaines.

(19) Quelle autre forme, en effet, les sculpteurs leur^{40 a} donnent-ils que celles d'hommes et de femmes, et même d'êtres bien inférieurs et sans raison, oiseaux de toute espèce, quadrupèdes domestiques et sauvages, reptiles, tout ce que portent la terre et toutes les eaux de la nature? Comme les hommes étaient tombés dans la folie des passions et des plaisirs, et qu'ils ne voyaient rien que plaisirs et désirs de la chair, et que leur pensée restait attachée à ces choses déraisonnables, ils se représentèrent aussi la divinité sous forme d'animaux sans raison, selon la variété de leurs passions, et s'en firent tout autant de dieux¹. C'est pourquoi il y a chez eux des images de quadrupèdes, de serpents et d'oiseaux, comme le dit l'interprète de la divine et véritable piété: « Ils se sont abandonnés à la vanité de leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s'est obscurci. Prétendant être sages,^b ils sont devenus fous, et ont changé la gloire du Dieu incorruptible contre l'image d'un homme corruptible, et d'oiseaux et de quadrupèdes et de reptiles: c'est pourquoi Dieu les a livrés aux passions d'infamie » (*Rom.*, I, 21-24).

Ainsi, comme je viens de le dire, ayant éprouvé dans leur âme les passions des plaisirs insensés, ils sont tombés jusqu'à se figurer ainsi les dieux; et

1. Eusèbe, *Præp. Evang.*, II, I (P. G., XXI, 101, ss.), citant Diodore de Sicile (I, LXXXVII), donne du culte des animaux une autre explication: les Égyptiens auraient divinisé les animaux qui leur étaient le plus utiles.

tombés à ce point, abandonnés désormais par Dieu, ils se roulent dans ces plaisirs, et représentent sous forme d'êtres sans raison Dieu le père du Verbe.

Objection : les idoles sont un moyen de communiquer avec la divinité.

Cette démonstration ne peut manquer de convaincre ceux que les Grecs appellent philosophes et savants, ils ne peuvent nier que ces dieux que l'on voit sont des images et des formes d'hommes et d'animaux sans raison. Mais pour se défendre, ils disent qu'il en va ainsi pour que par ces images la divinité leur réponde et leur apparaisse : car on ne peut connaître l'invisible autrement que par ces statues et ces rites. Et ceux qui sont encore plus philosophes et pensent dire des choses plus profondes, affirment que ces idoles ont été fabriquées et façonnées pour servir à invoquer et à faire apparaître des anges et des puissances divines, qui, apparaissant à travers elles, révèlent aux hommes la connaissance de Dieu ; ce sont comme des lettres pour les hommes qui en lisant peuvent connaître et saisir Dieu par l'apparition des anges divins qui se manifestent par ces signes. Voilà leur mythologie, car ce n'est pas de la théologie à Dieu ne plaise. Et si l'on examine avec attention ce raisonnement, on verra que leur opinion n'est pas du moins fautive que celles qui ont été exposées plus haut.

**L'idole est œuvre de l'art des hommes.
Comment Dieu pourrait-il se manifester par elle ?**

(20) On pourrait leur dire, en se présentant au jugement de la vérité : comment Dieu répond-il ou se fait-il connaître par ces idoles ? Est-ce par la matière qui les constitue, ou par la forme qui est en elles ? Si c'est par la matière, à quoi sert la forme, et pourquoi, avant que ces images ne soient façonnées, Dieu ne se manifeste-t-il pas simplement par n'importe quelle matière¹ ? C'est inutilement que l'on construit des temples pour y enfermer une pierre, un morceau de bois ou d'or, alors que toute la terre est remplie de ces substances. Mais si la cause de ces manifestations divines est la forme qui leur est donnée, à quoi sert la matière, l'or et le reste, et pourquoi Dieu ne se montre-t-il pas plutôt par les êtres naturels et vivants dont ces statues ont la forme ? Car pour la même raison on aurait meilleure opinion de Dieu s'il se manifestait par des êtres vivants et animés, doués ou non de raison, au lieu de se faire attendre dans des statues inanimées et immobiles. Et en ceci les païens commettent contre eux-mêmes la plus grande impiété. Car ils s'écartent avec horreur et dégoût des animaux réels, quadrupèdes, oiseaux et reptiles, à cause de leur cruauté ou de leur saleté, et cependant ils en divinisent les images, et en font des statues de pierre, b

1. Ces considérations sur la matière, *μάτη*, opposée à l'art du sculpteur, *τέχνη*, viennent d'Athénagore, *Supplique*, XV, Bardy, pp. 103-104), et Athanase semble être seul à les avoir reprises après lui (GEFFCKEN, *op. cit.*, p. 191).

de bois ou d'or. Mais il faudrait honorer les animaux eux-mêmes, plutôt que d'adorer leurs images.

Peut-être aussi n'est-ce rien de tout cela, ni la forme ni la matière, qui est cause de la présence de Dieu, mais l'art uni à la science suffit à évoquer le divin, puisqu'il est une imitation de la nature. Mais si c'est grâce à la science que le divin vient demeurer dans les statues, à quoi encore une fois sert la matière, puisque la science réside dans les hommes ? Et si en un mot c'est grâce à l'art que Dieu se manifeste et que pour cela on vénère comme des dieux les statues, il faudrait adorer et honorer les hommes qui sont les auteurs de cet art, et d'autant plus qu'ils sont doués de raison, et possèdent en eux-mêmes cette science.

Les anges non plus ne se manifestent pas par elles.

(21) A leur seconde réponse, plus profonde sans doute, on pourrait dire ceci avec assez de suite : si vous agissez ainsi, Grecs, non à cause de la manifestation de Dieu lui-même, mais à cause de la présence des anges dans les idoles, pourquoi donner aux statues par lesquelles vous invoquez ces puissances, plus de valeur qu'aux puissances mêmes que vous invoquez ? Si comme vous le dites, c'est en vue de saisir Dieu que vous sculptez ces images, en donnant aux sculptures elles-mêmes l'honneur et l'appellation de Dieu, vous faites un sacrilège. Car vous confessez que la puissance divine dépasse l'humble condition des statues, et que pour cela vous n'osez pas invoquer Dieu par elles, mais bien les puissances inférieures ; et vous

mêmes, négligeant celles-ci, vous donnez à de la pierre et à du bois le nom de celui dont vous craigniez la présence, vous les appelez dieux et vous les adorez, alors que ce sont des pierres et l'œuvre de l'art humain. Et si comme vous le dites faussement, ces images sont pour vous comme des lettres qui vous permettent de contempler Dieu, il n'est pas juste de donner plus d'honneur au signe qu'à la réalité signifiée¹. Si quelqu'un écrivait le nom du roi, ce n'est pas sans péril qu'il honorerait ces lettres plus que le roi lui-même : il serait puni de mort, car la lettre n'est^{44 a} que l'œuvre de la science du scribe. Ainsi vous-mêmes, si vous aviez le sain usage de votre raison, vous ne transféreriez pas à la matière le caractère de la divinité, et vous n'honoreriez pas la statue plus que l'homme qui l'a sculptée. Car si ces images sont comme des lettres qui désignent la présence de Dieu, elles sont, à ce titre, comme signes de Dieu, dignes d'être divinisées ; mais plus encore celui qui les a sculptées et modelées, je veux dire l'artiste ; c'est lui qu'il faudrait diviniser, comme étant plus puissant et plus divin que ces images, et d'autant plus que c'est à son gré qu'il les a taillées et façonnées. Si donc les lettres sont dignes d'admiration, celui qui les a écrites est encore plus admirable pour son art et pour la science de son esprit.

Ainsi donc s'il n'y a pas là raison de croire que ces b

1. Cf. Porphyre, dans Eusèbe, *Prép. Evang.*, III, 7 (180-181) : Les hommes ont exprimé en des images visibles les propriétés invisibles des dieux, à l'intention de ceux pour qui les statues sont comme des livres où ils ont appris à lire les enseignements qui concernent les dieux. V. encore MAXIME DE TYRE, VIII, 2 (v. ci-dessus, *Introd.*, p. 40, n. 1.

images sont des dieux, on pourra encore interroger les païens sur la folie des idoles, pour apprendre d'eux pourquoi ils leur ont donné cette forme.

Contradictions de l'idolâtrie et du polythéisme.

(22) Si donc la divinité a forme humaine, et que pour cela on donne aux idoles cette figure, pourquoi leur donner aussi figure d'êtres sans raison ? Et si sa figure est celle d'animaux sans raison, pourquoi leur donner aussi les traits d'animaux raisonnables ? Et si elle est les deux à la fois, et s'ils conçoivent Dieu comme formé de l'un et de l'autre et lui donnent la figure d'êtres sans raison et d'êtres raisonnables, pourquoi diviser ce qui est uni, et séparer l'image des animaux de celle des hommes, et ne pas toujours représenter Dieu sous cette forme hybride, comme sont les fictions de la fable, Scylla, Charybde, l'hippocentaure, et l'Anubis à tête de chien des Égyptiens ? Il faudrait donc les représenter uniquement avec cette double nature, ou bien s'ils n'ont qu'une forme, ne pas en figurer une autre à côté d'eux. De plus, si les dieux ont une nature masculine, pourquoi leur donner des traits féminins ? et si au contraire ils sont femmes, pourquoi mentir en leur donnant une apparence masculine ? et s'ils sont des deux sexes à la fois, il ne fallait pas les séparer mais les réunir, et en faire ce qu'on appelle des hermaphrodites ; ainsi cette superstition non seulement apparaîtrait impie et mensongère, mais encore ferait rire ceux qui les verraient. Et enfin, s'ils supposent à

Dieu une forme corporelle, au point de lui imaginer et de lui donner ventre, mains, pieds, et encore poitrine, et aussi les organes de la génération, voyez en quelle impiété ils sont tombés de penser cela de la divinité. Car s'il s'ensuit que Dieu doit pâtir tout ce qu'éprouve le corps, comme d'être coupé, divisé, et enfin de se corrompre entièrement. Or tout cela n'est pas propre à Dieu, mais plutôt aux corps qui sont sur terre ; car Dieu est incorporel, et incorruptible, et immortel, n'ayant besoin de rien pour quoi que ce soit ¹. Et ces idoles sont corruptibles, elles sont à l'image du corps, et ont besoin qu'on prenne soin d'elles, comme nous l'avons dit plus haut : souvent ^{45a} en effet nous voyons qu'on remplace celles qui tombent de vétusté, et celles que le temps, la pluie ou quelque animal ont endommagées, on les restaure. Et c'est sur cela qu'on pourrait condamner leur folie ; ceux dont ils sont les auteurs, ils les appellent dieux ; ceux qu'ils entourent de tous les soins de leur art pour qu'ils ne périssent pas, ils leur demandent le salut ; ceux dont ils n'ignorent pas qu'ils ont besoin de leur sollicitude, ils les prient de combler leur indigence ; ceux qu'ils enferment dans des niches, ils ne

1. Dieu est incorporel, incorruptible et immortel. Cette énumération des attributs divins est familière aux apologistes ; v. par ex., ARISTINE (I, 1 ss.), ARNÉASIORE (XXII, p. 134, Bardy, cf. VIII, p. 88-89), qui se réfère expressément aux stoïciens. On pourrait citer ici, d'après Gelfeken (*op. cit.*, p. 37), Diogène Laërce, VII, 70, 137, ou Plutarque (*De Stoic. repugn.*, 38, 1051 f.). On retrouverait de semblables expressions dans PULON, p. ex., *Leg. alleg.*, I, 51 (ἀγένετος, ἀβλαβός, ἀφθαρτός), et dans le platonisme du 1^{er} siècle, qui souligne ainsi le caractère négatif de notre connaissance de Dieu (ἀνώγειρος νοούσιν, xxi ἄφθαρτος πνεῦμα, xxi ἄσπατος ἐλλείπειν, MAXIME DE TYN, VIII, 10, p. 31 Dubn.). On retrouve des expressions analogues dans saint Paul (*Rom.*, I, 17, 23 ; *I Tim.*, I, 17) ; dans ce dernier exemple, il peut s'agir d'une réplique chrétienne aux titres donnés à l'empereur.

rougissent pas de les appeler maîtres du ciel et de la terre entière.

(23) Ce n'est pas seulement à cela que l'on pourra connaître leur impiété ; mais aussi au fait que leurs opinions au sujet des idoles elles-mêmes ne sont pas concordantes. Car si ce sont des dieux, comme ils le disent et l'enseignent, auquel de ces dieux faudra-t-il s'attacher, lequel d'entre eux faudra-t-il croire le plus puissant, pour adorer Dieu en toute assurance, ou, comme ils le disent, pour ne pas hésiter à reconnaître parmi eux la divinité ? Car ce ne sont pas les mêmes qui sont appelés dieux chez tous les peuples ; et autant il y a de nations, autant, ou presque, on imagine de dieux. Souvent une seule contrée ou une seule ville est divisée contre elle-même au sujet du culte des idoles. Les Phéniciens ne reconnaissent pas ceux que les Égyptiens appellent dieux, et les Égyptiens n'adorent pas les idoles des Phéniciens¹. Les Scythes n'admettent pas les dieux des Perses, ni les Perses ceux des Syriens. Les Pélasges condamnent les dieux des Thraces, les Thraces ne reconnaissent pas ceux des Thébains. Les Indiens diffèrent des Arabes à propos des idoles, les Arabes des Éthiopiens, et les Éthiopiens de ceux-là. Les Syriens n'admettent pas les dieux des Ciliciens, et les Cappadociens nomment d'autres dieux que ceux-là. Les Bithyniens s'en sont forgé d'autres et les Arméniens d'autres encore. Et qu'ai-je besoin de tant d'exemples ? Les

1. Sur la religion phénicienne, v. H. DOEBGENS, *Eusebius von Casarea als Darsteller der Phönizischen Religion* (Forschungen Ehrhard u. Kirsch, XII 5), Paderborn, 1915, pp. 91-93.

habitants des continents en adorent d'autres que ceux des îles, et ceux des îles en vénèrent d'autres que ceux des continents. Bref chaque ville et chaque bourg ignore les dieux de ses voisins et adore les siens, et pense qu'eux seuls sont dieux. Il n'y a pas à parler des abominations des Égyptiens : elles sont sous les yeux de tous¹ ; les villes ont des cultes opposés et en lutte les uns avec les autres, et chacun cherche toujours à vénérer un dieu opposé à celui du voisin². Le crocodile qui est adoré comme un dieu par les uns,

1. On pourrait être tenté de voir ici une allusion qui permettrait de situer l'ouvrage et l'auteur. Encore est-elle bien rapide et superficielle ; il était traditionnel de railler les cultes égyptiens, et n'importe quel polémiste aurait pu parler de la sorte. Il semble que les Égyptiens ne sont pas plus proches de saint Athanase que les Pélasges et les Thraces, et toute cette érudition est bien factice et purement verbale.

Sur le culte des animaux chez les Égyptiens, voir en premier lieu Hérodote, I, 15, qui est la source à laquelle tout le monde vient puiser. CICÉRON, *Nat. deor.*, III, 15, 39 : « omne fere genus bestiarum Aegyptii consecraverunt » (cf. I, 29, 81-82 ; III, 19, 47). PLUTARQUE, *Is. et Osir.*, 72-76 ; et chez les chrétiens, THÉOPHILE, I, 15 ; ATHÉNAGORE, I : « Les Égyptiens tiennent pour des dieux les chats, les crocodiles, les serpents, les aspies et les chiens » (Bardy, p. 72) ; ARISTIDE, X ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrept.*, II, 39 (Mondésert, p. 87), etc.

2. Sur l'opposition entre diverses localités au sujet de leurs dieux, voir JUVÉNAL, *Sat.*, XV, 27-32 ; PLUTARQUE, *Is. et Osir.*, 72 : « Cette superstition est prétexte à d'infinies querelles. Les uns et les autres honorent et adorent des animaux différents ; ... ils ne se rendent pas compte qu'ils se laissent entraîner à se faire la guerre par la haine réciproque de ces animaux ». Chez les chrétiens, voir par ex. JUSTIN, *Apol.*, I, XXXIV, I : « Partout on adore des arbres, des fleuves, des rats, des chats, des crocodiles, des animaux de toute espèce, et ce ne sont pas les mêmes qui sont adorés par tous : chacun a son dieu, et tous se traitent réciproquement d'impies parce qu'ils n'ont pas le même culte » (trad. Pantigny) ; v. encore CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, II, 39 (Mondésert, pp. 87-88). THÉODORE, *Græc. affect. cur.*, III ; *P. G.*, LXXXIII, 889.

Clément et Théodore auraient pu l'un et l'autre puiser à une source commune, analogue à celle de Strabon (XVII, 1, 40). Mais Gelfcken, qui suggère ce rapprochement (p. 75), fait bien de remarquer qu'il ne faut pas chercher en tout ceci l'influence directe de tel ou tel ouvrage. Ces idées avaient été si souvent ressuscitées qu'elles étaient devenues le bien commun de tous les polémistes.

est en horreur chez les gens d'à côté ; le lion qui est honoré comme un dieu chez d'autres, les gens de la ville voisine non seulement ne l'honorent pas, mais quand ils le trouvent, ils le tuent comme une bête
 48 a féroce. Les poissons à qui certains consacrent des autels ¹, d'autres les capturent pour s'en nourrir. De là viennent chez eux la guerre, la discorde, tous les prétextes de meurtre, et tous les plaisirs des passions. Et, chose admirable, les Pélasges qui, racontent les historiens, ont appris des Égyptiens les noms des dieux, ne reconnaissent pas les dieux des Égyptiens, mais en adorent d'autres. Enfin, chez tous les peuples qui ont cette folie de l'idolâtrie, diverses sont les opinions et les religions, et on ne trouve pas les mêmes chez tous. Et il est juste que cela leur arrive : ils se sont écartés de la contemplation du vrai Dieu, et ils sont tombés dans le culte de toutes sortes de dieux divers ; ils se sont éloignés de celui qui est véritablement le Verbe du Père, le Christ sauveur du monde, et il est juste que leur esprit s'égaré de tous côtés.
 b De même que ceux qui se sont éloignés du soleil et vivent dans les ténèbres, tournent en rond dans des chemins qui n'en sont pas ; ils ne voient pas ce qui est devant eux, et s'imaginent avoir devant eux ce qui n'y est pas, ils regardent et ne voient pas ; de même ceux qui se sont détournés de Dieu ont l'âme enténébrée et l'esprit égaré, et comme des gens ivres et des aveugles, ils imaginent des êtres qui n'existent pas.

1. Les Syriens rendaient un culte aux poissons : « Piscem Syri venerantur » (CIC., *Nat. deor.*, III, 15, 29 ; cf. LUCIEN, *De deo Syro*, 14), ainsi que les Égyptiens, au dire de Théophile (III, 15 ; cf. PLUT., *Is. et Osir.*, 7).

(24) Ceci encore n'est pas une preuve futile de leur réelle impiété. Puisque leurs dieux sont multiples et différents selon les villes et les régions, et que l'un cherche à détruire les dieux de l'autre, tous les dieux sont ainsi détruits par tous. En effet ceux qui chez les uns passent pour des dieux, sont immolés en victimes et répandus en libation à ceux que les autres appellent leurs dieux ; et à l'inverse les victimes des uns sont les dieux des autres. Ainsi les Égyptiens vénérent le bœuf, et Apis qui est un veau ¹ ; et ce sont ces animaux que les autres peuples immolent à Zeus. Car même s'ils n'immolent pas les animaux mêmes auxquels les autres dressent des autels, ils en immolent d'autres de même espèce et ce sont eux, semble-t-il, qu'ils offrent. Les Libyens ont pour dieu un bélier qu'ils appellent Ammon ; et cet animal chez d'autres peuples est égorgé en victime. Les Indiens honorent Dionysos, lui donnant symboliquement le nom du vin, et d'autres le versent en libation à leurs dieux. D'autres honorent les fleuves et les fontaines, et surtout les Égyptiens, qui ont un culte pour l'eau, et les appellent dieux ; et cependant d'autres peuples, et les Égyptiens eux-mêmes, qui rendent un culte à l'eau ², se servent de l'eau pour laver leurs souillures et celles des autres, et ce qui en reste, ils le jettent avec mépris.

Presque tout ce dont les Égyptiens ont fait des idoles, est immolé aux dieux des autres peuples, aussi

1. Sur le bœuf Apis, v. DIOD. DE SICILE, I, XXI, 10 ; LXXXIII, 1 ; PLUT., *Is. et Osir.*, 73 ; EUS., *Præp. Evang.*, III, XIII (P. G., XXI, 212), citant Porphyre.

2. Sur le culte de l'eau chez les Égyptiens, v. PLUT., *Is. et Osir.*, 5 ; FIRMICUS MATERNUS, *De err. prof. relig.*, II ; P. L., XII, 981-987.

les Égyptiens sont-ils de la part des autres un objet de mépris, parce qu'ils divinisent des êtres qui ne sont pas dieux, mais qui chez les autres et même chez eux servent de victimes et de sacrifices propitiatoires.

Les sacrifices humains.

(25) Et voici que certains se sont laissés entraîner à une telle impiété et à une telle folie qu'ils égorgent et offrent en sacrifice à leurs faux dieux des hommes eux-mêmes, dont ces dieux ne sont que l'image et l'apparence. Et ils ne voient pas, les misérables, que les victimes qu'ils égorgent ainsi sont le modèle et l'archétype des dieux qu'ils se fabriquent pour les adorer et auxquels ils offrent des hommes : en effet ils vont jusqu'à offrir à leurs dieux des êtres qui leur ressemblent, ou plutôt des êtres qui leur sont supérieurs ; car ce sont des êtres animés qu'ils immolent à leurs dieux inanimés, des êtres raisonnables à leurs idoles sans raison. Par exemple, ceux des Scythes qu'on appelle Tauriens, offrent en sacrifice à la déesse qu'ils appellent Vierge, les naufragés et tous les Grecs qu'ils peuvent capturer¹ ; ils vont jusqu'à cette im-

1. Les sacrifices humains en l'honneur d'Artémis Taurienne (*Taurica sacra*), qui avaient inspiré la tragédie d'Euripide que devait reprendre Goethe, sont un élément obligatoire de la polémique anti-polythéiste, tout comme les sacrifices à Jupiter Latialis (v. ci-dessous, 49 b). Voir par exemple, SEXTUS EMPERICUS, *Hypot.*, III, 268, et chez les chrétiens, ATHÉNAGORE, *Protr.*, XXVI (Bardy, p. 141), CLÉM. D'ALEXANDRIE, *Protr.*, III, 42 (Mondésert, p. 90), MINUCIUS FELIX, *Octav.*, XXX, 4 ; LACTANCE, *Div. Inst.*, I, 21, 2 ; EUSÈBE, *Præp. Evang.*, IV, 16, citant PORPHYRE, *De abstin.*, II.

Pas plus que les autres apologistes, Athanase ne semble se douter que ces rites cruels appartiennent à la légende, et que son temps ne les connaît plus. Tertullien (*Apolog.*, IX, 5) est ici plus avisé, qui n'y voit que des fables et des tragédies de théâtre (cf. aussi MINUCIUS FELIX, *Octav.*, XXX, 4).

piété à l'égard d'hommes de leur race, et font ainsi la preuve de la cruauté de leurs dieux : ceux que la Providence a sauvés du péril de la mer, ils les égorgent, se faisant ainsi les ennemis de la Providence, puisque leur sauvagerie rend inutiles ses bienfaits. D'autres peuples, quand ils reviennent de la guerre et ont remporté la victoire, distribuent leurs prisonniers par centaines et en choisissent un par centaine pour l'immoler à Arès. Ce ne sont pas seulement les Scythes qui par une cruauté naturelle aux barbares commettent ces horreurs, mais ces crimes sont le fait de la méchanceté des idoles et des démons. C'est ainsi qu'autrefois les Égyptiens sacrifiaient de telles victimes à Héra, que les Phéniciens et les Crétois cherchaient à apaiser Kronos par des sacrifices d'enfants. Et les anciens Romains honoraient Jupiter Latialis par des sacrifices humains¹ ; d'autres en faisaient d'autres, et tous ainsi souillaient leurs temples et se souillaient eux-mêmes. Ils se souillaient eux-mêmes en commettant ces meurtres, ils souillaient leurs temples par la fumée de ces sacrifices. Et de là des maux innombrables se répandirent parmi les hommes. Voyant que leurs divinités se plaisaient à ces rites, aussitôt ils imitèrent leurs dieux en commettant les mêmes crimes, pensant faire œuvre bonne en imitant ceux qu'ils croyaient des êtres supérieurs. Aussi les

1. Sur les victimes humaines immolées à Jupiter Latialis, voir par exemple PORPHYRE, *De abstin.*, II, 56 ; et chez les chrétiens, TATIEN, *Protr.*, XXIX ; TERTULLIEN, *Apolog.*, IX, 5 ; MINUCIUS FELIX, *Octav.*, XXX, 4 ; LACTANCE, *Inst. Div.*, I, XXI, 3.

Sur les sacrifices humains en général, v. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, III, 42-44 (Mondésert, pp. 92-94), EUSÈBE, *Præp. Evang.*, IV, xv ; P. G., XXI, 268-269.

hommes se laissèrent-ils aller à l'homicide, à l'infanticide et à toutes les débauches. Presque chaque ville est remplie de toutes sortes de débauches, à la ressemblance des mœurs de ses dieux, et personne n'est sage au regard des idoles, sinon celui qui en a reçu le témoignage de ses débauches.

Vices *Inf. mes.*

51 a (26) C'est ainsi qu'autrefois en Phénicie les femmes se prostituaient dans les temples, offrant aux dieux de ce pays les prémices du salaire de leur corps, et pensaient par cette prostitution apaiser leur déesse et la rendre favorable¹. Les hommes aussi, reniant leur sexe et ne voulant plus être des mâles, se changent en femmes comme si par là ils faisaient chose agréable et honorable à la Mère de ceux qu'ils appellent dieux². Tous vivent avec les êtres les plus vils, et rivalisent entre eux à qui sera pire, et comme l'a dit Paul, le saint ministre du Christ, « leurs femmes ont échangé l'usage naturel pour celui qui est contre nature. Les hommes pareillement, abandonnant l'usage naturel de la femme, ont brûlé de désir les uns pour les autres ; homme avec homme, ils ont pratiqué l'infamie » (*Rom.*, I, 26-27). Voilà ce qu'ils font, et d'autres

1. J. A. HILD, *Hierodotus*, dans DAUBENBERG-SAGLIO, III, 1, pp. 171-174 pour la Grèce et pour Rome. G. A. BARTON, *Hierodotus*, dans *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Hastings), VI, 672-676, pour les religions sémitiques et pour l'Égypte.

2. Sur l'homosexualité et la pédérastie, voir déjà chez les païens SÉNÈQUE dans *AUG.*, *Civ. Dei*, VI, 10 ; JUVÉNAL, *Sat.*, VI, 514 ; chez les chrétiens ATHÉNAGORE, XXXIV (Bardy), p. 163 ; CLÉMENT D'ALEX., *Péd.*, III, m, 21 (St. I, p. 248) ; TÉRT., *Apol.*, XVII, 5 ; MIN. FELIX, *Oct.*, XXIV ; LACTANCE, *Div. Inst.*, I, XXI, 16 ; etc.

choses du même genre, et par là ils reconnaissent et démontrent que leurs soi-disant dieux ont mené la même vie. C'est de Zeus qu'ils ont appris la pédérastie et l'adultère, d'Aphrodite la prostitution, de Rhéa l'impudicité¹, d'Arès les meurtres, et des autres d'autres crimes du même genre que les lois punissent et que tout homme sage évite. Ceux qui font cela sont-ils dignes d'être au rang des dieux, et ne faudrait-il pas plutôt, à cause de l'immoralité de leur conduite, les croire moins raisonnables que les animaux sans raison ? Et ceux qui les honorent, est-il juste de penser que ce sont des hommes, et ne faudrait-il pas plutôt les plaindre comme moins raisonnables que les animaux, moins sensés que les êtres inanimés ? Car s'ils avaient réfléchi à l'esprit qui est en eux², ils ne se seraient pas jetés tête baissée dans ces crimes et ils n'auraient pas nié le Dieu véritable, le Père du Christ.

Fausseté du culte des éléments.

(27) Peut-être ceux qui se sont élevés au-dessus de ces choses et qui sont saisis d'admiration devant

1. Le mythe de Rhéa et de ses amours avec Attis est particulièrement odieux aux apologistes, comme ses mystères obscènes et sanguinaires : v. ANISTIDE, XI (cf. GREFFIER, *op. cit.*, p. 82), JUSTIN, *Apol.*, I, XXVII, 4 ; THÉOPHILE, I, 1 ; III, 8 ; MIN. FELIX, *Octav.*, XXII, 4 ; etc. Sur les prostitutions sacrées et les abominations du culte d'Aphrodite, v. entre beaucoup d'autres, LUCIEN, *De dea Syria*, 6 ; FIRMICUS MATERNUS, X ; P. L., XII, 1065.

2. Littéralement, « l'esprit de leur âme », τῆς ἐνοουσίας ψυχῆς τῶν νοού. Suivant la trichotomie courante, Athanase distingue, au moins virtuellement, l'esprit, *νοῦς*, âme intellectuelle, de la *ψυχή*, *anima*, principe de la vie sensible (cf. ci-dessous, § 30, 61 a, p. 171, et V. A. J. FERRUGÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, Excursus B, p. 199, n. 2, etc.).

18. Athanase d'Alexandrie.

la création, confondus par ces raisonnements sur l'abomination des idoles, ne refuseront-ils pas eux-mêmes de reconnaître qu'il est facile à tous de les condamner et de les réfuter. Mais ils s'imaginent que leur opinion à eux est sûre et qu'on ne peut contester leur culte du monde et de ses éléments¹. Ils se vantent d'honorer et vénérer non des pierres et du bois, ni des images d'hommes et d'animaux, d'oiseaux, de serpents et de quadrupèdes, mais tout simplement le soleil² et la lune et tout le monde céleste, et encore la terre et toute la nature de l'humide. Ils affirment que personne ne peut démontrer que ces êtres ne sont pas par nature des dieux, puisqu'il est visible à tous qu'ils ne sont pas privés de vie ni de raison, 53 a mais qu'ils dépassent la nature humaine, puisqu'ils habitent les uns dans les cieux, les autres sur la terre. Il est donc juste que l'on regarde et que l'on examine cette opinion. Et certainement, la raison pourra trouver contre eux, dans ces éléments eux-mêmes, un argument sûr.

Avant donc de commencer notre examen et notre

1. Ce développement sur les éléments, dont l'indigence et l'instabilité devraient nous interdire d'en faire des dieux, appartient à la polémique traditionnelle. Geffcken (p. 51) a vu ici une source sceptique, anti-stoïcienne. Il renvoie à Sextus Empiricus, qui cite Carnéade (*Adv. Mathem.*, IX, 140-142) ; v. encore 146-147 : *ἔτιον ὅτι γε λέγουσιν τοὺς θεοὺς πλάστον ἑπιέργειν*, à Cicéron (*Nat. deor.*, III, 12, 31), à Philon (*De prov.*, I, 8, 13). Aristide avait déjà touché à ce thème (ch. III) ; Athénagore y était revenu longuement (XXII ; p. ex. : « qui donc regarderait comme des dieux des corps dont les changements matériels font des choses corruptibles ? » Bardy, p. 125). Philon avait aussi montré que les éléments ne peuvent être dieu, puisqu'ils sont corruptibles, ayant été créés (*De decal.*, 55 ss., cf. 58 : *γίνονται ἐκ στοιχείων ἀφύτων*).

2. Sur le culte du soleil, v. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, xv, 110 ; p. 487 St. ; ORIGÈNE, *In Job.*, II, 3, p. 56 Pr. La polémique d'Athanasius reste ici absolument étrangère au culte du *Sol ianctus*.

démonstration, il nous suffit presque de laisser la création elle-même crier contre eux, et montrer son créateur et son demiurge, Dieu, qui règne sur elle et sur l'univers, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Ces prétendus sages se détournent de lui pour adorer et diviniser la création qui est son œuvre, bien qu'elle-même adore et confesse le Seigneur qu'ils renient à cause d'elle. Ils restent ainsi bouche bée devant les éléments de la nature, et pensent que ce sont des dieux ; mais on pourrait aisément les confondre en leur montrant que ces éléments eux-mêmes ont besoin les uns des autres, et qu'ils font connaître et manifestent leur Seigneur et créateur, le Père du Verbe, par l'ordre absolu de leur obéissance envers lui ; comme le dit la Loi divine : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains » (*Ps.*, XVIII, 2). Ce témoignage n'est pas obscur, mais au contraire il est tout à fait lumineux pour tous ceux qui n'ont pas le regard de l'intelligence complètement émoussé.

Si l'on prend à part chacun des éléments de la création, et qu'on les examine séparément, par exemple le soleil isolément, et la lune à part, et encore la terre et l'eau, le chaud et le froid, le sec et l'humide, en les séparant de leur conjonction réciproque, pour les prendre à part et les considérer séparément, on trouvera qu'ils ne se suffisent absolument pas à eux-mêmes, mais que tous ont besoin de leur aide mutuelle, et qu'ils ne tiennent que par leur secours réciproque. Le soleil tourne avec tout le ciel, qui le contient, et il ne saurait exister en dehors de ce mouvement cir-

culaire ; la lune et les autres astres témoignent du secours qu'ils reçoivent du soleil ; il est visible que la terre ne peut sans les pluies porter des fruits ; et les pluies ne pourraient sans les nuages tomber sur la terre ; les nuées de leur côté ne pourraient sans l'air se former ni subsister. Quant à l'air, ce n'est pas par lui-même qu'il est chauffé, mais par l'éther ; et s'il est lumineux, c'est qu'il est éclairé par le soleil. Les sources et les fleuves ne se formeront jamais sans la terre ; et la terre ne s'appuie pas sur elle-même, mais repose sur les eaux, et elle est au centre du Tout qui l'entoure et auquel elle est liée de toutes parts. La mer et le

56 a grand océan extérieur qui entoure la terre sont mis en mouvement par les vents et se portent là où les pousse la force des vents. Et les vents eux-mêmes n'existent pas par eux-mêmes, mais, selon ceux qui en ont parlé, c'est l'embrassement et l'échauffement de l'air par l'éther qui les forme dans l'air lui-même et les fait souffler dans toutes les directions. Quant aux quatre éléments qui composent la nature des corps, je veux dire le chaud et le froid, le sec et l'humide, qui a l'esprit assez égaré pour ignorer que leur union les fait subsister, mais que, séparés et isolés, ils se détruisent l'un l'autre, selon la loi du plus fort ? Le chaud est détruit par la surabondance du froid, et le froid disparaît par la puissance du chaud ; le sec est pénétré par l'humidité, et celle-ci desséchée par celui-là.

b (28) Comment serait-il donc possible que ces êtres soient des dieux, puisqu'ils ont besoin d'une aide étrangère ? ou comment conviendrait-il de leur deman-

der quelque chose, quand eux-mêmes réclament les uns aux autres le secours qui leur est nécessaire ? Si l'on dit de Dieu qu'il n'a besoin de personne, mais qu'il se suffit à lui-même¹, qu'il est plein de lui-même, que tout subsiste en lui, et que c'est lui qui donne à tous les êtres l'existence, comment donc le soleil et la lune et les autres parties de la création, qui n'ont pas ces qualités, mais ont besoin de s'aider les unes les autres, comment pourrait-on les appeler dieux ?

Mais peut-être, devant une démonstration si évidente, accordera-t-on qu'isolés et pris à part, ces éléments sont indigents, cependant qu'en les réunissant tous ensemble, pour en faire comme un seul grand corps, on dira que ce tout est Dieu. Ce tout ainsi constitué n'aura plus aucun besoin du dehors, il se suffira à lui-même, et répondra à toutes ses nécessités ; ainsi parleront les pseudo-sages, pour se faire réfuter sur ce point aussi. Car le raisonnement suivant, non moins que le précédent, prouvera leur impiété et leur grande ignorance. Si en effet les parties séparées, une fois rassemblées, constituent le tout, et que le tout

1. Dieu n'a besoin de rien ni de personne et se suffit à lui-même ; cf. ci-dessus, § 22, 41 d. — et ci-dessous, § 28, 56 h, μηδενός ἐπιδεής. La notion était familière aux Grecs (*Euripide, Héraclès*, 1345 : θεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἐστὶ ὄντως θεός, ἢ αὐθενός), et les philosophes de toutes les écoles l'avaient soulignée avec force (θεῶν ἕδον εἶναι μηδενός δεῖσθαι, *Diogène le Cynique*, dans *DIOGÈNE LAËRCE*, VI, IX, 105). Comme on pouvait s'y attendre, les apologistes, les uns après les autres, le reprirent ; v. p. ex. *JUSTIN, Apol.*, I, 10 : « Nous savons que Dieu n'a pas besoin des dons matériels de l'homme, puisque nous voyons qu'il donne tout » (trad. Paulignoy, p. 17) ; *CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Profr.*, IV, 56 ; θεός δὲ ἄνευδεής (Mondésert, p. 111). On peut rappeler aussi les déclarations des Psaumes et des prophètes sur l'inutilité des sacrifices dont Dieu n'a aucun besoin (*Psa.*, XLIX (L), 12 ; *Is.*, I, 11, etc.).

soit composé des individus, le tout donc est composé de parties, et chacune est partie du tout. Or ceci est très éloigné de l'idée que nous avons de Dieu. Car Dieu est tout, et non parties, il n'est pas composé d'éléments différents, mais lui-même il est l'auteur de la constitution du tout. Voyez donc quelle impiété énoncent ceux qui parlent ainsi de Dieu. S'il est composé de parties, il est manifeste qu'il sera absolument dissemblable à lui-même, et trouvera son achèvement ^a dans ces parties dissemblables. S'il est le soleil, il n'est pas la lune ; s'il est la lune, il n'est pas la terre, il n'est pas la mer, et à prendre ainsi les parties les unes après les autres, on verra l'absurdité de leur ^{57 a} raisonnement. On pourrait d'ailleurs aussi s'en rendre compte à partir de notre corps humain. L'œil n'est pas l'oreille, l'oreille n'est pas la main, le ventre n'est pas la poitrine, et le cou n'est pas le pied ; mais chacun de ces membres a son activité propre, et ces parties différentes composent un seul corps ; elles sont ajustées ensemble selon l'utilité qu'elles peuvent avoir, mais se sépareront quand le temps sera venu, lorsque la nature qui les a rassemblées les séparera, selon l'ordre et la volonté de Dieu. De même (que Dieu pardonne à mes paroles !), s'ils réunissent les parties de la création en un seul corps qu'ils appellent Dieu, nécessairement ce Dieu sera dissemblable à lui-même, comme on l'a montré, et il se divisera, puisque les parties sont naturellement séparables.

^b (29) On pourrait aussi réfuter leur impiété par une autre voie, en considérant la vérité. S'il est vrai que

Dieu est par nature incorporel, invisible, impalpable ¹, comment imaginer Dieu comme un corps, et rendre le culte et l'honneur divin à des êtres qui apparaissent aux yeux et que l'on peut toucher de la main ? Et encore, s'il faut croire que Dieu est tout-puissant, qu'il n'est dominé par rien, mais qu'il domine toutes choses et les gouverne en maître, comment ceux qui divinisent la création ne voient-ils pas qu'elle ne répond pas à cette définition de Dieu ? Quand le soleil passe sous la terre, l'ombre de la terre empêche qu'on ne voie sa lumière. Pendant le jour le soleil obscurcit la lune par l'éclat de sa lumière. Bien souvent la grêle endommage les fruits de la terre, et le feu est éteint par l'afflux de l'eau. Le printemps pousse dehors l'hiver, et l'été ne laisse pas le printemps sortir de ses limites, et lui-même est empêché par l'automne de dépasser le temps qui lui est fixé. Mais si tous ces êtres étaient des dieux, ils ne devraient pas être dominés et cachés les uns par les autres, mais coexister toujours entre eux, et exercer ensemble des activités communes ; il faudrait que de jour et de nuit, le soleil, la lune et tout le chœur des astres aient une lumière égale, et que celle-ci luise pour tous, et que tous les êtres soient éclairés par eux. Il faudrait que l'été et l'hiver, le printemps et l'automne, subsistent ensemble immuablement ; il faudrait que la mer se mêle à l'eau des sources pour offrir aux hommes un même breuvage ; il faudrait que l'air soit tranquille et qu'en même temps, les vents soufflent ; il faudrait que le

1. Cf. ci-dessus, § 22, 44 d, p. 153 et n. 1.

a feu et l'eau offrent aux hommes les mêmes services. Car si ces éléments étaient des dieux comme on le dit, on ne devrait attendre d'eux aucun dommage, et leur action ne devrait être en rien nuisible, mais bien plutôt
 60 a utile. Mais si cela est impossible à cause de l'opposition qu'ils ont les uns avec les autres, comment peut-on appeler dieux des êtres opposés les uns aux autres, se faisant la guerre et incapables de subsister ensemble ? Comment peut-on leur rendre les honneurs divins ? Si leurs caractères ne s'accordent pas entre eux, comment pourraient-ils donner la paix à ceux qui la leur demandent, et être pour eux des artisans de concorde ? Certainement, ni le soleil, ni la lune, ni aucune partie de la création, ni encore moins les statues de bois, d'or ou d'autres matières, ni Zeus ni Apollon ni les autres, ne peuvent vraiment être des dieux, comme l'a démontré notre raisonnement : les uns ne sont que des parties de la création, les autres des êtres inanimés, les autres ne sont que des hommes mortels. C'est pourquoi en faire des dieux et leur rendre
 b un culte n'est pas œuvre de piété, mais entreprise d'athéisme et d'impiété absolue, et la preuve d'une profonde erreur quant à la connaissance de l'unique et seul vrai Dieu, je veux dire le Père du Christ.

Transition.

Après cette réfutation, et après avoir montré que l'idolâtrie des Grecs est toute remplie d'impiété, et ne s'est introduite dans la vie des hommes que pour leur perte et non pour leur bien, il reste désormais,

comme nous l'avons annoncé au début de ce discours, après avoir réfuté l'erreur, à montrer le chemin de la vérité et à contempler l'auteur et le démiurge de l'univers, le Verbe du Père, afin que par lui nous connaissions Dieu son Père, et que les Grecs sachent combien ils se sont séparés de la vérité.

DEUXIÈME PARTIE

CONNAISSANCE DU VRAI DIEU

I. CONNAISSANCE DE DIEU A PARTIR DE LA CONNAISSANCE DE L'ÂME

(30) Tout ce dont nous venons de parler, nous avons démontré que ce n'est pas autre chose que l'erreur introduite dans la vie ; mais le chemin de la vérité nous conduira au Dieu qui existe réellement. Et pour connaître ce chemin et le saisir exactement, nous n'avons pas besoin d'autre chose que de nous-mêmes ; et si Dieu est au-dessus de tout, le chemin qui conduit à lui n'est pas loin ni hors de nous, mais il est en nous, et il est possible de trouver en nous son point de départ, comme Moïse l'enseignait quand il disait : « La parole de la foi est au dedans de ton cœur » (*Deut.*, XXX, 14 ; cf. *Rom.*, X, 8). Ce que le Sauveur aussi a indiqué et confirmé en disant : « Le royaume de Dieu est au dedans de vous » (*Luc*, XVII, 21). Puisque nous avons en nous la foi et le royaume de Dieu, nous pourrions facilement contempler et nous représenter le roi de l'univers, le Verbe sauveur du Père. Et que les Grecs idolâtres ne cherchent pas des prétextes, et que nul ne se trompe sottement comme

s'il n'avait pas cette route, et trouvait en cela prétexte à son impiété. Tous nous sommes entrés sur cette route et nous la tenons, bien que tous ne veuillent pas y marcher, mais préfèrent en sortir pour marcher à côté, à cause des plaisirs de la vie qui les attirent au dehors. Et si on demande quelle est cette route, je dis que c'est notre âme et l'esprit qui est en elle¹. Car c'est lui seul qui peut contempler Dieu et s'en faire une idée.

Existence de l'âme raisonnable.

Toutefois, comme ils ont nié Dieu, les impies refuseront peut-être aussi de reconnaître l'âme, et cette affirmation serait plus vraisemblable que toute autre. Car c'est ne pas avoir d'intelligence que nier Dieu l'auteur et le créateur de l'intelligence. Ainsi, que chaque homme ait une âme et une âme raisonnable, il est nécessaire, à cause des simples, de le montrer en peu de mots, et d'autant plus que quelques hérétiques le nient également, s'imaginant que l'homme n'est pas autre chose que l'apparence visible de son corps. Cette démonstration faite, ils pourront trouver par eux-mêmes une réfutation plus évidente de l'idolâtrie.

L'activité de l'âme est indépendante des sens.

(31) Un premier signe, et qui n'est pas sans importance, que l'âme humaine est raisonnable, c'est

1. ψυχῆς et νοῦς. V. ci-dessus, § 26, 52 d, p. 161 et n. 2.

sa différence d'avec les animaux sans raison. Si on a l'habitude de les appeler ainsi, c'est que le genre humain est doué de raison. Voicj encore un argument qui n'est pas sans valeur : seul l'homme peut raisonner sur ce qui est en dehors de lui, et réfléchir sur des objets absents, et revenir sur son raisonnement, et juger et choisir ce qui lui paraît le mieux raisonné. Les animaux sans raison ne voient que ce qui est devant eux, et ne recherchent que ce qu'ils ont sous les yeux, même si cela doit leur nuire. L'homme ne recherche pas ce qu'il voit, mais raisonne et juge ce que voient ses yeux ; aussi souvent son élan est-il retenu par le raisonnement. Il raisonne et revient sur son raisonnement, et chacun s'aperçoit, s'il aime la vérité, que comparé aux sensations corporelles, l'esprit humain est tout autre chose. C'est pourquoi étant autre, il se fait le juge de ces sensations elles-mêmes ; et ce que ces sensations perçoivent, il le juge aussi, il se le rappelle, et montre aux sens ce qui est le meilleur. L'œil ne peut que voir, l'oreille entendre, la bouche goûter, le nez percevoir les odeurs, les mains toucher. Mais ce qu'il faut voir et entendre, ce qu'il faut toucher, et goûter et sentir, ce n'est plus aux sensations de le discerner, mais à l'âme et à l'esprit qui est en elle. Sans doute, la main peut saisir un glaive, et la bouche goûter du poison, mais elles ne savent pas que cela peut leur nuire, si l'esprit ne le discerne pas. Et pour le faire voir par une image, tout cela ressemble à une lyre, bien accordée, et à un musicien qui s'en servirait avec art. Les cordes de la lyre ont chacune leur son propre, l'une grave, l'autre aigu,

l'autre moyen, l'autre suraigu, une autre encore... Leur harmonie ne peut être discernée, ni leur accord perçu, que par l'artiste. L'harmonie n'apparaît et l'accord n'est juste que quand celui qui tient la lyre frappe les cordes et touche chacune d'elles comme il convient. De même, les sensations corporelles sont accordées comme une lyre : quand l'esprit les connaît et les dirige, alors l'âme discerne et sait tout ce qu'elle fait. Cela seul est propre à l'homme, et c'est là la rationalité de l'âme humaine, qui la distingue des êtres sans raison, et montre que vraiment elle est autre chose que ce qui est visible dans le corps. Ainsi bien souvent, quand le corps est sur terre, l'esprit se représente et contemple ce qui est dans les cieus ; souvent, quand son corps est paisible, calme et endormi, l'homme s'agite intérieurement et contemple en dormant ce qui est en dehors de lui, s'en va parcourir des régions éloignées, rencontre ses amis, et souvent devine et connaît d'avance ce qu'il fera dans la journée. Qu'est-ce tout cela sinon l'âme raisonnable, grâce à laquelle l'homme raisonne et conçoit ce qui est au-dessus de lui ?

(32) Ceci encore pourrait être un argument rigoureux pour tous ceux qui se laissent aller impudemment à déraisonner. Comment, puisque le corps est naturellement mortel, l'homme raisonne-t-il sur l'immortalité, et désire-t-il souvent la mort pour la vertu ? Ou encore, comment, puisque le corps est éphémère, l'homme se représente-t-il les réalités éternelles au point de mépriser les choses présentes, et de tourner son désir vers les autres ? Le corps ne saurait de lui-

même raisonner ainsi sur lui-même, ni sur ce qui est extérieur à lui : il est mortel et éphémère ; il faut donc nécessairement qu'il y ait autre chose qui raisonne sur ce qui est opposé au corps et contraire à sa nature. Qu'est cela encore une fois, sinon l'âme raisonnable et immortelle ? Et elle n'est pas extérieure au corps, mais lui est intérieure, — comme le musicien qui avec sa lyre fait entendre les meilleurs sons. Comment encore, l'œil étant naturellement fait pour voir et l'oreille pour entendre, se détournent-ils de ceci et préfèrent-ils cela ? Qu'est-ce qui détourne l'œil de voir ? ou qui empêche l'oreille d'entendre, alors qu'elle est faite naturellement pour entendre ? Et le goût, naturellement fait pour goûter, qu'est-ce qui souvent l'arrête dans son élan naturel ? la main, 65 a naturellement faite pour agir, qui l'empêche de toucher tel objet ? L'odorat, fait pour sentir les odeurs, qui le détourne de les percevoir ? Qui agit ainsi à l'encontre des propriétés naturelles des corps ? Comment le corps se laisse-t-il détourner de sa nature, et conduire par les avis d'un autre, et diriger par un signe de lui ? Tout cela montre que seule l'âme raisonnable mène le corps. Le corps n'est point fait pour se mouvoir lui-même, mais il se laisse conduire et mener par un autre, comme le cheval ne s'attelle pas lui-même, mais se laisse diriger par celui qui l'a maîtrisé. Aussi y a-t-il des lois chez les hommes, pour leur faire faire le bien et éviter le mal ; mais les êtres sans raison ne peuvent ni raisonner ni discerner le mal, puisqu'ils sont étrangers à la rationalité et à la réflexion raisonnable. Ainsi les hommes possèdent

une âme raisonnable ; je pense l'avoir montré par ce qui vient d'être dit. b

Immortalité de l'âme.

(33) Que l'âme soit aussi immortelle, l'enseignement ecclésiastique ne peut l'ignorer, pour trouver là un argument capable de réfuter l'idolâtrie ¹. On parviendra de plus près à cette notion, si l'on part de la connaissance du corps et de sa différence d'avec l'âme. Si notre raisonnement a montré qu'elle est autre que le corps, et si le corps est naturellement mortel, il s'ensuit nécessairement que l'âme est immortelle, puisqu'elle est différente du corps. De plus, si, comme nous l'avons montré, c'est l'âme qui meut le corps, sans être elle-même mue par d'autres, il s'ensuit que l'âme se meut elle-même, et qu'après que le corps a été mis en terre, elle se meut encore par elle-même ². Car ce n'est pas l'âme qui meurt, mais c'est quand elle se sépare de lui que meurt le corps. Si donc elle était mue par le corps, il s'ensuivrait que, le moteur s'éloignant, elle mourrait ; mais si c'est l'âme qui meut le corps, à plus forte raison elle se meut elle-même. Et si elle se meut elle-même,

1. Irénée (V, VII, 1 ; P. G., VII, 1139) démontre lui aussi que la ψυχή et le πνεῦμα sont immortels parce qu'incorporels.

2. L'âme se meut elle-même, et donc est immortelle : argument platonicien (*Phèdre*, 245 e-e : τὸ γὰρ ἀτοκόντων θάνατον ; *Lois*, X, 896 a), qui était passé dans le domaine public de la philosophie. Cicéron (*Tusc.*, I, 23, 52) avait traduit le passage du *Phèdre* que nous venons de rappeler. C'est à ce fonds commun qu'Athanase a emprunté ce raisonnement, sans qu'il faille supposer chez lui une connaissance personnelle de Platon. V. Introduction, p. 46, n. 1.

nécessairement elle vit après la mort du corps. Car le mouvement de l'âme n'est pas autre chose que sa vie, de même aussi que nous disons que le corps vit quand il est en mouvement, et que c'est la mort pour lui quand il cesse de se mouvoir. On verra cela encore plus clairement à partir de l'activité de l'âme dans le corps. Quand l'âme est venue dans le corps et lui est enchaînée, elle n'est pas resserrée et mesurée par la petitesse du corps, mais bien souvent, alors que celui-ci est couché dans son lit, immobile, et comme endormi dans la mort, l'âme, selon sa propre vertu, est éveillée, et s'élève au-dessus de la nature du corps¹; comme si elle s'en allait loin de lui, bien que restant dans le corps, elle se représente et contemple des êtres supra-terrestres : souvent même elle rencontre ceux qui sont au-dessus des corps terrestres, les saints et les anges, et s'en va vers eux, se confiant dans la pureté de l'esprit. Comment donc, à plus forte raison, détachée du corps quand le voudra Dieu qui l'avait liée à lui, n'aura-t-elle pas une connaissance plus claire de l'immortalité ? Si quand elle était liée au corps, elle vivait une vie étrangère au corps, à plus forte raison, après la mort du corps, elle vivra et ne cessera de vivre, parce que Dieu l'a ainsi créée par son Verbe, notre Seigneur Jésus-Christ. C'est pourquoi elle pense et réfléchit aux choses immortelles et éternelles, puisqu'elle aussi est éternelle. De même que le corps étant mortel, ses sens contemplent des choses mortelles, ainsi l'âme qui contemple des réalités immor-

1. Cf. AUSTRIUM, *Des songes*, I, pp. 458-459.

telles et raisonne sur elles, doit-elle nécessairement être immortelle et vivre éternellement. Les pensées et considérations sur l'immortalité ne la quittent jamais, mais demeurent en elle comme un foyer qui assure^b l'immortalité. C'est pourquoi elle a la pensée de la contemplation de Dieu, et devient à elle-même sa propre voie ; ce n'est pas du dehors, mais d'elle-même qu'elle reçoit la connaissance et la compréhension du Dieu Verbe.

L'idolâtrie est la conséquence de la négation de l'âme spirituelle.

Nécessité d'une purification pour monter à Dieu.

(34) Nous affirmons donc ce que nous avons déjà dit plus haut : de même que les païens ont renié Dieu et qu'ils adorent des êtres inanimés, de même, pensant qu'ils n'ont pas une âme raisonnable, ils trouvent là le châtement de leur folie, et se mettent au nombre des animaux sans raison. Aussi, comme s'ils n'avaient pas d'âme, ils mettent leur religion dans des choses inanimées, et par là ils sont dignes de compassion, et ont besoin qu'on les conduise par la main. Si au contraire ils pensent qu'ils ont une âme, et font grand cas de leur raison, et en cela ils font bien, pourquoi, comme s'ils n'avaient pas d'âme, osent-ils agir contre^c la raison, et penser ce qu'il ne faut pas penser, et se mettre eux-mêmes au-dessus de la divinité ? car ayant une âme immortelle et invisible, ils se figurent que Dieu est à l'image des êtres visibles et mortels. Et

18. Athanase d'Alexandrie.

pourquoi, après s'être éloignés de Dieu, ne retournent-ils pas à lui ? Car de même que par la pensée ils se sont détournés de Dieu et se sont fait des dieux du néant, ils peuvent par l'esprit qui est en leur âme monter vers Dieu et se retourner de nouveau vers lui. Ils peuvent le faire, s'ils déposent les souillures des passions dont ils étaient revêtus¹, et s'ils se purifient assez pour se débarrasser de tout ce qui s'était ajouté d'étranger à leur âme, et la montrent seule telle qu'elle a été faite, pour pouvoir ainsi contempler en elle le Verbe du Père, d'après lequel ils ont été faits au commencement. Car elle a été faite à l'image de Dieu et créée à sa ressemblance, comme le montre la divine Écriture parlant au nom de Dieu : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (Gen., I, 26). Aussi quand l'âme se débarrasse de toute la souillure du péché répandue sur elle, et ne garde dans toute sa pureté que la ressemblance de l'image, à juste titre, quand cette image est illuminée, elle y contemple comme dans un miroir le Verbe, image du 69 a Dieu Père², et en lui contemple le Père dont le Sauveur est l'image.

1. Le péché est une souillure ; par lui l'âme se recouvre d'éléments sensibles, qui cachent et défigurent en elle l'image de Dieu. Déjà la faute originelle avait recouvert Adam et Ève de « vêtements de peaux » (cf. Gen., II, 21), où depuis Philon et Origène (Sel. in Gen., P. G., XI, 101) la tradition voyait le symbole de la nature sensible. Le progrès moral est une purification du sensible. Sur le développement ultérieur de cette interprétation, v. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, pp. 52-53.

2. Cf. I Cor., IV, 4 ; Col., I, 15. Sur la contemplation de Dieu « dans un miroir », cf. ἐν καθάρτη, voir par exemple PHILON, *Leg. Alleg.*, III, 101 surtout II Cor., III, 18 (cf. I Cor., XIII, 12).

II. CONNAISSANCE DE DIEU A PARTIR DE LA CONTEMPLATION DU MONDE

Mais si l'âme ne se suffit pas à elle-même pour parvenir à cet enseignement, à cause de ce qui du dehors trouble l'esprit et l'empêche de voir ce qui est le meilleur, il est encore possible d'arriver, à partir des choses visibles, à la connaissance de Dieu : la création, par son ordre et son harmonie, comme par une écriture, fait connaître et proclame son maître et son créateur.

La création fait connaître Dieu :

(35) En effet, Dieu qui est bon et ami des hommes¹, et qui a souci des âmes qu'il a créées, étant par nature invisible et incompréhensible, existant au delà de toute essence créée², et voyant que pour cela le genre humain ne réussirait pas à le connaître puisque b les créatures viennent du néant, et que Lui est l'incréé, Dieu donc, à cause de cela, ordonna et disposa par son Verbe la créature, de façon que, s'il est invisible par nature, les hommes pussent au moins le connaître par ses œuvres. C'est à ses œuvres en effet

1. Dieu est « ami des hommes », *philanthrope*. Cette épithète, attribuée par Platon aux dieux (à Èrès dans le discours d'Aristophane, *Banquet*, 189 d ; Lois, IV, 713 d), était familière aux stoïciens (MUSONIUS, *De comm. not.* 32, 1075 e, p. 90, 12 ; PLUTARQUE, *Numa*, IV, 62 b ; *Moral.*, 402 a) ; le livre de la Sagesse en fait un attribut de la Sagesse divine (I, 6 ; VII, 23 ; cf. XI, 26, θεοποτα φιλοφύλαξε. Cf. encore Tit., III, 4. Il semble que c'est de la Sagesse que s'inspire notre passage ; cf. ci-dessous, § 41, 81 d, p. 193. On remarquera que la même expression se retrouve dans l'*Anaphore* de Sérapion (XIII, 1 Funck), V. encore ci-dessous, *Sur l'Incarnation du Verbe*, § 3, 101 a, p. 213.

2. V. ci-dessus, § 2, 5 e, p. 112 ; § 22, 44 d, p. 153.

que bien souvent on connaît l'artiste, même quand on ne le voit pas ; on raconte du sculpteur Phidias : ses productions, par l'harmonie et la perfection des parties, révélaient Phidias à ceux qui les voyaient, bien qu'il ne fût pas là¹. Ainsi faut-il à partir de l'ordre du monde, reconnaître Dieu, son auteur et son créateur, bien qu'on ne puisse le contempler des yeux du corps. Car Dieu n'a pas abusé de sa nature invisible ; qu'on n'aille pas lui faire ce reproche, et il n'est pas resté absolument inaccessible aux hommes ; mais, comme je viens de le dire, il a ordonné la création de façon que, naturellement invisible, on pût cependant le connaître à ses œuvres. Et je ne dis pas cela de moi-même, mais je l'ai appris des théologiens, comme Paul qui écrit aux Romains : « Depuis la création du monde ses attributs invisibles se font connaître à la pensée par ses œuvres » (*Rom.*, I, 20)². Et il disait en pleine assurance aux Lycaoniens : « Nous aussi, nous sommes des hommes sujets aux mêmes passions que vous ; nous vous annonçons qu'il vous faut quitter ces vanités pour vous tourner vers le Dieu vivant, qui a fait le ciel et la terre et la mer, et tout ce qu'ils renferment ; dans les générations

1. Saint Athanase avait pu lire sur Phidias les renseignements recueillis par Athénagore (*Suppl.*, XVII, Bardy p. 109) ou par Clément (*Protr.*, IV, 47 Mondésert, p. 98).

2. Cette démonstration de l'existence de Dieu à partir de l'ordre et de la beauté du monde se développe chez nos apologistes en des formules et selon des thèmes hérités du stoïcisme courant : la citation de l'*Épître aux Romains* nous rappelle que nous sommes cependant dans un climat chrétien. On peut citer encore saint Clément de Rome, *Ep. aux Cor.*, XXXIII, 3, etc., ou des éléments stoïciens se combinent aussi avec les données de l'*Écriture* (V. G. BARDY, *Expressions stoïciennes dans la 1^{re} Clementis*, *Rech. de Sc. Rel.* XIII (1922), pp. 73-85).

passées il a laissé les nations suivre leur voie. Et cependant il n'a pas laissé de se rendre témoignage à lui-même par ses bienfaits, nous donnant du haut du ciel les pluies et les saisons fertiles, rassasiant nos cœurs de nourriture et de joie » (*Act.*, XIV, 14-16).

Le mouvement du ciel.

Qui donc, voyant le cercle du ciel, et la course du soleil et de la lune, les positions des autres astres, et leurs révolutions, contraires et dissemblables, mais dans cette dissemblance même gardant en tout un ordre identique, qui donc ne penserait que ces astres ne se sont pas faits eux-mêmes, mais que c'est un autre qui les a créés et ordonnés¹ ? Qui donc, voyant le soleil se lever chaque jour, la lune briller pendant la nuit, décroître, puis être pleine, immuablement, selon un nombre de jours toujours égal, et parmi les astres, les uns courir de côté et d'autre, et croiser leur course de façon variée, les autres garder un mouvement immuable, qui donc ne penserait qu'il y a nécessairement un créateur qui les ordonne ?

L'harmonie des éléments.

(36) Qui donc, à voir des êtres de nature opposée s'unir et garder entre eux l'harmonie et la concorde,

1. ἴ) διακοσμήτων αὐτά. L'ordre du monde, διακόσμησις, révélateur de la Sagesse et de la toute-puissance du Créateur, est un thème stoïcien (DION. LAERT., VII, 70, 137 ; SEXT. EMP., *Adv. Math.*, IX, 75 ; MARC-AURÈLE, IX, 1 ; XII, 5 ; CIC., *Nat. deor.*, II, 5, 15 (Cicéron nous). Athanase le rencontre aussi dans PHILON, p. ex., *De opif. mundi*, 40-45, 53, etc.

Sur le mouvement des astres, voir p. ex., CIC., *Nat. deor.*, II, 19, 49-50.

à voir par exemple le feu se mêler au froid et le sec à l'humide, et cela sans lutter entre eux, mais pour produire un seul corps comme s'il n'y avait qu'un seul principe, qui ne se dirait qu'il y a en dehors d'eux quelqu'un qui rassemble ces éléments ? Qui donc, à voir l'hiver céder la place au printemps, le printemps à l'été, l'été à l'automne, et comment ces saisons sont de nature opposée : l'une glace, l'autre brûle, l'une croît, l'autre encore décroît ; et toutes cependant rendent aux hommes des services égaux et sans danger ; qui ne se dirait qu'il y a quelqu'un qui leur est supérieur, pour leur donner cette utilité et les gouverner toutes, bien qu'étant invisible ? A voir les nuages portés dans l'air, et le poids des eaux enchaîné dans les nuées, qui ne concevrait l'idée de celui qui les a ainsi enchaînés et leur a ordonné d'exister ? Ou encore, à voir la terre, qui naturellement est plus lourde, cependant posée sur les eaux, et demeurant immobile sur cet élément naturellement mobile, qui ne penserait qu'il y a un Dieu pour la créer et la disposer ainsi ? A voir la terre porter des fruits en son temps, la pluie tomber du ciel, les fleuves couler, les sources jaillir, les animaux naître d'êtres différents, et tout cela se produire non pas toujours, mais à des époques déterminées ; — bref, considérant que ces éléments dissemblables et opposés aboutissent à un ordre égal et identique, qui ne penserait qu'il y a une puissance unique et stable, qui a tout ordonné et dirigé à son gré ? Car d'eux-mêmes ces éléments ne pourraient subsister ensemble, ni même apparaître, à cause de leurs natures opposées. Car l'eau est par nature

pesante et s'écoule vers le bas, tandis que les nuages sont légers et subtils, et se portent en haut ; et cependant, nous voyons que l'eau qui est plus lourde, est portée par les nuages. Et par ailleurs, la terre est ce qu'il y a de plus lourd, et l'eau de son côté est plus légère qu'elle ; et pourtant, le plus lourd est supporté par le plus léger, et la terre ne s'enfonce pas, mais reste immobile. Le mâle n'est pas la même chose que la femelle, et pourtant ils s'unissent, et tous deux ^{73 a} donnent naissance à un être vivant qui leur est semblable. En résumé, le froid est contraire au chaud, et l'humide lutte contre le sec ; cependant quand ils se réunissent, ils ne se querellent pas entre eux, mais leur accord produit un seul corps, et donne naissance à tous les êtres.

(37) Ces êtres naturellement opposés et en lutte ne se seraient jamais assemblés, s'il n'y avait pour les lier les uns aux autres un être supérieur à eux, un Seigneur à qui les éléments eux-mêmes cèdent et obéissent, comme des esclaves soumis à leur maître. En effet, ils ne regardent pas à leur propre nature individuelle pour lutter et se livrer entre eux bataille, mais ils connaissent le Seigneur qui les a assemblés et vivent dans l'accord réciproque ; par nature ils sont opposés, mais par la volonté de celui qui les gouverne, ^b ils lient amitié. Car si cette union ne se produisait pas sur l'ordre d'un être supérieur, comment auraient pu se mêler et s'assembler le lourd et le léger, le sec et l'humide, le circulaire et le rectiligne, le feu et le froid, la mer et la terre, le soleil et la lune, les astres et le ciel, l'air et les nuages, alors que la nature de

chacun de ces éléments est différente de l'autre ? Il devrait y avoir grande discorde entre eux, puisque l'un brûle et l'autre refroidit, que le lourd tire en bas et le léger au contraire en haut, que le soleil éclaire et l'air obscurcit. Les astres aussi seraient en révolte les uns contre les autres, puisqu'ils ont leur position les uns en haut, les autres en bas ; la nuit ne céderait pas son tour au jour, mais garderait sa place en luttant et en disputant contre lui. Dans ces conditions on ne verrait plus ordre et beauté, mais désordre ; aucun ordre, mais confusion ; aucune cohérence, mais incohérence universelle ; aucune mesure, mais partout la démesure. Ces luttes et ces guerres réciproques détruiraient l'univers, ou bien le plus fort seul apparaîtrait. Et cela encore montrerait un désordre universel. Car resté seul et privé du service des autres, l'élément le plus fort détruirait l'harmonie de l'univers, de même que si le pied restait seul, ou la main, le corps ne garderait pas son intégrité. Que serait le monde, si seul le soleil brillait, si seule la lune accomplissait ses révolutions, si la nuit existait seule, ou si toujours il faisait jour ? Quelle harmonie y aurait-il, si le ciel existait seul sans les astres, ou les astres sans le ciel ? Quelle utilité, si la mer existait seule, ou si la terre était seule, sans les eaux, ou sans les autres parties de la création ? Comment l'homme ou simplement un être vivant pourrait-il apparaître sur la terre, si les éléments étaient ainsi en lutte, et qu'un seul l'emportât, sans pouvoir suffire à constituer des corps ? Aucun être en effet ne pourrait être constitué par le seul chaud, ou le froid, ou l'humide, ou le sec

tout serait confusion et désordre. Et même l'élément qui paraîtrait l'emporter ne pourrait pas subsister sans le secours des autres ; car c'est par là que maintenant de fait il subsiste.

L'ordre du monde prouve l'existence d'un Dieu unique.

(38) Mais puisque ce n'est pas le désordre que l'on voit dans l'univers, mais l'ordre, non pas la démesure, non pas l'inharmonie, mais le cosmos, et l'assemblage harmonieux du cosmos, il est nécessaire de réfléchir et de se faire une idée de ce Maître qui a rassemblé et resserré tous ces éléments, et produit entre eux l'harmonie. Bien qu'il soit invisible aux yeux, il est possible, à partir de l'ordre et de l'harmonie des éléments contraires, de concevoir le chef, l'ordonnateur et le roi de tous les êtres¹. Dans une ville, composée d'habitants nombreux et différents, petits et grands, riches et pauvres, jeunes et vieux, hommes et femmes, si nous voyons une administration ordonnée, et les habitants, différents cependant, vivre entre eux dans la concorde : les riches ne sont pas contre les pauvres, ni les grands contre les petits, ni les jeunes contre les vieux, mais tous vivent pacifiquement dans l'égalité des droits ; si nous voyons cela, nous comprendrons nécessairement que la pré-

1. Cf. par exemple, Cic., *Nat. deor.*, II, 6, 17 (le stoïcien Balbus) : « Si tu vois une belle et grande maison, rien ne pourra te faire penser, même si tu n'en vois pas le maître, qu'elle a été construite pour les rats et les belettes ; de même, tout l'ordre du monde, toute la variété et la beauté des lieux, toute la grandeur et l'immensité de la terre et de la mer, ne sont pas ta demeure, mais celle des dieux immortels ; penser le contraire serait folie. »

sence d'un chef préside à l'harmonie, même si nous ne le voyons pas. Car le désordre est signe de l'absence d'autorité, mais l'ordre fait connaître le chef. Et de même, voyant dans un corps l'accord des membres entre eux, et que l'œil n'est pas en guerre contre l'ouïe, et que la main ne dispute pas avec le pied, mais que chacun exerce sans dispute ses fonctions propres, nous en concluons qu'il y a dans le corps une âme qui commande aux membres, même si nous ne la voyons pas. Ainsi, l'ordre et l'harmonie de l'univers font nécessairement concevoir un Dieu qui commande à toutes choses, et un Dieu unique et non multiple. Car la disposition même de cet ordre, et l'harmonieuse concorde de l'univers montre l'existence du Logos qui le commande et le dirige, et non de plusieurs mais d'un seul. Car s'ils étaient plusieurs à commander à la création, un si bel ordre ne saurait se conserver dans l'univers ; au contraire, tout serait en désordre, à cause de cette pluralité de chefs, chacun tirant toutes choses à lui et luttant contre les autres. Comme nous disions que le polythéisme serait l'athéisme, de même il est inévitable que la multiplicité des chefs soit l'anarchie. Chacun cherchant à ruiner l'autorité de l'autre, il ne subsisterait plus de chef, et ce serait l'anarchie universelle¹. Là où il n'y a pas de chef, c'est le désordre absolu. Et d'autre

1. Saint Athanase avait peut-être présent à l'esprit le vers de l'*Iliade*, B, 204 : la multitude des chefs n'est pas bonne, qu'il n'y ait qu'un chef, qu'un roi :

οὐκ ἀγαθὴ πολυκιστράνη, εἰς κείρανος ἔστω,
εἰς βασιλεύς.

Cf. ARISTOTE, *Polit.*, IV, 4, 27.

part l'ordre et la concorde qui règnent entre des êtres nombreux et divers révèlent un chef unique. Si quelqu'un entend de loin le son d'une lyre qui a plusieurs^{77 a} cordes différentes, et s'il admire l'harmonie de leur symphonie, entendant que la grave n'est pas seule à produire le son, ni l'aiguë ou la moyenne, mais que toutes résonnent ensemble selon la même mesure, il réfléchira que ce n'est pas la lyre qui se meut elle-même, et qu'il n'y a pas plusieurs musiciens à la toucher, mais qu'il n'y en a qu'un seul, même s'il reste invisible, dont l'art adapte le son de chaque corde à l'harmonie de l'ensemble. De même, puisque l'ordre du cosmos entier est parfaitement harmonieux, que les êtres d'en haut ne se disputent pas avec ceux d'en bas, ni ceux d'en bas avec ceux d'en haut, mais que tous ensemble ils réalisent un ordre unique, il faut par conséquent penser qu'il n'y a qu'un chef et roi de toute la création, et non plusieurs, qui éclaire tout^b de sa lumière, et meut toutes choses¹.

(39) Il ne faut pas non plus imaginer plusieurs auteurs et créateurs du monde, mais selon l'exacte piété et la vérité il convient de croire que le démiurge de cette création est unique ; et cela, la création elle-même le montre clairement. Un signe sûr que le créateur de l'univers est unique, c'est que le monde n'est pas multiple, mais un. Car il faudrait, s'il y

1. Athénagore (VIII, Bardy, pp. 88-89) avait établi l'unicité de Dieu sur d'autres raisons, inspirées des thèmes stoïciens sur l'incorporéité de Dieu (GIEFFCKEN, *op. cit.*, pp. 177-179). Le développement de saint Athanase, fondé sur la considération de l'ordre du cosmos, se rapproche aussi de thèmes stoïciens (DIOG. LAERT., VII, 147 (Zénon) ; CIC., *Nat. deor.*, II, 29, 73 et suiv.). Sur l'instrument et l'artiste, v. PULMON, *Q. rer. divin. her.*, I, 510 ; Q. *Deus sit immutabilis*, I, 276 ; *De spec. leg.*, II, 343.

avait plusieurs dieux, que les mondes fussent multiples et divers. Il ne convenait, ni qu'il y eût plusieurs dieux à organiser le monde, ni que ce monde unique fût l'œuvre de plusieurs ; car des absurdités s'ensuivraient. Et d'abord, si ce monde unique avait été produit par plusieurs, ce serait faiblesse de ses auteurs, puisque cette œuvre unique aurait été accomplie par plusieurs, et ce ne serait pas un signe négligeable de l'insuffisance de leur science à chacun pour achever l'œuvre. Car si un seul suffisait, il n'y en aurait pas plusieurs pour suppléer mutuellement à leurs insuffisances. Et dire qu'il y a en Dieu quelque insuffisance, non seulement c'est impie, mais cela dépasse tous les crimes. En effet, chez les hommes, un artiste ne passe pas pour parfait, mais pour médiocre, s'il ne peut tout seul achever son œuvre, mais ne peut le faire qu'avec l'aide de plusieurs autres. Si chacun était capable d'accomplir l'œuvre totale, mais que tous n'y travaillaient que pour participer à l'œuvre commune, il serait ridicule de travailler ainsi pour sa gloire et pour ne pas être soupçonné d'impuissance ; car il serait tout à fait absurde de parler de gloriole chez les dieux. Ensuite, si chacun était par lui-même capable de créer l'univers, à quel bon le travail de plusieurs, puisqu'un seul suffirait pour le tout ? Par ailleurs, il paraîtrait impie et absurde que l'œuvre fût une, et que les ouvriers fussent divers et multiples, puisque la raison naturelle prouve que l'un et le parfait sont supérieurs au multiple.

Il faut savoir aussi que si le monde avait été fait par plusieurs, il aurait des mouvements divers et

dissemblables ; car regardant vers chacun de ses auteurs, il aurait aussi des mouvements en sens divers. En cette diversité, comme on l'a déjà dit, on retrouverait le désordre et la confusion générale. Car un navire qui est piloté par plusieurs ne voguera pas dans la droite direction s'il n'y a pas un seul pilote pour saisir la barre ¹ ; une lyre touchée par plusieurs ne rendra pas un son harmonieux s'il n'y a pas un seul artiste pour en jouer. Ainsi donc, puisque la création est une, et que le cosmos est un, et que l'ordre qui y règne est un, il faut supposer qu'il n'y a qu'un seul Seigneur qui en est le roi et le démiurge. C'est pour la même raison que le démiurge lui-même n'a créé qu'un monde unique, pour que l'assemblage de mondes multiples ne fasse pas penser à de multiples démiurges ; au contraire l'unité de l'œuvre fera croire à l'unité de l'ouvrier. Mais s'il n'y a qu'un seul démiurge, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait qu'un seul cosmos ; car Dieu aurait pu faire d'autres mondes. Mais puisque le monde qu'il a créé est unique, il est nécessaire de croire que son créateur est unique.

Le Verbe dans la création.

(40) Mais quel est-il donc, ce créateur ? Cela aussi il est tout à fait nécessaire de le montrer et de le dire, car en se laissant tromper à son propos par l'ignorance, on pourrait supposer que c'est un autre, et retomber dans une impiété pareille à la précédente. Je pense

¹. Comparaison classique chez les stoïciens ; cf. ATHÉNAGORE, *Suppl.*, XXII ; Bardy, p. 128, n. 3.

cependant que personne n'hésite à ce sujet. Si notre discours a montré que les dieux dont parlent les poètes ne sont pas des dieux, s'il a convaincu d'erreurs ceux qui divinisent la création, et si, d'une façon générale, il a démontré que l'idolâtrie des gentils n'est qu'impiété et irréligion, il est nécessaire, puisque ces faux dieux ont été renversés, que la religion véritable soit chez nous, et que le Dieu que nous adorons et prêchons soit le seul vrai Dieu, le Seigneur de la création et le Démiurge de toute substance. Qui est-il, celui-là, sinon le très saint, celui qui est au-dessus de toute substance créée, le Père du Christ, qui, comme un excellent pilote, par sa propre Sagesse et son propre Verbe, le Christ, notre Seigneur et notre Sauveur, gouverne et ordonne l'univers pour notre salut, et agit comme il lui semble bon ? Et ce monde est très bon en effet, tel qu'il a été fait et que nous le voyons, parce que Dieu le veut ainsi : personne ne pourrait en douter. Si la création se mouvait sans raison, et que l'univers fût emporté au hasard, on pourrait justement mettre en doute nos affirmations ; mais puisque le monde a été produit avec raison, sagesse et science, et qu'il a été orné de toute beauté, il faut que celui qui y préside et l'a organisé ne soit autre que le Verbe de Dieu.

81 a Et je ne parle pas de ce verbe qui a été mêlé à chacune des créatures et qui est inné en elles, que certains appellent couramment le verbe séminal, inanimé, incapable de raisonner ou de penser, agissant uniquement grâce à un art qui lui est extrinsèque et avec la science de celui qui l'a inséré dans la créa-

ture¹. Je n'entends pas non plus ce verbe des êtres raisonnables, composé de syllabes, et qui se fait entendre dans l'air. Mais je parle du Verbe lui-même², du Dieu bon de l'univers, Dieu lui-même vivant et agissant ; il diffère des êtres produits et de toute la création, il est le seul et propre Verbe du Père bon ; c'est lui qui a organisé cet univers et l'éclaire par sa providence. Étant le Verbe bon, c'est lui qui a disposé l'ordre de toutes choses, qui a adapté les contraires aux contraires, en formant une harmonie unique. C'est lui qui, puissance de Dieu et sagesse de Dieu (cf. *I Cor.*, I, 24), fait tourner le ciel, suspend la terre, et, sans qu'elle repose sur rien, la maintient par sa propre volonté. Par la lumière qu'il reçoit de lui, le soleil éclaire la terre, et la lune reçoit la mesure de sa lumière. Par lui, l'eau est suspendue dans les nuages, les pluies arrosent la terre, la mer garde ses limites, la terre se couvre d'une chevelure verdoyante

1. Athanase distingue intentionnellement le *Logos*, qu'il voit présent à tout l'univers qu'il a créé, du *Logos* séminal des stoïciens, parcelle du *Logos* universel, immanent aux créatures, et source en elles de toute vérité (DION. LAERT., VII, 148 (Zénon) ; PLUT., *Moral.*, 637 a ; MARC-AUR., IV, 14, 21 ; VII, 10, etc.). Athanase aurait pu y trouver des allusions dans saint Justin, II, *Apol.*, VIII, 3, 5.

2. *Ἀπόλογος*. Le mot vient d'Origène, qui l'emploie volontiers ; ainsi que d'autres composés analogues : *In Joh.*, II, 3, p. 55 Pr ; *C. Cels.*, III, 41, p. 237 Koet. : ὁ ἀπόλογος ἐστὶ καὶ ἡ αὐτοσφραγὶς καὶ ἡ ἀποδείκξιόννη. *Mart.*, X, p. 10 Koet. D'après le *C. Cels.*, II, 31, p. 158 Koet., Celse en railait l'usage chez les chrétiens.

Comme Origène, Athanase distingue le Verbe de Dieu de la parole humaine : ... οὕτως ὁ ἀπόλογος πρὸς ἐν ἑκάστῳ λόγῳ (*In Joh.*, II, 3, p. 55 Pr.) ; et il semble faire allusion ici à la thèse de certains écrivains chrétiens du II^e siècle (par exemple THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autol.*, II, 22), qui distinguaient, à l'imitation de la psychologie stoïcienne, le Verbe immanent à la pensée du Père (*λόγος ἐνδεδιέμετος*) et le Verbe proféré au dehors (*λόγος προερέμετος*), qui ne serait apparu qu'au moment de la création du monde. Cf. ci-dessous, § 41, 81 c.

de plantes de toutes sortes¹. Et si quelque infidèle mettait en doute ces affirmations, se demandant même si le Verbe de Dieu existe, il serait fou celui-là de douter du Verbe de Dieu ; et cependant ce qu'il voit lui démontre que tout subsiste par le Verbe et la Sagesse de Dieu, et que rien ne tiendrait de ce qui existe, s'il n'avait été produit par un Verbe et un Verbe divin, comme nous l'avons dit.

(41) Ce Verbe donc, comme je l'ai dit, n'est pas, comme celui de l'homme, composé de syllabes, mais il est l'image absolument ressemblante du Père. Les hommes, qui sont composés de parties et issus du néant, ont aussi un verbe composé et inconsistant. Mais Dieu est, et il n'est pas composé ; aussi son Verbe est, et il n'est pas composé, mais il est Dieu unique

1. Ἐχλογοφόρον. Cf. ci-dessous § 42, 84 c, p. 191. L'image est dans PHILON, *De opif. mundi*, 47 ; *De ebriet.*, 241.

Tous ces développements sur l'ordre et la beauté du monde font en effet penser à PHILON, *De monarchia*, 33-35 : « Toujours l'ouvrage fait connaître l'ouvrier : à regarder des statues ou des tableaux, qui n'a pensé aussitôt au sculpteur ou au peintre ? à voir des vêtements, des vaisseaux ou des maisons, qui ne s'est fait une idée du tisserand, du constructeur de navire ou de l'architecte ? et si l'on entre dans une ville bien gouvernée, où toute l'administration est merveilleusement ordonnée, que pensera-t-on, sinon que cette ville est soumise à un excellent gouvernement ? Celui donc qui vient dans ce monde, qui est vraiment comme une grande ville, et qui voit les montagnes et les plaines portant des animaux et des plantes, le cours des fleuves coulant de leur source, et grossi par les pluies d'hiver, les mouvements de la mer, l'heureuse température de l'air et la succession annuelle des saisons, puis le soleil et la lune qui président au jour et à la nuit, les évolutions et les rondes des astres errants et fixes, et du ciel tout entier, — est-ce que celui-là ne serait pas porté et même forcé à penser à l'auteur, au père, au chef de tout cet univers ? Aucune œuvre d'art ne se fait elle-même ; et ce monde que voici est l'œuvre qui manifeste le plus d'art et de science, comme étant l'œuvre de l'artiste absolument le plus savant et le plus parfait. C'est ainsi que nous parvenons à l'idée de l'existence de Dieu. »

Sans qu'on puisse parler d'une inspiration directe, il est visible que nous avons affaire à un de ces *topoi*, lieux communs de philosophie stoïcienne ou académicienne, qu'Athanase a pu lire dans Philon ou ailleurs, et qu'il a développé avec son abondance accoutumée.

et monogène, le Dieu bon procédant du Père comme d'une source bonne, celui qui ordonne et contient toutes choses. La cause pour laquelle le Verbe, le Verbe de Dieu, est venu jusqu'aux créatures, est vraiment admirable, et montre qu'il ne convenait pas que les choses fussent autrement que ce qu'elles sont. Car la nature des êtres créés, à la considérer en elle-même, étant issue du néant, est fluente, faible, et mortelle ; mais le Dieu de l'univers est par nature bon et excellent, aussi aime-t-il les hommes. Un être bon ne saurait porter envie à quiconque ; aussi ne refuse-t-il à personne l'être, mais il veut que tous soient pour pouvoir leur montrer à tous son amour. Voyant donc que par elle-même toute la nature créée s'écoule et se dissout, pour lui éviter cela, et pour que l'univers ne retourne pas au néant, après avoir tout créé par son Verbe éternel, et donné l'être à la création, il ne l'abandonne pas à l'élan et aux fluctuations de nature, qui risqueraient de la faire retourner au néant ; mais dans sa bonté, par son Verbe qui est Dieu lui aussi, il gouverne et maintient toute la création. Ainsi, éclairée par la direction, l'ordre et la providence du Verbe, la créature est capable de subsister solidement, puisqu'elle participe au Verbe qui est vraiment du Père, et qu'elle reçoit son secours pour exister. Elle ne subit pas le sort qui serait le sien si le Verbe ne la gardait, c'est-à-dire l'anéantissement. « Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, parce que c'est par lui que tout subsiste, les choses visibles et invisibles, et il est lui-même la tête de l'Église » (*Col.*, I, 15-18), comme nous

18. Athanase d'Alexandrie.

l'enseignement, dans les saintes Lettres, les serviteurs de la vérité.

(42) C'est donc lui, le Verbe saint du Père, tout-puissant et absolument parfait, qui se répand en toutes choses et déploie partout sa puissance, qui illumine toutes choses, visibles et invisibles, qui les contient et les rassemble en lui ; il n'en laisse aucune en dehors de sa puissance, mais il vivifie et garde toutes choses, et partout, et chacune isolément, et tout l'univers ensemble. Il mélange les principes de toute substance sensible, le chaud et le froid, l'humide et le sec, pour en faire un seul être ; il les empêche de s'opposer entre eux, mais en fait un accord harmonieux. Grâce à lui et à sa présence le feu ne lutte pas contre le froid, ni l'humide contre le sec ; mais des éléments qui par eux-mêmes sont opposés, s'assemblent comme des amis et des frères, ils donnent la vie aux êtres visibles, et sont pour tous les corps les principes de l'existence. L'obéissance à ce Dieu Verbe donne la vie aux êtres terrestres, et rassemble ceux qui sont dans les cieux. Par lui la mer tout entière et le grand océan contiennent leurs mouvements dans les limites qui leur sont propres, et la terre entière, comme on l'a dit, se couvre d'une chevelure verdoyante de plantes diverses de toutes sortes. Et pour ne pas m'attarder à nommer chacun des êtres visibles, il n'est rien de ce qui existe et de ce qui naît, qui ne naisse et ne subsiste en lui et par lui, comme l'a dit le Théologien¹ : « Au commencement était le

1. Cette épithète donnée à saint Jean, qui deviendra traditionnelle, remonte à Origène (In Joann., I, pp. 483, 14 ; 487, 7 Pr.).

Verbe, et le Verbe était près de Dieu, et le Verbe était Dieu. Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait » (Jean, I, 1-3). Comme un musicien qui accorde sa lyre et rapproche habilement les sons graves des notes aiguës, et les moyens des autres, pour exécuter^{85 a} une seule mélodie, ainsi la sagesse de Dieu, tenant l'univers comme une lyre¹, rapproche les êtres qui sont dans l'air de ceux qui sont sur terre, et ceux qui sont dans les cieux de ceux qui sont dans l'air ; adaptant l'ensemble aux parties, et menant tout par son commandement et sa volonté, il produit dans la beauté et l'harmonie un monde unique et un seul ordre du monde ; lui-même reste immuable près du Père, et meut toutes choses par l'ordre qui vient de lui, selon qu'il plaît à son Père. L'admirable de sa divinité, c'est que d'un seul et même commandement, il mène toutes choses en même temps, et non par intervalles, mais toutes ensemble, celles qui vont d'un mouvement rectiligne, et celles qui se meuvent en rond, celles d'en haut, du milieu, d'en bas, les choses humides, les froides, les chaudes, les visibles et les invisibles, il les met en ordre chacune selon sa nature.^b En même temps, et sur le même commandement venu de lui, celui-ci qui est droit, va tout droit ;

1. Philon avait déjà évoqué ces comparaisons musicales, à propos du prophète, « instrument sonore de Dieu, dont les cordes sont invisiblement touchées par lui » (*Quis rer. div. her.*, 259 ; cf. ATHÉNAGORE, *Suppl.*, IX, Bardy, p. 91). — ou encore à propos de l'âme, qui joue harmonieusement des diverses vertus, comme le musicien des cordes de sa lyre (*Quod Deus sit imm.*, 24-25). C'est dans un ordre d'idées analogue que Clément d'Alexandrie avait parlé en terme chaleureux du Logos musicien (*Protr.*, XII, 120, Mondésert, p. 184). — Pour Eusèbe (*Théophanie*, III, p. 143 Gressmann), c'est de l'homme, œuvre de sa sagesse, que le Logos se sert, comme l'artiste de son instrument.

celui-là qui est rond, se meut en cercle ; celui qui est intermédiaire se meut selon sa nature ; le chaud chauffe et le sec dessèche ; tous les êtres selon leur nature tiennent de lui la vie et la subsistance, et il réalise une harmonie admirable et vraiment divine.

Comparaisons du chœur et de la cité.

(43) Pour faire comprendre par un exemple une si grande chose, représentons-nous tout ce que nous venons de dire à l'image d'un chœur nombreux. Ce chœur est composé de différents exécutants, hommes, enfants, femmes et vieillards, et jeunes gens. Et au signe d'un seul chef, chacun chante selon sa nature et sa capacité, l'homme avec une voix d'homme, l'enfant comme un enfant, le vieillard comme un vieillard, le jeune homme comme un jeune homme, et tous exécutent une seule harmonie. Ou encore notre âme, qui en même temps meut tous nos sens selon la vertu de chacun et en présence d'un même objet les meut tous ensemble, l'œil à voir, l'oreille à entendre, la main à toucher, l'odorat à sentir, le goût à goûter, et souvent aussi les autres membres du corps, comme les pieds qu'elle meut à marcher. Ou, pour faire comprendre ce que je viens de dire par un troisième exemple, cela ressemble à la fondation d'une très grande ville, qui est administrée personnellement par le chef et le roi qui l'a fondée. Quand il est présent et qu'il commande, et qu'il a l'œil à tout, tous obéissent : les uns s'en vont aux champs, les autres se hâtent pour aller puiser de l'eau aux

aqueducs ; un autre s'en va aux provisions, l'un se met en route vers le sénat, l'autre vers l'assemblée, le juge va juger, l'archonte porter des lois ; l'artisan se met aussitôt à son métier, le matelot va vers la mer, le charpentier se rend à son travail, le médecin va soigner ses malades, l'architecte va à ses constructions. L'un s'en va aux champs, l'autre revient des champs, les uns circulent à l'entour de la ville, les autres sortent de la ville puis y rentrent. Tout cela se fait et se produit grâce à la présence d'un seul chef et par son commandement. Si médiocre que soit la comparaison, il faut la prendre dans un sens plus large et comprendre que les choses en vont de même dans toute la création. Par l'unique impulsion et le commandement du Dieu Verbe, toutes choses sont mises en ordre, chacune opère ce qui lui est propre, et toutes ensemble réalisent en même temps un ordre unique.

(44) Ainsi par la puissance et la volonté du Verbe divin, du Verbe du Père, qui commande et dirige tout, le ciel tourne, les astres se meuvent, le soleil brille, la lune accomplit ses évolutions, l'air est éclairé par le soleil, l'éther est échauffé et les vents soufflent. Les montagnes se dressent vers les hauteurs, la mer se gonfle et nourrit les êtres vivants qu'elle porte, la terre reste immobile et porte des fruits, l'homme est formé, il vit et meurt à son tour. Tous les êtres en un mot sont doués de vie et de mouvement. Le feu chauffe, l'eau refroidit, les sources jaillissent, les fleuves coulent, les temps et les saisons se succèdent, les pluies tombent, les nuages se remplissent, la grêle

se forme, la neige et la glace se figent, les oiseaux volent, les serpents rampent, les animaux aquatiques nagent ; on navigue sur la mer, on ensemence la terre, et elle porte de la verdure en son temps ; les plantes croissent, les unes toutes jeunes, les autres déjà mûrissent ; quand elles grandissent, elles se fanent et meurent ; les unes disparaissent, les autres naissent de nouveau et apparaissent. Toutes ces choses, et plus encore, que nous ne pouvons pas dire tellement il y en a, c'est le Verbe de Dieu, auteur de ces miracles et de ces merveilles, source de lumière et de vie, qui par sa volonté les met en mouvement et en ordre, réalisant un seul cosmos. Il ne laisse pas étrangères à son action les puissances invisibles : celles-ci aussi, puisqu'il est leur créateur, il les embrasse avec tout l'univers, et par sa volonté et sa providence, les conserve et leur donne la vie. De même que sa providence fait croître le corps, donne le mouvement à l'âme raisonnable, la doue de mouvement et de vie, — et tout cela n'a pas besoin de grandes démonstrations, car nous voyons ces phénomènes, — de même encore une fois, c'est lui, le Verbe de Dieu, qui d'un seul et simple mouvement de sa puissance, met en branle le monde visible et les puissances invisibles, et les conserve, distribuant à chacune le pouvoir qui lui est propre, de sorte que les êtres divins se meuvent d'une façon plus divine, les choses visibles comme nous voyons qu'elles le font. C'est lui qui, en toutes choses, étant le chef et le roi et l'un ou de tous les êtres, opère tout pour la gloire et la connaissance du Père, nous enseigne par ses

œuvres et nous dit : « La grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie leur auteur » (*Sag.*, XIII, 5).

Le Verbe nous donne la connaissance du Père.

(45) Ainsi, en regardant le ciel, et en voyant son ^{89 a} ordre et sa beauté et la lumière des astres, il est possible de se faire une idée du Logos qui est l'auteur de cet ordre ; de même, quand on pense au Logos de Dieu, il faut nécessairement penser aussi à Dieu son Père : issu de lui, le Logos est à bon droit appelé l'interprète et le messager du Père ; et cela aussi on peut le voir d'après ce qui se passe en nous. En effet, quand l'homme produit son verbe, nous concevons que la source de ce verbe est l'esprit ; et portant notre attention sur ce verbe, notre raisonnement voit l'esprit dont il est le signe. A plus forte raison, et par une considération qui l'emporte incomparablement, voyant la puissance du Verbe, nous concevons une idée de son bon Père, comme le dit le Sauveur lui-même : « Qui m'a vu, a vu aussi mon Père » (*Jean*, XIV, 9) ¹.

Enseignement de l'Écriture sur l'idolâtrie.

Tout cela, l'Écriture inspirée par Dieu nous le prêche de façon beaucoup plus claire et plus forte ; et c'est en nous fondant sur elle que nous l'écrivons

1. Ces considérations annoncent et amorent le thème de la seconde partie de l'ouvrage ; v. ci-dessous, p. 227.

ici en pleine assurance ; et si tu la lis, tu pourras te persuader de ce que nous disons. Un discours appuyé sur de plus fortes raisons fournit une démonstration irréfutable. Depuis longtemps le Verbe divin avait averti le peuple juif d'avoir à supprimer les idoles quand il disait : « Tu ne te feras pas d'idoles, ni aucune image de ce qui est en haut dans le ciel et en bas sur la terre » (*Ex.*, XX, 4). Et il donne en d'autres termes la raison de cette destruction en disant : « Les idoles des gentils sont de l'argent et de l'or, œuvres de la main des hommes. Elles ont une bouche et ne parlent pas ; elles ont des yeux, et ne voient pas ; elles ont des oreilles et n'entendent pas ; elles ont un nez et ne sentent pas ; elles ont des mains, et ne touchent pas ; elles ont des pieds, et ne marchent pas » (*Ps.*, cxiii, 4-7).

Et il n'a pas omis de nous donner un enseignement sur la création ; mais connaissant bien sa beauté, et pour que les hommes devant cette beauté n'aillent pas honorer les créatures comme des dieux, et non comme des œuvres de Dieu, il les met en garde en disant : « En regardant de tes yeux et en voyant le soleil et la lune et toute la beauté du ciel, ne te laisse pas tromper et ne va pas adorer ces créatures que le Seigneur ton Dieu a distribuées à toutes les nations qui sont sous le ciel » (*Deut.*, IV, 19). Il les leur a données, non pour qu'ils en fassent des dieux, mais pour que par leurs effets les Gentils apprennent à connaître Dieu, le démiurge de l'univers, comme nous l'avons dit. Car les Juifs avaient depuis longtemps un enseignement plus complet, et pouvaient connaître Dieu

non seulement d'après les œuvres de la création, mais par les divines Écritures. Et d'une façon générale, pour détourner les hommes de cette erreur et de cette imagination déraisonnable qu'est l'idolâtrie, l'Écriture dit : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi » (*Ex.*, XX, 3). Ce n'est pas qu'il y ait d'autres dieux, et que l'Écriture interdise de les tenir pour tels, mais c'est pour que l'homme, se détournant du vrai Dieu, ne se mette à diviniser des êtres qui n'existent pas, tels que sont les faux dieux dont nous parlons, et que nous montrent les poètes et les historiens. Et ces mots : « Tu n'auras pas d'autres dieux », montrent bien qu'il ne sont pas des dieux, puisqu'ils sont exprimés au futur. Or ce qui est futur n'existe pas encore quand on en parle au futur.

(46) Mais après avoir réfuté l'impiété des gentils et de leurs idoles, est-ce que la doctrine divine a gardé le silence, pour laisser tout simplement le genre humain s'en aller au hasard, privé de la connaissance de Dieu ? non pas, mais elle va au-devant de l'esprit humain, en disant : « Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est seul Seigneur » (*Deut.*, VI, 4) ; et encore : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ta force » (*ibid.*, 5) ; et encore : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul, et tu t'attacheras à lui » (*ibid.*, 13).

Que l'Écriture inspirée de Dieu témoigne de la providence absolue et universelle du Verbe, et de l'ordre qu'il établit dans l'univers, ce que nous disons ici suffit à prouver cette foi au Verbe, qui fait ainsi parler les théologiens : « Tu as fondé la terre et elle

subsiste ; c'est par ton ordre que subsiste le jour » (*Ps.*, cxviii, 90, 91). Et encore : « Chantez notre Dieu sur la cithare, lui qui enveloppe le ciel de nuées, qui prépare à la terre la pluie, qui fait croître sur les monts l'herbe et la verdure pour le service des hommes, et qui donne aux bestiaux leur nourriture » (*Ps.*, cxlvi, 7-9). Par qui la donne-t-il, sinon par celui par qui tout a été fait ? Et celui par qui tout a été fait, c'est par lui aussi que la Providence s'étend ensuite à tous les êtres. Quel peut-il être, sinon le Verbe de Dieu, dont l'Écriture dit en un autre psaume : « C'est par le Verbe du Seigneur que les cieux ont été fondés, et par le souffle de sa bouche toute leur puissance » (*Ps.*, xxxii, 6) ? Elle nous affirme que tout a été fait par lui et en lui, et nous en persuade en disant : « Il a dit, et ils ont été faits ; il a commandé, et ils ont été créés » (*ibid.*, 9). Ainsi encore, le grand Moïse, au début de sa cosmogonie, confirme par son récit ce que nous avons dit : « Et Dieu dit : Faisons l'homme selon notre image et notre ressemblance » (*Gen.*, I, 26). Entretenant la création du ciel et de la terre et de tous les êtres, le Père lui dit : « Que la ciel soit, et que les eaux se rassemblent, et que la terre apparaisse, et que la terre produise des plantes et tout être vivant » (cf. *Gen.*, I, 6, 9, 12, 20). Ces mots pourraient servir à convaincre les Juifs qui n'examinent pas sincèrement les Écritures. Car on pourrait leur dire : avec qui conversait Dieu, quand il parlait et donnait ses ordres ? Si c'était aux créatures qu'il parlait et commandait, cette parole était inutile ; car les créatures n'existaient pas encore, mais elles

allaient exister. Personne ne parle à ce qui n'existe pas encore, et on ne s'adresse pas à ce qui n'existe pas encore pour lui ordonner d'être. Si c'était aux êtres futurs que Dieu parlait, il lui aurait fallu dire : Deviens, soleil ; deviens, terre ; sors, plante ; sois produit, homme. Mais il n'a rien fait de tout cela ; il ordonne et dit : Faisons l'homme, et que les plantes sortent. Ce qui montre que Dieu parle de tout cela comme à quelqu'un qui est près de lui. Il faut donc nécessairement qu'il y ait eu quelqu'un avec lui, avec qui il s'entretenait pour créer toutes choses. Qui est-ce, sinon son Verbe ? avec qui Dieu pouvait-il paraître s'entretenir sinon avec le Verbe ? Qui donc était avec lui quand il créait toute substance créée, sinon la Sagesse qui dit : « Quand il faisait le ciel et la terre, j'étais avec lui » (*Prov.*, VIII, 27). En disant le ciel et la terre, elle entend tous les êtres créés qui sont dans le ciel et sur la terre. Il était avec Dieu comme Sagesse, il regardait le Père comme Verbe, et il créait l'univers, lui donnant consistance, ordre et beauté. Étant la puissance du Père, il donnait à tous les êtres la force d'exister, comme dit le Sauveur : « Tout ce que je vois faire à mon Père, je le fais semblablement » (cf. *Jean*, V, 19). Ses saints disciples nous enseignent que tout a été fait par lui et pour lui, qu'il est le fils bon du Dieu bon, et qu'étant le Fils véritable, il est la puissance du Père, et sa Sagesse, et son Verbe ; et tout cela, il ne l'est pas par participation, ce ne sont pas des qualités qui lui surviennent du dehors comme il en est de ceux qui participent au Verbe lui-même, et sont par lui doués de sagesse, de

puissance et de raison ; mais il est lui-même la Sagesse, le Verbe, la Puissance propre du Père, lui-même la lumière, la vérité, la justice, la vertu, et en même temps il est l'empreinte, le reflet, l'image. Et pour parler en bref, il est le fruit parfait du Père, il est le seul Fils, l'image tout à fait semblable du Père.

CONCLUSION

Exhortation.

(47) Qui donc, qui pourrait faire le compte de tous les attributs du Père, pour découvrir la puissance du Verbe ? Il est le Verbe et la Sagesse du Père, et en même temps il condescend aux créatures, et pour leur faire connaître son Père, il se fait la sainteté même et la vie, la porte, le pasteur, la voie, le roi, le guide, et enfin et surtout le sauveur, le vivifiant, la lumière et la providence universelle. Or le Père ayant ce Fils si bon et demiurge, sorti de lui-même, ne l'a pas caché pour qu'il restât invisible aux créatures ; mais chaque jour il le révèle à tous par l'ordre et la vie qui règnent partout grâce à lui. C'est en lui et par lui qu'il se manifeste, comme dit le Sauveur : « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jean, XIV, 10*), de sorte que nécessairement le Verbe est en celui qui l'a engendré, et l'engendré est éternellement avec son Père. Alors qu'il en est ainsi, et que rien ne subsiste en dehors de lui, mais que le ciel et la terre, et tous les êtres qu'ils contiennent sont suspendus à lui, cepen-

dant les hommes dans leur folie ont repoussé la connaissance et la piété à son égard, et honoré ce qui n'est pas à la place de ce qui est et au lieu du Dieu qui est réellement, ils ont divinisé le néant, « adorant la créature au lieu du Créateur » (*Rom., I, 25*), et c'est là folie et impiété. C'est comme si quelqu'un admirait une œuvre et non l'artiste qui l'a faite, admirait les édifices d'une ville et méprisait l'architecte, ou faisait l'éloge d'un instrument de musique et repoussait celui qui l'a construit et accordé. Fous et aveugles ! Comment pourraient-ils absolument connaître un édifice, un navire, une lyre, s'il n'y avait un charpentier pour construire le navire, un architecte pour bâtir l'édifice, un artiste pour fabriquer la lyre ? Celui qui penserait ainsi serait fou au delà de toute folie ; de même, ils ne me paraissent pas avoir l'esprit sain ceux qui ne reconnaissent pas Dieu, qui n'adorent pas le Verbe, le Sauveur de tous, notre Seigneur Jésus-Christ, par qui le Père ordonne tout, contient tout et pourvoit à tout. Et si tu as foi en lui et si tu es pieux envers lui, ô ami du Christ, sois heureux et aie bon espoir, car le fruit de cette foi et de cette piété c'est l'immortalité et le royaume des cieux, à condition que ton âme soit réglée d'après ses lois. De même que pour ceux qui vivent selon ses lois la récompense sera la vie éternelle, de même ceux qui marchent dans des voies opposées, loin du Verbe, auront au jour du jugement grande honte et péril inexorable, parce que connaissant le chemin de la vérité, ils ont agi au rebours de ce qu'ils connaissaient.

DE NOTRE PÈRE SAINT ATHANASE,
ARCHEVÊQUE D'ALEXANDRIE,

TRAITÉ
SUR L'INCARNATION DU VERBE
ET SUR
SA MANIFESTATION CORPORELLE
PARMI NOUS

INTRODUCTION

Le Verbe dans la création.

(1) Dans ce qui précède, nous n'avons traité qu'une ⁹⁶ petite partie d'une abondante matière, et cependant nous avons suffisamment parlé de l'erreur des gentils ⁹⁷ sur les idoles et leur culte superstitieux, de l'origine première de cette erreur, de la malice des hommes qui leur a fait imaginer l'idolâtrie. De plus, avec la grâce de Dieu, nous avons donné quelques indications sur le Verbe de Dieu, sur sa providence et sa puissance universelles : le Père très bon ordonne toutes choses par lui, tout est mû par lui et vivifié par lui ¹. Poursuivons donc, très cher, véritable ami du Christ, et selon la vraie foi parlons de l'incarnation du Verbe, et montrons sa divine épiphanie aux hommes ; les Juifs la calomnient, les Grecs s'en moquent, nous, nous l'adorons ; — ainsi l'apparente humiliation du Verbe te donnera une plus grande et plus forte piété

1. Cf. Actes, XVII, 28.

envers lui¹. Car plus elle est moquée par les infidèles, plus aussi elle présente le témoignage de sa divinité ; car ce que les hommes n'admettent pas et jugent impossible, lui, le Verbe, le démontre possible² ; ce dont ils se moquent et qu'ils trouvent inconvenant, il le présente comme convenant parfaitement à sa bonté ; ce dont les hommes, dans leur sagesse, rient comme d'une faiblesse humaine, le Verbe, par sa toute-puissance, le montre comme divin. Ce qu'ils appellent l'humilité de sa croix renverse les idoles imaginaires ; ceux qui se moquent de lui et refusent de le croire, il les convertit invisiblement et leur fait connaître sa divinité et sa puissance.

Pour exposer tout cela, il est nécessaire de se souvenir de ce que nous avons dit plus haut, pour que tu puisses connaître la cause de la manifestation dans un corps de ce Verbe du Père qui est si puissant et si grand, et que tu n'aies pas penser que c'est par une nécessité de nature que le Sauveur a pris un corps ; mais étant par nature incorporel et Verbe, c'est à cause de sa philanthropie et de la bonté de son Père, c'est pour notre salut, qu'il s'est manifesté à nous dans un corps humain³. Il convient donc, en traitant

1. Tout ce développement semble fait de réminiscences de saint Paul : *I Cor.*, II, 22-24 ; *Phil.*, II, 8-11.

2. Cf. *Math.*, XIX, 26.

3. Sur la « philanthropie » de Dieu, cf. ci-dessus *Contre les Païens*, § 35, 69 s., p. 179. Le Verbe s'est incarné pour notre salut, διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν. La formule est familière à saint Athanase, v. p. ex. ci-dessous, § 4, 104 a, p. 214 ; *A Sérapion*, Ep. II, 7 (*P. G.*, XXVI, 620) et cf. *C. Arian.*, III, 29 et 31 (*P. G.*, XXVI, 385-388, ὁ ἡμεῖς, εἰς ἀλλήλων ἀναρχίας). V. encore *l'Expositio fidei* (*P. G.*, XXV, 201, ἵπιο ἡμῶν), si elle est bien de saint Athanase. Cette formule, on le sait, a été insérée dans le symbole de Nicée, qui coïncide sur ce point avec le symbole de Césarée qu'Eusèbe

de ces choses, de parler de la création de l'univers et de Dieu le créateur, pour qu'ensuite on puisse comme il faut contempler sa rénovation par le Verbe qui l'avait créé au début. On ne verra aucune contradiction si le Père opère le salut de sa créature par celui-là même par qui il l'avait créée.

Erreurs des philosophes sur la création.

(2) Beaucoup ont expliqué diversement la production du monde et la création de l'univers, et chacun a l'a définie à sa guise. Les uns prétendent que tout s'est produit spontanément et au hasard ; ainsi les Épicuriens qui imaginent qu'il n'y a aucune providence, parlant ainsi contre la plus visible évidence¹. Si, comme ils le disent, tout s'est produit spontanément et en dehors de toute providence, il faudrait que tous les êtres fussent absolument semblables, et 100 a sans aucune différence ; il faudrait que comme en un seul corps tout fût soleil ou lune, et dans l'homme il faudrait que le corps tout entier fût main, œil ou pied.

voulait faire adopter par le concile de 325 (*Socrate, Hist. Eccl.*, I, VIII ; *P. G.*, LXVII, 60 ; *Théodoret, Hist. Eccl.*, I, XII ; *P. G.*, LXXXII, 915. V. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, I, 1894, p. 228). Bien que Cyrille de Jérusalem ignore cette incise (*Catéch.*, XII, 13 ; *P. G.*, XXXIII, 737), elle est l'expression de la foi traditionnelle, telle que la formule déjà saint Irénée (*Adv. Hær.*, I, X, 1 ; *P. G.*, VII, 549 : σαρκωθίνεα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας. On ne peut donc tirer parti de ce passage pour reculer après 325 la date du *De incarnatione Verbi* ; mais il nous permet de situer Athanase en continuité avec la foi des Pères et spécialement avec saint Irénée.

1. Il est traditionnel chez les apologistes de stigmatiser Épicure comme imple et négateur de la Providence ; v. par ex. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, V, 66 (p. 122 Mondésert), qui cite le fr. 368 : οὐδὲν μίσειν τῷ θεῷ (p. 247, 19 Usener).

18. Athanase d'Alexandrie.

Mais il n'en est pas ainsi, et nous voyons d'une part le soleil, d'autre part la lune ou la terre ; et de même dans le corps humain, on voit le pied, la main, la tête. Une telle distribution fait concevoir que les êtres ne naissent pas spontanément, elle montre qu'une cause a présidé à leur origine ; et c'est à partir de là qu'il est possible de concevoir le Dieu qui a tout distribué et tout créé.

D'autres, parmi lequel celui qui est si grand chez les Grecs, Platon ¹, prétendent que c'est à partir d'une matière préexistante et incréée que Dieu a fait le monde ; Dieu n'aurait pu rien faire si cette matière n'avait préexisté ; de même que le bois doit exister avant le charpentier pour que celui-ci puisse le travailler. Ceux qui parlent ainsi ne savent pas qu'ils attribuent à Dieu l'impuissance. Car s'il n'est pas lui-même cause de la matière, mais qu'il fasse tout absolument à partir d'une matière préexistante, il se révèle impuissant, puisque sans cette matière il ne peut produire aucun des êtres créés ; de même assurément que c'est une impuissance pour le charpentier de ne pouvoir sans bois fabriquer aucun des objets nécessaires. Dans cette hypothèse, si la matière n'existait pas, Dieu n'aurait rien fait. Et comment pourrait-on dire qu'il est le créateur et le démiurge, s'il tient d'une autre chose, je veux dire de la ma-

1. L'admiration pour Platon est une attitude quasi universelle chez les Pères. Rappelons seulement JUSTIN, *II Apol.*, XIII, 2 ; *Dial.*, II, 6 ; CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, I, VIII, 42 ; II, p. 8 St., etc.

Sur la doctrine à laquelle il est fait allusion ici, v. surtout *Timée*, 30 a, et cf. *C. Arian.*, II, 22 (*P. G.*, XXVI, 192) : « Que Dieu travaille et dispose une matière préexistante, c'est l'avis des païens, mais alors Dieu n'est plus qu'un artisan, et non pas le créateur. »

tière, la possibilité de créer ? S'il en était ainsi, Dieu sera d'après eux seulement l'artisan, et non le créateur qui donne l'être, s'il travaille une matière donnée, sans être lui-même cause de cette matière. En un mot, on ne peut dire qu'il est créateur, s'il ne crée pas la matière de laquelle viennent les créatures.

Les hérétiques ¹ imaginent un démiurge autre que le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, et en disant cela ils font preuve d'un extrême aveuglement. Car quand le Seigneur dit aux Juifs : « N'avez-vous pas lu que celui qui a tout fait dès le commencement les a faits mâle et femelle ? Et il a dit : A cause de cela l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux seront en une seule chair », et quand ensuite il montre qui est le Créateur en disant : « Ce que Dieu a uni, qu'un homme ne le sépare pas » (*Matth.*, XIX, 4-6), comment supposer une création étrangère au Père ? Si, selon Jean qui embrasse tout d'un seul mot, « Tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait » (*Jean*, I, 3), comment pourrait-il y avoir un autre démiurge que le Père du Christ ?

1. Les gnostiques, et surtout Marcion.

PREMIÈRE PARTIE

MOTIF DE L'INCARNATION

I. RENDRE A L'HOMME L'IMMORTALITÉ PERDUE
PAR LE PÉCHÉ.

Création de l'homme.

(3) Voilà leurs fables ; mais l'enseignement divin et la foi du Christ repoussent comme une impiété leurs vains discours. Ce n'est pas spontanément, à cause de l'absence de Providence, que sont nés les êtres, ni à partir d'une matière préexistante à cause de l'impuissance de Dieu ; mais, à partir du néant, Dieu a par son Verbe créé et amené à l'être tout l'univers qui n'existait nullement auparavant. Comme il le dit par Moïse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » (*Gen.*, I, 1) et par le très utile livre du *Pasteur*¹ : « Avons-nous vu qu'il n'y a qu'un s ul

¹ 1. On sait que le *Pasteur* d'Hermas, œuvre romaine de la moitié du II^e siècle, fut en grande considération dans l'Église. Irénée (*Adv. Haer.*, IV, XX, 2) et Tertullien en sa période catholique (*De orat.*, XVI), le citent comme « Écriture ». Origène, qui identifiait l'auteur avec l'Hermas de l'*Ép. aux Romains*, XVI, 4, regardait son œuvre comme très utile, et même inspirée (que scriptura valde mihi utilis videtur et, ut puto, divinitus inspirata, *In Rom. Comm.*, X, 31) ; il fait pourtant des réserves sur sa canonicité. Cf. HARNACK, *Gesch. der altchrist. Lit.*, I, p. 54.

Athanase, qui exclut le *Pasteur* de son canon (*De decr. Nic. Syn.*, 181

Dieu, qui a créé et organisé l'univers, et qui a fait être ce qui n'était pas » (*Mand.*, I, 1). C'est ce que Paul indique en disant : « Par la foi nous connaissons que les siècles ont été formés par la parole de Dieu, en sorte que ce que nous voyons n'a pas été fait à partir de choses visibles » (*Hébr.*, VI, 3). Car Dieu est bon¹, ou plutôt, il est la source de toute bonté, et ce qui est bon ne saurait avoir de haine pour personne ; il ne saurait donc par jalousie refuser à quiconque l'existence ; aussi il a créé toutes choses du néant par son propre Verbe notre Seigneur Jésus-Christ. Parmi ces êtres qui existaient sur la terre, il a eu avant tout pitié du genre humain ; et le voyant incapable, selon la loi de sa propre nature, de subsister toujours, il lui donna quelque chose de plus ; il ne se contenta pas de créer les hommes, comme il avait fait de tous les animaux sans raison qui sont sur la terre, mais il les fit à son image, en leur donnant part à la puissance de son propre Verbe². Ainsi, ayant comme une ombre du Verbe, et devenus eux-mêmes raisonnables, les hommes pourraient demeurer dans la béatitude, en vivant dans le paradis la vraie vie, qui est réellement celle des saints. Sachant de plus que la volonté libre de l'homme pouvait incliner dans les deux sens, il prit les devants, et leur imposant une loi et les plaçant dans un lieu déterminé, il

P. G., XXV, 155), le met, avec la Sagesse, l'Écclésiastique, Esther, Judith, Tobie, la Didaché, au nombre des livres extracanoniques dont on peut permettre la lecture à ceux qui viennent se faire instruire de la parole de piété. (*Ép. pascale* 39 (an. 367) ; *P. G.*, XXVI, 1437).

1. Cf. *Contre les Païens*, § 35, 69 a ; et-dessus, p. 179 et n. 1.

2. Sur cette théologie de l'image, v. *Introd.*, p. 28.

fortifia la grâce qu'il leur avait donnée. Il les introduisit en effet dans son paradis et leur donna une loi ; de la sorte, s'ils gardaient la grâce et demeuraient dans la vertu, ils auraient dans le paradis une vie sans tristesse ni douleur ni souci, en plus de la promesse de l'immortalité dans les cieux. Mais s'ils transgressaient cette loi et que s'en détournant ils devinssent mauvais, ils sauraient que selon leur nature la corruption de la mort les attendait, qu'ils ne vivraient plus dans le paradis, mais en seraient chassés pour mourir et demeurer désormais dans la mort et la corruption. C'est ce que la divine Écriture laisse entendre en faisant parler Dieu : « Tu mangeras de tout arbre qui est dans le paradis ; mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal vous ne mangerez pas ; et le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort » (*Gen.*, II, 16-17). Ce « vous mourrez de mort » ne veut pas dire seulement : vous mourrez, mais vous demeurerez dans la corruption de la mort.

La chute de l'homme.

(4) On s'étonnera peut-être que, nous proposant de parler de l'incarnation du Verbe, nous traitions maintenant des origines de l'homme. Mais ceci n'est pas étranger au but de notre exposé. Car il est nécessaire que parlant de la manifestation parmi nous du Seigneur, nous parlions aussi de l'origine de l'homme ; ainsi tu sauras que notre condition a été le motif de sa descente parmi nous, et que notre transgression a provoqué la philanthropie du Verbe, au point que

le Seigneur est venu jusqu'à nous et a apparu parmi les hommes. Nous avons été l'objet de son incarnation, et c'est pour notre salut qu'il a aimé l'homme au point de naître et d'apparaître dans un corps humain ¹.

Ainsi donc Dieu a créé l'homme, et il avait voulu qu'il demeurât dans l'incorruptibilité. Mais les hommes se détournèrent par négligence de la considération de Dieu, et comme nous l'avons dit dans notre premier livre, conçurent et imaginèrent la méchanceté ², aussi reçurent-ils la sentence de mort dont ils avaient été menacés, et désormais ne subsistèrent plus tels qu'ils avaient été faits, mais ils se corrompirent dans leurs pensées, et la mort se saisit d'eux et régna sur eux. La transgression du commandement les ramena à leur nature, et de même qu'ils étaient passés du néant à l'être, il est juste que dans leur être désormais ils soient soumis à la corruption. Puis donc que leur nature était autrefois le néant, et que la présence et la philanthropie du Verbe les a appelés à l'être, il s'ensuit que, privés de la pensée de Dieu, et se détournant vers le néant (car le mal c'est le non-être, et le bien c'est l'être, attendu qu'il est issu de Dieu qui est) ³, les hommes sont aussi pour toujours privés de l'être. C'est-à-dire qu'après la dissolution de la mort ils restent dans la mort et la corruption. Car par nature l'homme est mortel, puisqu'il a été fait du néant. Mais s'il avait en considérant Dieu conservé la ressemblance avec celui qui est, il aurait émoussé

1. V. *Introd.*, p. 56.

2. V. *Contre les Païens*, § 3, 8 e et suiv., ci-dessus, p. 114.

3. Thème néo-platonicien. Cf. PLOTIN, *Enn.*, I, 8, 3 (BRÉHIER, I, p. 117).

la force de corruption qui est dans la nature et serait demeuré incorruptible, comme le dit la Sagesse : « L'observation des lois assure l'immortalité » (*Sag.*, VI, 19). Et étant incorruptible, il aurait désormais vécu comme Dieu, comme l'indique quelque part la divine Écriture : « J'ai dit : Vous êtes des dieux et vous êtes tous les fils du Très-Haut ; mais vous mourrez comme des hommes, et vous tomberez comme le premier venu des princes » (*Ps.* LXXXI, 6-7).

Extension universelle de la corruption.

(5) Car Dieu ne nous a pas seulement tirés du néant, mais par la grâce du Verbe, il nous a donné de vivre selon Dieu ¹. Mais les hommes se détournèrent des choses éternelles, et sur le conseil du diable se tournèrent vers les choses corruptibles, devenant par là pour eux-mêmes cause de mort et de corruption. Comme je l'ai dit plus haut, ils étaient par nature corruptibles, mais par la grâce et la participation du Verbe, ils auraient échappé à cette condition de leur nature, s'ils étaient demeurés bons. Par la présence en eux du Verbe, la corruption éternelle ne les aurait pas touchés, comme le dit la Sagesse : « Dieu a créé l'homme pour être incorruptible et il en a fait une image de sa propre éternité ; mais par la jalousie du diable la mort est entrée dans le monde » (*Sag.*, II, 23-24). Alors les hommes moururent et la corruption prit désormais contre eux toute sa force ; elle eut

1. Cette vie « selon Dieu », τὸ κατὰ θεὸν ζῆν, n'est pas à entendre d'une simple conformité extérieure à la loi de Dieu, mais, tout le traité le montrera, d'une vie proprement divine. V. L. BOUYER, *L'Incarnation...*, p. 36.

contre le genre humain des forces supérieures à celles de la nature, d'autant plus qu'elle avait reçu contre eux la menace divine qui pesait sur la transgression du commandement. Et dans leur faute les hommes ne s'arrêtèrent pas dans des limites fixées, mais avançant peu à peu, ils allaient au delà de toute mesure. Au commencement, ils avaient inventé le mal et avaient appelé sur eux la mort et la corruption. Ensuite, ils se détournèrent vers l'injustice et dépassèrent toute iniquité : sans s'en tenir à un seul mal, ils en inventèrent toujours de nouveaux pour les ajouter aux autres, et furent insatiables de pécher. Partout il y avait des adultères et des vols, et toute la terre était remplie de meurtres et de rapines, on ne se souciait pas de la loi quand il s'agissait de corruption et d'injustice. Tous, individuellement et en commun, commettaient tous les péchés. Les villes faisaient la guerre aux villes, les nations se dressaient contre les nations, toute la terre était déchirée par des séditions et des batailles, tous rivalisaient d'iniquité. Ils ne s'abstenaient même pas de ce qui est contre nature, comme le dit le témoin du Christ, l'Apôtre : « Leurs femmes ont changé l'usage naturel de leur corps pour celui qui est contre la nature ; de même les hommes, ayant abandonné l'usage naturel de la femme, ont brûlé de désir les uns pour les autres, accomplissant, mâles avec mâles, l'acte honteux, et ils ont reçu en eux-mêmes le salaire qu'il fallait pour leur égarement » (*Rom.*, I, 26-27) ¹.

1. Cette description du monde livré au règne du péché, qui se réfère à saint Paul, *Rom.*, I et II, rappelle le *Traité contre les Païens*, et annonce les

Le plan du salut.

(6) Aussi la mort exerçait-elle de plus en plus sa puissance, et la corruption demeurait parmi les hommes ; ainsi le genre humain allait à sa perte ; l'homme raisonnable créé selon l'image du Verbe disparaissait, et l'œuvre créée par Dieu allait à sa ruine.

a En effet, comme je l'ai dit, la mort continuait, en vertu de la loi, à sévir contre nous, et il n'était pas possible d'esquiver cette loi qui avait été portée par Dieu à cause de la transgression. Et ce qui se passait était vraiment absurde en même temps qu'inconvenant. Il était absurde que la parole de Dieu fût mensongère, et que Dieu ayant posé cette loi que l'homme mourrait de mort s'il transgressait le précepte, l'homme après la transgression ne mourût pas et que la parole de Dieu fût violée. Dieu ne serait pas véridique, si après avoir dit que nous devons mourir, l'homme ne mourait pas en effet. D'autre part, il eût été inconvenant que des êtres une fois créés raisonnables et participants au Verbe lui-même périssent et par la corruption retournent au néant. Il n'était pas digne de la bonté de Dieu que des êtres créés par lui fussent détruits parce que le diable avait trompé les hommes. D'ailleurs, il eût été absolument inconvenant que l'art que Dieu avait déployé en créant les hommes fût détruit par leur négligence et par la tromperie des démons. Ainsi, puisque les êtres raisonnables péris-

dernières pages du livre, qui montreront le monde transformé par l'action du Christ ressuscité (§§ 50-52, ci-dessous, pp. 307-310).

saient et que ses œuvres allaient à leur ruine, que devait faire Dieu qui est bon ? Laisser la corruption prévaloir sur eux, et la mort les dominer ? Mais quel besoin avait-il de les créer au début ? Il valait mieux ne pas être que d'être abandonné et périr. Cette négligence de Dieu qui après avoir créé laisserait périr son œuvre, manifesterait son impuissance et non sa bonté, plus que s'il n'avait pas créé l'homme au commencement. Ne l'ayant pas créé, on n'aurait pas mis en cause son impuissance ; mais l'ayant créé et lui ayant donné l'être, il eût été absolument absurde de laisser périr son œuvre, et surtout sous les yeux de son créateur. Il ne fallait donc pas laisser les hommes emportés par la corruption, parce que c'eût été inconvenant et indigne de la bonté de Dieu.

(7) Mais de même qu'il en devait être ainsi, à l'inverse il convient que Dieu apparaisse véridique dans la loi qu'il a portée sur la mort ¹. Il serait absurde que, pour notre utilité et notre conservation, Dieu, le Père de la vérité, parût menteur. Que devait-il arriver ? que fallait-il que Dieu fit ? Exiger des hommes le repentir de la transgression ? On pourrait dire que c'était digne de Dieu ; de même qu'ils étaient passés

1. On trouve dans saint Irénée un raisonnement analogue, mais avec une intention un peu différente : « Si l'homme que Dieu avait créé pour qu'il vive, perdant la vie et blessé par le serpent qui l'avait égaré, ne revenait plus à la vie mais était tout entier abandonné à la mort, Dieu serait vaincu et la méchanceté du serpent aurait triomphé de la volonté de Dieu. Mais puisque Dieu est invisible et magnanime, il s'est montré magnanime en reprenant l'homme... Par le second homme il a lié le fort, et lui a ravi toutes ses armes, il a anéanti la mort, en rendant la vie à l'homme qui était mort » (III, xxxiii, 1 ; P. G., VII, 960). Pour Irénée, Dieu est tenu en échec par un adversaire redoutable, la mort, ou même le diable ; pour Athanase, il est lié par le verdit de mort qu'il a lui-même porté. Pour anthropomorphique qu'elle soit encore, cette seconde explication paraît plus juste que la première.

de la transgression à la corruption, ainsi ils retourneraient du repentir à l'incorruptibilité. Mais le repentir ne sauvegarderait pas ce qui convient à Dieu : car encore une fois, il ne demeurerait pas véridique si les hommes ne restaient pas au pouvoir de la mort ; de plus, le repentir ne fait pas échapper aux conditions naturelles, il ne fait que mettre fin aux péchés. S'il n'y avait donc que la faute, sans les conséquences de la corruption, le repentir suffirait ; mais si, une fois que la transgression a pris les devants, les hommes sont au pouvoir de la corruption due à leur nature, et sont privés de la grâce de la conformité à l'image, que fallait-il faire d'autre ? Et de qui avait-on besoin pour cette grâce et cette restauration, sinon du Verbe de Dieu qui avait au commencement créé toutes choses de rien ? C'était à lui de ramener le corruptible à l'incorruption ¹, et de sauver ce qui en toutes choses convenait au Père. Étant le Verbe de Dieu, au-dessus de tout, seul par conséquent il était capable de recréer toutes choses, de souffrir pour tous, et d'être pour tous un digne ambassadeur auprès du Père ².

1. On voit ici, comme plus haut, les thèmes les plus authentiquement chrétiens s'exprimer en formules helléniques, qui s'étaient déjà acclimatées dans le langage du Nouveau Testament. Le péché est une corruption, *ῥοπή*, non pas au sens étroit de corruption morale, mais au sens d'un retour à la condition native de créature périssable, vouée à la mort, à laquelle la grâce originelle avait soustrait l'homme (cf. *Sag.*, II, 23). L'incorruptibilité, *ἀφθαρσία*, comme l'immortalité, *ἀθανασία*, est un attribut proprement divin (*Rom.*, I, 23 ; *I Tim.*, I, 17), auquel l'homme participe par la grâce, et que seul Dieu peut lui rendre après qu'il l'a perdu par son péché. Dieu, ou plus exactement le Verbe, qui est *Λόγος ἀφθαρσίας* (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protr.*, XI, 117 ; p. 179 Mondésert ; cf. encore XI, 114 ; XII, 121 ; pp. 175, 184).

2. L'image du Christ ambassadeur se rattache à celle du Christ avocat (*I Jean*, II, 1), ou intercesseur (*Hébr.*, VII, 25 ; IX, 24).

L'Incarnation du Verbe.

(8) C'est pourquoi le Verbe de Dieu incorporel, incorruptible, immatériel, vient dans nos régions, bien qu'il n'en fût pas loin auparavant, car il n'a laissé aucune partie de la création vide de lui, et il remplit tout, puisqu'il est uni à son Père. Mais il vient par condescendance à cause de sa philanthropie pour nous, et il se manifeste. Voyant que les êtres raisonnables se perdent, et que la corruption de la mort règne sur eux ; voyant que la menace portée par Dieu contre la transgression garde à cette corruption toute sa force contre nous, et qu'il serait absurde que cette loi fût violée avant d'être accomplie ; voyant qu'il ne convenait pas que les œuvres dont il était l'auteur fussent détruites ; voyant que la méchanceté des hommes devenait excessive, et que peu à peu ils l'augmentaient contre eux-mêmes et la rendaient intolérable ; voyant que tous les hommes étaient soumis à la mort, il eut pitié de notre race et se fit miséricordieux pour notre faiblesse ; il condescendit à notre corruption et ne supporta pas que la mort dominât sur nous, pour que sa créature ne pérît pas, et que l'œuvre accomplie par son Père en créant les hommes ne fût pas inutile. Il prend donc un corps, et un corps qui n'est pas différent du nôtre. Car il n'a pas voulu simplement être dans un corps, et il n'a pas voulu se montrer seulement. Car il aurait pu, s'il avait voulu seulement se montrer, réaliser cette théophanie dans un être plus puissant qu'un homme.

Il prend donc notre corps, et il ne se contente pas de le prendre, mais d'une vierge sans faute ni souillure, qui ne connaît pas l'homme, il prend un corps pur et vraiment étranger à toute union humaine. Étant tout puissant et démiurge de l'univers, en cette vierge il se construit à lui-même ce corps comme un temple, il se l'approprie comme un instrument ¹, se faisant connaître et habitant en lui. Et ainsi, il prend de nous une nature semblable à la nôtre, et comme tous nous sommes soumis à la corruption et à la mort, pour tous il livre son corps à la mort, le présentant au Père, et faisant cela par philanthropie. Ainsi, puisque tous meurent en lui ², la loi de corruption portée contre les hommes sera brisée, après avoir exercé tout son pouvoir sur le corps du Seigneur, et n'ayant plus dès lors à sévir sur les hommes ses semblables. Il ramène à l'incorruptibilité les hommes qui étaient retournés à la corruption, il les vivifie en les attachant à la mort, en s'appropriant un corps, et par la grâce de la résurrection, il fait disparaître loin d'eux la mort, comme une paille dans le feu.

112 a (9) Le Verbe donc voyait que la corruption des hommes ne pouvait absolument être détruite que par la mort. Mais il n'était pas possible que le Verbe mourût, étant immortel et fils du Père ; aussi il prend pour lui un corps capable de mourir, afin que parti-

1. Les métaphores du temple et de l'instrument (ὄργανον) sont familières à la christologie de saint Athanase (cf. ci-dessous, § 9, 112 b, p. 223 ; 44, 173 c, p. 294 ; *Ad Adolph.*, 3, 8 ; *P. G.*, XXVI, 1076, 1081). Bien qu'elles aient été reprochées à Nestorius, elles seront reprises par la formule d'union de 433 (τὸν Λόγον... ἐνώσει· ἑαυτοῦ τὸν ἐξ αὐτῆς [πατρὸς] ληθόντα νόον, *P. G.*, LXXVII, 176). Cf. encore ci-dessous, § 20, 132 b, p. 245).

2. Cf. *Rom.*, VI, 8.

cipant au Verbe qui est au-dessus de tout, ce corps soit capable de mourir pour tous, et que grâce au Verbe qui habite en lui, il reste incorruptible et désormais fasse cesser en tous la corruption par la grâce de la résurrection. Ainsi, comme un sacrifice et une victime sans aucune tache, il offre à la mort ce corps qu'il a pris pour lui, et aussitôt il fait disparaître la mort en tous ses semblables par l'offrande d'une victime qui leur ressemble. Il est juste que le Verbe de Dieu, qui est supérieur à vous, en offrant son temple et l'instrument de son corps en rançon ¹ pour tous, paie notre dette en sa mort. Ainsi uni à tous les hommes par un corps semblable au leur, le Fils incorruptible de Dieu peut justement revêtir tous les hommes d'incorruptibilité ² et leur promettre la résurrection. Et la corruption même de la mort n'a plus de pouvoir contre les hommes, à cause du Verbe qui habite parmi eux en un corps semblable au leur. Lorsqu'un grand roi entre dans une grande ville et habite en l'une de ses maisons, cette ville s'estime extrêmement honorée, désormais ni ennemis ni brigands ne marchent plus sur elle pour la ravager et on la juge digne de tous les soins à cause du roi qui habite en une seule de ses maisons. Ainsi en est-il du roi de l'univers : quand il est venu en notre terre et qu'il a habité un corps semblable au nôtre, toute entreprise

1. Ἀντίλογον. Ce terme, « aussi expressif qu'intraduisible » (J. BIVIERAN, *Le dogme de la Rédemption*, 1905, p. 150), qui n'est pas ignoré de la langue hellénistique (DION CASSIUS, 59, 8 ; LUCIEN, *Lexiph.*, 10) avait été employé avec prédilection par saint Ignace d'Antioche (*Eph.*, 21, 1 ; *Smyrn.*, 10, 2 ; *Pol.*, 2, 3 ; 6, 1).

2. Cf. *I Cor.*, XV, 51.

des ennemis contre les hommes a cessé, la corruption de la mort qui depuis longtemps sévissait contre eux a disparu. Le genre humain aurait complètement péri si le Fils de Dieu, maître de l'univers et sauveur, n'était venu pour mettre un terme à la mort.

Convenances de l'Incarnation.

(10) Vraiment ce grand œuvre convenait en tout point à la bonté de Dieu. Si un grand roi a construit une maison ou une ville, et que celle-ci par la négligence de ses habitants est attaquée par des brigands, il ne l'abandonne pas le moins du monde, mais la défend et la protège comme son œuvre propre, regardant non à la négligence des habitants, mais à ce qui lui convient à lui-même. A plus forte raison, le Dieu Verbe du Père très bon, voyant le genre humain, sa créature, s'en aller à la corruption, ne l'a pas abandonné ; mais par l'offrande de son propre corps, il a effacé la mort qui s'était attachée à eux, par son enseignement il a corrigé leurs négligences, et par sa puissance il a restauré tout le genre humain¹. Cela on peut s'en convaincre auprès des théologiens envoyés par Dieu, en lisant leurs écrits où il est dit : « L'amour du Christ nous presse, à cette pensée que si un seul est mort pour tous, tous sont morts ; et il est mort pour tous, afin que nous ne vivions plus pour nous, mais pour celui qui est mort pour nous et ressuscité

1. Tel est le triple but qu'Athanase assigne à l'œuvre du Christ : arracher l'homme à la mort, lui donner la vraie connaissance de Dieu, et le rétablir dans l'amitié divine perdue par le péché : le Logos est sauveur, didascale, divinisateur.

des morts, notre Seigneur Jésus-Christ » (*II Cor.*, V, 14-15). Et encore : « Nous voyons celui qui a été abaissé pour un peu au-dessous des anges, Jésus, couronné de gloire et d'honneur à cause des souffrances de sa mort, afin que par la grâce de Dieu ce soit pour tous qu'il ait goûté la mort » (*Hébr.*, II, 9). Ensuite l'Écriture indique pourquoi ce n'est pas un autre que le Verbe de Dieu qui devait s'incarner : « Il convenait en effet que celui pour qui sont toutes choses et par qui sont toutes choses, conduisant à la gloire un grand nombre de fils, consommât par des souffrances l'auteur de leur salut » (*Hébr.*, II, 10). Par là elle indique qu'il n'appartenait pas à un autre qu'au Verbe de Dieu qui avait fait les hommes au commencement, de les relever de la corruption qui s'était attachée à eux. Et si le Verbe a pris un corps, c'est afin de l'offrir en sacrifice pour des corps semblables au sien ; cela aussi les Écritures l'enseignent quand elles disent : « Puisque les enfants ont participé au sang et à la chair, il y a eu part également, afin de pouvoir par sa mort rendre impuissant celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable, et délivrer tous ceux que la crainte de la mort tenait en servitude toute leur vie » (*Hébr.*, II, 14-15). Car par le sacrifice de son propre corps il a mis fin à la loi qui pesait sur nous, il a renouvelé pour nous le principe de la vie, en nous donnant l'espoir de la résurrection. Car si c'est par des hommes que la mort a dominé sur les hommes, en retour c'est par l'incarnation du Verbe de Dieu que la mort a été détruite et que la vie a ressuscité, comme le dit l'Apôtre porteur du Christ :

18. Athanase d'Alexandrie.

« La mort est venue par un homme, et par un homme la résurrection des morts. Car de même que tous meurent en Adam, ainsi dans le Christ tous aussi seront vivifiés, etc. » (*I Cor.*, XV, 21-22). Maintenant nous ne mourons plus comme des condamnés, mais, comme des gens qui doivent se réveiller de la mort, nous attendons l'universelle résurrection, que nous montrera en son temps Dieu qui l'a aussi créée et qui nous en fait la grâce. C'est là la première cause de l'incarnation du Sauveur. Et ce qui suit peut aussi faire connaître combien fut justifiée sa bienveillante venue parmi nous.

II. RESTAURER LA CONNAISSANCE DU VRAI DIEU

L'image de Dieu en l'homme suffisait à faire connaître Dieu.

a (11) Quand le Dieu qui domine toutes choses fit par son Verbe la race des hommes, il vit la faiblesse de leur nature, incapable de connaître par elle-même son créateur, et même de se faire absolument une idée de Dieu ; car Dieu est incréé ; les hommes ont été
116 a créés du néant ; Dieu est incorporel : les hommes ont été formés d'un corps ; bref, grande est l'impuissance des créatures pour comprendre et connaître leur créateur. Dieu donc, puisqu'il est bon, eut encore pitié du genre humain, et ne laissa pas les hommes privés de le connaître, pour que leur existence ne fût pas

inutile. Car à quoi bon avoir été créé, si l'on ne connaît pas son créateur ? ou comment les hommes seraient-ils des êtres doués de raison, s'ils ne connaissent pas le Verbe du Père en qui ils ont été faits ? Ils n'auraient aucun avantage sur les êtres sans raison, s'ils ne connaissaient rien au-dessus des choses terrestres. Et pourquoi Dieu les aurait-il créés, s'il n'avait pas voulu se faire connaître d'eux ¹ ? Aussi, pour qu'il n'en aille pas ainsi, il les fait participer à sa propre image, notre Seigneur Jésus-Christ, et les crée b à son image et à sa ressemblance. Ainsi par cette grâce ils connaîtraient l'image, je veux dire le Verbe du Père, et pourraient par lui concevoir l'idée du Père, et par cette connaissance de leur créateur, ils vivraient une vie de vrai bonheur et de félicité ². Mais encore une fois les hommes dans leur folie méprisèrent le don qui leur avait été fait, se détournèrent de Dieu et souillèrent tellement leur âme, que non seulement ils oublièrent l'idée de Dieu, mais qu'ils se forgèrent d'autres dieux en sa place. Ils se firent des idoles au lieu de la vérité, et préférèrent le néant au vrai Dieu, adorant la créature au lieu du créateur ; et, ce qu'il y

1. Saint Irénée avait déjà montré que Dieu, dans sa bonté, veut se faire connaître des hommes. La raison « dont sont douées toutes les âmes » suffit à les mener jusqu'à la connaissance de l'existence de Dieu (*Adv. Haer.*, II, vi, 1). Dieu va même plus loin, « en vertu de son amour, de sa condescendance, de sa toute-puissance », il veut se faire voir aux hommes. L'Esprit s'est fait voir par les prophètes, l'Incarnation du Fils, en faisant des hommes les fils adoptifs de Dieu, représente une nouvelle étape de cette connaissance, jusqu'à ce que dans le royaume des cieux, le Père se révèle enfin (IV, xx, 5). Athanase n'a pas conservé cette vue si ample du progrès de la révélation ; mais il est bien le continuateur de saint Irénée, en montrant que l'Incarnation du Verbe a pour but de faire connaître aux hommes le vrai Dieu.

2. « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu... » (*Jean*, XVII, 3.)

a de pire, ils transférèrent les honneurs divins à des idoles de bois, de pierre, ou de toute autre matière, et même à des hommes. Ils firent plus encore, comme nous l'avons dit plus haut : telle fut leur impiété, qu'ils finirent par adorer les démons et par les appeler dieux, se prêtant à leurs désirs. Pour leur plaire, comme nous l'avons dit, ils immolèrent des animaux sans raison et sacrifièrent des hommes, et aiguillonnés par eux ils se faisaient toujours davantage leurs esclaves. C'est pourquoi ils apprirent d'eux la magie, la divination trompa les hommes en diverses régions, tous attribuaient la cause de leur naissance et de leur existence aux astres et aux êtres célestes, sans rien considérer au delà des apparences. Bref, tout n'était qu'impie et iniquité, et seul Dieu et son Verbe étaient méconnus ; et pourtant il ne s'était pas caché pour rester invisible aux hommes, et il ne leur avait pas donné qu'un seul moyen de le connaître, mais il l'avait développé de bien des façons diverses ¹.

La révélation de l'Ancien Testament.

(12) Car la grâce de l'image suffisait à faire connaître le Dieu Verbe, et par lui le Père. Mais Dieu, sachant la faiblesse des hommes, pourvut à leur négligence de sorte que s'ils venaient à négliger de le connaître par eux-mêmes, ils pussent par les œuvres de la création ne pas méconnaître le créateur. Mais 117 a puisque la négligence des hommes descendit peu à

1. Ceci rappelle les thèmes de la prédication de saint Paul, à Antioche de Pisidie (Act., XIV, 16-17), à Athènes (XVII, 27).

peu jusqu'aux pires excès, Dieu pourvut encore à leur faiblesse en leur donnant la Loi, en leur envoyant les prophètes, des hommes qu'ils connaissaient ; ainsi, s'ils avaient la paresse de lever les yeux vers le ciel et de reconnaître leur auteur, ils recevraient l'enseignement de maîtres tout proches d'eux. Car les hommes peuvent plus facilement apprendre d'autres hommes la connaissance des choses les plus excellentes. Donc ils pouvaient, en levant les yeux vers la grandeur du ciel et en considérant l'harmonie de la création, connaître celui qui mène tout cela, le Verbe du Père, qui par sa providence universelle fait connaître à tous son Père, et qui meut l'univers pour que tous puissent par lui connaître Dieu. Ou bien, si cela était trop difficile pour leur paresse, ils pouvaient rencontrer les saints, et par eux apprendre à connaître Dieu, le démiurge de l'univers, le Père du Christ, et apprendre ainsi que le culte des idoles est une impiété sacrilège. Il leur était possible aussi, connaissant la Loi, de mettre un terme à leur impiété, et de vivre une vie vertueuse. Car la Loi n'était pas pour les Juifs seuls, et ce n'était pas seulement pour eux que les prophètes avaient été envoyés, — ils avaient été envoyés aux Juifs, et ils étaient persécutés par les Juifs, — mais pour la terre entière ils étaient comme une école sainte de la connaissance de Dieu et de la vie spirituelle. Ainsi, malgré une si grande bonté et une telle philanthropie de Dieu, les hommes cependant, vaincus par les jouissances immédiates et par les illusions et tromperies des démons, ne se sont pas tournés vers la vérité, mais se sont portés à des maux

et des péchés toujours plus nombreux, au point de ne plus paraître raisonnables, mais de sembler, d'après leurs mœurs, des êtres sans raison.

**Le Verbe vient restaurer l'image de Dieu
dans l'homme.**

(13) Ainsi donc, puisque les hommes étaient devenus à ce point déraisonnables, et que la tromperie des démons répandait partout son ombre et cachait la connaissance du vrai Dieu, que fallait-il que Dieu fit ? Garder le silence devant une telle situation, et laisser les hommes, trompés par les démons, ignorer Dieu ? Mais alors à quoi bon créer au commencement l'homme à l'image de Dieu ? Il fallait tout simplement le créer sans raison, ou, s'il avait été créé raisonnable, ne pas le laisser vivre la vie des animaux sans raison. A quoi bon encore lui donner dès le commencement la notion de Dieu ? si maintenant il n'est plus digne de la recevoir, il ne fallait pas la lui donner au commencement. Quelle utilité pour Dieu le créateur et quelle gloire pour lui, si les hommes qu'il a créés ne l'adorent pas, mais pensent qu'ils ont été faits par d'autres que lui ? C'est donc pour d'autres et non pour lui-même qu'il les a créés. De plus, un roi, qui n'est qu'un homme, ne laisse pas les cités qu'il a fondées se livrer à un autre et s'en faire les esclaves ; mais il avertit ses sujets par des lettres, il leur envoie des messages par ses amis, et si cela devient nécessaire, il s'y rend lui-même pour les émouvoir par sa présence, et cela uniquement pour

qu'ils ne servent pas un autre maître et que son œuvre ne soit pas inutile¹. A bien plus forte raison, Dieu n'aura-t-il pas pitié de sa créature, pour ne pas la laisser errer loin de lui et servir des démons qui n'existent pas ? et cela d'autant plus que cette erreur est pour les hommes cause de ruine et de perte, et il ne faut pas que périsse ce qui une fois a participé à l'image de Dieu. Que fallait-il donc que Dieu fit ? Oui, que fallait-il faire, sinon renouveler ce qui en eux était à l'image de Dieu, pour que par elle les hommes pussent encore connaître Dieu ? Et comment cela pouvait-il se faire, sinon par la présence de l'image de Dieu elle-même, notre sauveur Jésus-Christ ? Car cela ne pouvait se faire par des hommes, puisqu'eux aussi ont été créés selon l'image, par les anges non plus, puisqu'eux-mêmes ne sont pas des images. Aussi le Verbe de Dieu est-il venu lui-même, pour que, étant l'image du Père, il puisse recréer l'homme selon l'image. De plus, cela ne pouvait se faire sans la destruction de la mort et de la corruption ; aussi convenait-il qu'il prît un corps mortel, pour pouvoir détruire en lui la mort, et renouveler les hommes selon l'image. Pour cela il ne fallait personne d'autre que l'image du Père².

(14) Quand une figure tracée sur le bois a été effacée

1. Cf. la parabole des vigneronniers infidèles, *Matth.*, XXI, 33-41, spécialement 36-37.

2. « Autrefois... le Verbe à l'image duquel l'homme avait été fait, était encore invisible. Aussi l'homme perdit-il facilement sa ressemblance. Mais quand le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma ces deux vérités : il a vraiment montré l'image, puisqu'il s'est fait ce qu'était son image, et il a restauré solidement la ressemblance, en rendant l'homme semblable au Père invisible » (IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, V, XVI, 2 ; P. G., VII, 1167-1168).

par des souillures venues de l'extérieur, pour que l'on puisse renouveler cette image sur la même matière, il faut la présence de celui dont les traits y sont figurés¹. A cause de cette figure on ne rejette pas la matière sur laquelle elle est tracée, mais on y forme de nouveau l'image². De la même façon, le Fils très saint du Père, étant l'image du Père, est venu dans nos contrées, pour renouveler l'homme qui avait été fait d'après lui, et, comme il était perdu, pour le retrouver en lui remettant ses péchés, comme dit a l'Écriture : « Je suis venu pour trouver et sauver ce qui était perdu » (*Luc*, XIX, 10). Aussi disait-il aux Juifs : « Si quelqu'un ne renaît pas... » (*Jean*, III, 5) ; il ne faisait pas allusion à une naissance de la femme, comme le pensaient les Juifs, mais à la renaissance et à la recréation de l'âme selon l'image. Et puisque la folie de l'idolâtrie et l'impiété possédaient 121 a toute la terre, et que la connaissance de Dieu était cachée, à qui revenait-il d'enseigner à la terre la connaissance du Père ? A un homme, dira-t-on ? mais il n'était pas possible à des hommes de s'en aller par toute la terre qui est sous le soleil, ils n'avaient pas naturellement la force de courir partout, ni la puissance de se faire croire, ils n'étaient pas capables de s'opposer par eux-mêmes aux tromperies et aux imaginations des démons. Puisque tous étaient frap-

1. Une comparaison analogue dans MÉTHODE, *Banquet*, I, Bonwetsch, p. 13, Farges, p. 22.

2. Ce passage a été transcrit par le pape Hadrien I dans une lettre adressée aux empereurs Constant et Irène, sur le culte des images (27 oct. 785), qui fut lue au II^e Concile de Nicée (787) (MANSI, XII, 1067 c ; HEFFLE-LECLERCQ, III B, 748-752).

pés et troublés en leur âme par les tromperies diaboliques et la vanité des idoles, comment auraient-ils pu faire changer l'âme et l'esprit des hommes, alors qu'ils ne pouvaient même pas les voir ? ce que l'on ne voit pas, comment le convertir ? On dira peut-être que la création suffisait. Mais si la création avait suffi, il n'y aurait pas eu autant de maux. La création existait ; et pourtant les hommes ne se roulaient pas moins dans des erreurs sur Dieu. De quoi, encore une fois, avait-on besoin sinon du Dieu Verbe qui voit b l'âme et l'esprit, qui meut tous les êtres de la création et par eux fait connaître son Père ? Lui qui par sa providence propre et par l'ordre qu'il fait régner dans l'univers fait connaître le Père, il lui appartenait de renouveler cet enseignement. Comment cela se ferait-il ? On dira peut-être qu'il était possible de le faire par le même moyen, en montrant de nouveau Dieu par les œuvres de la création. Mais cela encore n'était pas sûr. Mais non, car les hommes avaient déjà négligé ce moyen : ils gardaient les yeux tournés non plus en haut, mais en bas. Aussi, voulant sauver l'homme, il convenait qu'il vînt en homme¹, prenant un corps semblable au leur, et agissant par les choses d'ici-bas, je veux dire par les œuvres de son corps. De la sorte, ceux qui n'avaient pas voulu le recon- c naître à sa providence et à sa domination universelles, reconnaîtraient à ses œuvres faites par le corps le Verbe de Dieu qui est dans le corps, et par lui le Père.

1. Ὡς ἀνθρώπου.

Par son humanité, le Verbe attire les hommes et les détourne des idoles.

(15) Un bon maître prend soin de ses disciples, et ceux qui ne peuvent tirer profit des leçons plus difficiles, il les informe, dans sa condescendance, par des enseignements plus simples ; ainsi fait le Verbe de Dieu, comme dit Paul : « Comme le monde dans sa sagesse n'avait pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication » (*I Cor.*, I, 21). Puis donc que les hommes s'étaient détournés de la contemplation de Dieu, et, enfoncés dans le plus profond abîme, gardaient les yeux tournés en bas, cherchant Dieu dans la créature et dans les choses sensibles, et se faisant des dieux d'hommes mortels et de démons, — à cause de cela le Verbe de Dieu, philanthrope et sauveur commun de tous, prend pour lui un corps, et vit en homme parmi les hommes ; il attire à lui tous les sens pour que ceux qui mettaient Dieu au nombre des êtres corporels connaissent la vérité à partir des œuvres que le Seigneur opère par son corps, et par lui ^{124 a} considèrent le Père. Étant hommes, et pensant que tout était humain, partout où ils appliquaient leurs sens, ils se voyaient attirés, et voyaient que de partout on leur enseignait la vérité. Ils étaient saisis d'admiration pour la création, mais ils voyaient qu'elle aussi confesse le Christ Seigneur ; leur pensée était prévenue en faveur des hommes au point d'en faire des dieux, mais comparant aux hommes les

œuvres du Sauveur, ils voyaient que seul parmi les hommes le Sauveur est fils de Dieu, puisque chez les hommes il n'y a pas d'œuvres semblables à celles qu'a faites le Verbe de Dieu. Ils étaient prévenus pour les démons, mais en les voyant chassés par le Seigneur, ils reconnaissaient que lui seul est le Verbe de Dieu, et que les démons ne sont pas des dieux. Leur esprit était possédé par la pensée des morts, au point de rendre un culte aux héros et à ceux que les poètes appellent dieux ; mais voyant la résurrection du Sauveur, ils confessaient leur mensonge, et que le seul Seigneur véritable, est le Verbe de Dieu, le maître de la mort. C'est pour cela qu'il est né, qu'il est apparu comme un homme, qu'il est mort, qu'il est ressuscité ; par ses propres œuvres, il a émoussé et obscurci les œuvres de tous les hommes qui furent jamais, afin que partout où les hommes étaient attirés, il les ramène et leur enseigne son véritable Père comme lui-même le dit : « Je suis venu sauver et trouver ce qui était perdu » (*Luc*, XIX, 10).

L'Incarnation fait connaître le Verbe.

(16) Une fois que l'esprit des hommes était tombé dans le sensible, le Verbe s'abaisse jusqu'à se rendre visible dans un corps pour attirer à lui, étant homme, les hommes, et détourner vers lui leurs sens ; désormais ils le verraient comme un homme, et ses œuvres les persuaderaient qu'il n'est pas un homme seulement, mais Dieu, et Verbe et Sagesse du Dieu véritable. C'est ce que Paul veut faire comprendre quand il dit :

« Enracinés et fondés dans la charité, pour que vous puissiez comprendre avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, et la hauteur et la profondeur, et connaître la charité du Christ qui surpasse toute connaissance, pour que vous soyez remplis en toute la plénitude de Dieu » (*Eph.*, III, 17-19). Le Verbe se déploie partout, en haut et en bas, dans la profondeur et la largeur, en haut dans la création, en bas dans l'incarnation, dans la profondeur aux enfers, dans la largeur dans le monde : tout est rempli de la connaissance de Dieu ¹. C'est pourquoi il n'a pas dès sa venue offert son sacrifice pour nous, en livrant son corps à la mort et en le ressuscitant ; ainsi il se serait rendu invisible. Mais il s'est montré visible en son corps, en y demeurant, accomplissant des œuvres et montrant des signes qui le font connaître non pour un homme, mais pour le Verbe de Dieu. D'un côté comme de ^{125 a} l'autre, le Verbe en son incarnation a manifesté sa philanthropie : il faisait disparaître la mort et nous renouvelait, et d'autre part, étant absolument invisible, il se manifestait par ses œuvres, et se faisait connaître pour le Verbe du Père, le chef et le roi de l'univers.

1. Cet aspect cosmique de l'Incarnation rédemptrice était déjà chez saint Irénée, par exemple *Adv. Haer.*, V, xvii, 4 (*P. G.*, VIII, 1171-1172), où, faisant comme Athanase allusion à l'*Épître aux Éphésiens*, il montre que le Christ en croix, les bras étendus, attire à lui tous les peuples de l'univers pour les rassembler en Dieu. Irénée se réfère ici aux dires d'un « ancien ».

DEUXIÈME PARTIE

LA DIVINITÉ DU VERBE INCARNÉ

Le Verbe et son corps.

(17) Le Verbe n'était pas enfermé dans son corps ; il n'était pas dans ce corps sans être en même temps ailleurs. Il ne donnait pas le mouvement à ce corps seulement, laissant l'univers privé de sa puissance et de sa providence. Et ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est que, étant Verbe, il n'était pas contenu par un être quelconque, mais plutôt lui-même les contenait tous ¹. Ainsi, présent dans toute la création, il est par son essence en dehors de tout, mais il est en tout être par sa puissance : il met de l'ordre partout, ^b déployant en tout et partout sa providence ; il donne la vie à chacun et à tous, il contient l'univers et n'est pas contenu par lui ; en son Père seul il est tout entier et en tout. De même, étant en son corps humain et lui donnant la vie, il donnait aussi la vie à tous les êtres ; il était en tous, et il était en dehors

1. Le *Logos* stoïcien lui aussi « contient » toute la création, dont il fait l'ordre et l'unité ; mais il se distingue difficilement du monde lui-même auquel il est immanent. Le Verbe de la révélation chrétienne est à la fois immanent et transcendant, « en tous et en dehors de tous ». Présent au monde qui trouve « en lui l'être, la vie, le mouvement », il en est cependant infiniment séparé. Cette transcendance fait que, même incarné, son action n'est pas restreinte par les limites de son corps.

de tous ; il se faisait connaître en son corps par ses œuvres, et pourtant il n'était pas non plus invisible en son opération sur tous les êtres. C'est l'œuvre de l'âme de contempler par ses raisonnements même ce qui est en dehors de son corps, mais non d'agir en dehors de son propre corps ni de mouvoir par sa présence ce qui est loin d'elle. Jamais, quand un homme considère ce qui est loin de lui, il ne peut le mettre en mouvement et le déplacer ; un homme, assis devant sa maison, et considérant ce qui est dans les cieux, ne va pas pour autant mouvoir le soleil et faire tourner le ciel ; il voit leur mouvement et leur existence, mais il n'est pas assez puissant pour les créer. Tel n'est point le Verbe de Dieu dans l'homme. Il n'était pas lié par le corps, mais plutôt il le dominait, en sorte qu'il était dans ce corps et qu'il se trouvait en tous les êtres et qu'il était en dehors des êtres et ne se reposait que dans son Père. Et le plus admirable, c'est qu'il vivait comme un homme, et que comme Verbe il donnait la vie à tous les êtres, et comme Fils il était avec son Père. Ainsi, quand il naissait de la vierge, il ne ressentait aucune passion, et il n'était pas souillé par sa présence dans un corps, mais plutôt il sanctifiait ce corps. Étant présent à tous les êtres, il ne participe pas à tous ; au contraire, ce sont eux qui reçoivent de lui vie et nourriture. Quand le soleil, qui a été créé par le Verbe, et que nous voyons, tourne dans le ciel, il n'est pas souillé par les corps terrestres qu'il touche, il n'est pas détruit par les ténèbres, mais bien plutôt illumine et purifie tous les corps ; à plus forte raison le très saint Verbe de Dieu,

l'auteur et le seigneur du soleil, n'était pas souillé par le corps dans lequel il se faisait connaître ; mais plutôt étant immobile il donnait vie et pureté à ce corps mortel, lui qui, dit l'Écriture, « ne fit pas de péché, et en sa bouche il ne s'est pas trouvé de mensonge » (*I Pierre*, II, 22).

**Les miracles que le Verbe a faits en son corps
manifestent sa divinité.**

(18) Donc quand les théologiens qui nous parlent ^{128 a} de lui nous disent qu'il mangeait et qu'il buvait, et qu'il était mis au monde, sache que c'est le corps en tant que corps qui était mis au monde et se nourrissait de nourritures appropriées, mais qu'en lui le Dieu Verbe uni à ce corps ordonnait tout l'univers, et par les œuvres qu'il opérait en son corps se faisait connaître non pour un homme, mais pour le Dieu Verbe ¹. Cependant on dit de lui tout cela, parce que ce corps qui mangeait, était mis au monde, souffrait, n'était pas le corps d'un autre, mais bien celui du Seigneur ; et puisqu'il s'était fait homme, il convenait que cela fût affirmé de lui comme d'un homme, pour qu'on vît bien qu'il avait un corps véritable et non point imaginaire. Mais de même que tout cela fai-

1. Même incarné, le *Logos* demeure ἀπαθής, impassible. Saint Athanase distingue nettement (v. ci-dessous, § 18), ce qui ressortit à l'activité humaine de Jésus, et ce qui appartient au Verbe, uni à cette nature humaine. En ce sens, son interprétation des paroles évangéliques (les « théologiens » s'apparenteraient à la théologie antiochienne plutôt qu'à la théologie de saint Cyrille, qui refusera d'attribuer à deux sujets distincts les œuvres humaines ou divines de Jésus (cf. par exemple *Anath.* 4).

sait connaître sa présence dans un corps, ainsi les œuvres qu'il opérait par son corps le faisaient reconnaître pour le Fils de Dieu.

Au lieu de *Cependant*, on disait... pour le Fils de Dieu, le ms. Ath. 428 porte :

Φιλάνθρωπος γὰρ ὢν καὶ ἀγάθου Πατρὸς υἱὸς μονογενῆς οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ κατελίμπανεν. Ἄλλὰ τοῖς μὲν ἀοράτοις ἀοράτως διὰ τὴν εἰς τὴν κτίσιν ἑαυτοῦ προνοίαν ἐγνώσκατο, τοῖς δὲ ἀνθρώποις κατὰ περισσὸν διὰ τοῦ ἰδίου σώματος ἐγνώριζεν τὸν Πατέρα, καὶ τοῖς ἔργοις ἑαυτὸν ἐμφαίνων εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ.

» Aussi criait-il aux Juifs infidèles en leur disant : « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas ; mais si je les fais, même si vous ne croyez pas en moi, croyez à mes œuvres, pour que vous sachiez et connaissiez que le Père est en moi et que je suis dans mon Père » (*Jean*, X, 37).

Invisible, il se fait connaître par les œuvres de la

création (cf. *Rom.*, I, 20) ; de même, fait homme et caché en son corps, il pourrait faire connaître par ses œuvres que ce n'est pas un homme, mais la Puissance de Dieu et son Verbe qui les opère. Commander aux démons, les chasser, ce n'est pas une œuvre humaine, mais divine. Ou bien, à le voir guérir les maladies auxquelles est sujet le genre humain, comment penser encore qu'il est un homme et non un Dieu ? Il purifiait les lépreux, il faisait marcher les boiteux, ouvrait les oreilles des sourds, faisait voir les aveugles, et en un mot, il chassait du corps des hommes toutes les maladies et infirmités ; et en cela, le premier venu pouvait contempler sa divinité. Et encore, à le voir rendre ce qui manquait de naissance, et ouvrir les yeux de l'aveugle-né, qui n'aurait pensé que la naissance des hommes lui est soumise et qu'il en est le démiurge et le créateur ? De toute évidence, celui qui rend à un homme ce qu'il n'avait pas de naissance, celui-là est aussi le seigneur de la génération humaine. C'est pourquoi quand au commencement il descend vers nous, il se façonne un corps né d'une vierge, pour donner à tous une preuve considérable de sa divinité ; celui qui a façonné ce corps, c'est lui qui est le créateur des autres. A voir ce corps issu d'une vierge seule, sans le concours d'un homme, comment ne pas penser que celui qui apparaît en ce corps est le créateur et le seigneur de ce corps ? A voir la substance de l'eau changée et transformée en vin, comment ne pas penser que l'auteur de ce miracle est le seigneur et le créateur de toute la substance des eaux ? C'est pourquoi il a marché en maître sur

129 a la mer et s'y est promené comme sur la terre, donnant ainsi à tous ceux qui le voyaient une preuve de sa domination universelle. Et quand avec une petite quantité d'aliments il nourrissait une multitude, et de leur indigence même tirait l'abondance, avec cinq pains il rassasiait cinq mille hommes, et il en restait encore autant, il montrait qu'il n'était pas autre que le Seigneur de l'universelle providence.

**La mort du Christ et sa résurrection
manifestent sa divinité.**

(19) Il convenait parfaitement, semble-t-il, que le Sauveur fit tout cela, pour que les hommes qui avaient méconnu sa providence à l'égard de tous les êtres, et n'avaient pas reconnu sa divinité à travers la création, regardent au moins les œuvres qu'il accomplissait par son corps, et par lui se fassent une idée de la connaissance du Père, remontant, comme je l'ai dit, du détail de ses œuvres à sa Providence b universelle. A voir son pouvoir sur les démons, à voir les démons reconnaître qu'il est le Seigneur, qui hésiterait encore et se demanderait si c'est bien lui le Fils de Dieu, et sa Sagesse, et sa Puissance (cf. *I Cor.*, I, 24) ? Il n'a pas laissé la création elle-même garder le silence, mais, ce qui est admirable, dans sa mort même, ou plutôt dans le trophée de sa victoire sur la mort, je veux dire sa croix ¹, toute la création

1. Dans les pages qui suivent, Athanase reviendra sans cesse sur cette idée de la mort glorieuse du Christ, de la croix, trophée de sa victoire sur la mort et sur les démons. Le point de départ de cette idée est dans saint Jean (*Ev.*, XI, 32 ; XII, 31 ; XVI, 33 ; etc. et *Apoc.*, *passim*).

confesse que celui qui se fait connaître et souffre en son corps, n'est pas simplement un homme, mais le Fils de Dieu et le Sauveur de tous. Quand le soleil se détourna, que la terre trembla, que les montagnes se fendirent, tous furent saisis de frayeur ¹ ; mais tous ces prodiges montraient que celui qui était sur la croix était le Christ Dieu, et que toute la création était sa servante, témoignant par sa frayeur de la présence de son maître. C'est ainsi donc que le Dieu Verbe se manifeste aux hommes par ses œuvres.

La suite de notre discours demande maintenant que nous racontions la fin de sa vie et de son activité corporelle, et que nous disions quelle fut la mort de son corps ; d'autant plus que c'est là le point capital de notre foi, et que tout le monde ne cesse d'en parler ; — tu sauras ainsi qu'en ceci encore et tout autant le Christ se fait connaître comme Dieu et Fils de Dieu.

La Rédemption.

(20) Nous avons donc, autant qu'il était possible, exposé partiellement, et comme nous pouvions le concevoir, la cause de son apparition dans un corps ; un autre ne pouvait ramener à l'incorruptibilité un être corruptible, sinon le Sauveur qui au commencement avait fait toutes choses de rien. Un autre ne pouvait recréer les hommes selon l'image, sinon celui qui est l'image du Père ; un autre ne pouvait rendre

1. Cf. *Matth.*, XXVII, 45, 51-53.

immortel un être mortel, sinon celui qui est la Vie même, notre Seigneur Jésus-Christ; un autre ne pouvait faire connaître le Père et détruire le culte des idoles, sinon le Verbe qui a ordonné toutes choses et qui seul est le Fils véritable et monogène du Père ¹. Mais il restait encore à payer la dette de tous, car tous, comme je l'ai dit, devaient mourir, et ce fut là la cause principale de sa venue parmi nous. C'est

132 a pourquoi, après avoir montré sa divinité par ses œuvres, il lui restait à offrir le sacrifice pour tous, livrant pour tous à la mort le temple de son corps, afin de les dégager et de les délivrer tous de l'antique transgression; par là il se montrerait plus fort que la mort, montrant dans son corps incorruptible les prémices de la résurrection universelle.

Ne t'étonne pas si nous disons souvent la même chose. Puisque nous parlons de la bonté de Dieu, nous exprimons la même idée par beaucoup de mots, pour ne paraître rien omettre, ni encourir le blâme de nous être insuffisamment exprimés. Il vaut mieux s'exposer au reproche de répéter les mêmes choses, plutôt que d'omettre des choses qu'il fallait écrire ².

1. Ces mots résument toute la théologie de l'Incarnation selon Athanase : le Verbe s'est fait chair pour restaurer en l'homme l'image divine, pour lui rendre l'immortalité, pour lui faire connaître le Père. Mais il est, dans l'œuvre du salut, un autre ordre de réalités : il s'agit de payer la dette du péché. Pour parler le langage de la théologie moderne, à côté de la notion *mystique* de la Rédemption, saint Athanase n'ignore pas l'aspect *juridique* de ce mystère.

2. Athanase ne fait pas difficulté de reconnaître l'abondance diffuse de son style, et le peu de rigueur de ses développements. Il préfère se répéter, *ταυτολογία*, plutôt que parler insuffisamment de la bonté de Dieu. Cf. encore *De Incarn.*, 45, 176 d; ci-dessous, p. 296. Déjà Origène s'excusait ainsi de son abondance diffuse, *καλολογία* : « Celui qui dit des paroles de vérité, même quand il dit tout et n'omet rien, ne dit jamais qu'un seul mot » (*In Joh. Comm.*, V, 5, p. 103 Pr.).

Ainsi donc le corps du Christ était de même substance que celui de tous les hommes, c'était un corps humain, et bien que par un nouveau prodige il fût issu de la vierge seule, il était cependant mortel, et il est mort selon le sort commun à ses semblables. Mais à cause de la venue en lui du Verbe, il n'était plus soumis à la corruption comme le voulait sa propre nature; par la présence en lui du Verbe de Dieu, il était étranger à la corruption. Ainsi deux prodiges se rencontrent dans le même être : la mort de tous s'accomplissait dans le corps du Seigneur, et d'autre part la mort et la corruption étaient détruites par le Verbe qui habitait en ce corps ¹. La mort était nécessaire, et il fallait qu'il mourût pour tous, pour payer la dette de tous. Aussi, comme je l'ai déjà dit, puisque le Verbe ne pouvait mourir lui-même, — il était immortel, — il prit un corps capable de mourir, afin de l'offrir pour tous comme son bien propre, et souffrant lui-même pour tous dans ce corps où il était venu, de réduire à rien le maître de la mort, c'est-à-dire le diable, et « délivrer ceux qui par crainte de la mort, étaient leur vie durant assujettis à l'esclavage » (*Hébr.*, II, 15).

(21) Assurément, puisque le Sauveur de tous est mort pour nous, nous les fidèles du Christ nous ne mourons plus de mort comme autrefois selon la menace de la loi, car cette peine a pris fin, mais puisque la corruption a cessé et a disparu par la grâce de la résurrection, il reste que, selon la condition de

1. Venue, présence, habitation du Verbe en son corps, sur ces expressions, v. ci-dessus, p. 222 et n. 1.

notre corps mortel, nous nous décomposons seulement pour le temps que Dieu a fixé à chacun, pour que nous puissions obtenir une plus belle résurrection ¹. Car à la façon de semences jetées en terre, nous ne périssons pas dans la dissolution, mais nous sommes semés pour ressusciter, puisque la mort a été réduite à rien par la grâce du Sauveur. C'est pourquoi le bienheureux Paul, qui se fait pour tous le garant de la résurrection, dit : « Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité, et que ce corps mortel revête l'im-
 133 » mortalité. Quand le corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et le mortel revêtu l'immortalité, alors se réalisera la parole qui a été écrite : la mort a été absorbée dans la victoire ; où est, mort, ton aiguillon ? où, enfer, ta victoire ? » (*I Cor.*, XV, 53-55).

La mort sur la Croix.

Mais pourquoi, dira-t-on, s'il était nécessaire que le Christ livrât pour tous son corps à la mort, pourquoi n'a-t-il pas quitté son corps simplement comme un homme, mais a-t-il été jusqu'à la croix ? Il était plus convenable pour lui de quitter le corps honorablement, que de subir les outrages d'une telle mort. Prends garde encore une fois que cette objection ne

1. Après la mort rédemptrice du Sauveur, la mort a perdu pour les hommes son caractère de pénalité, elle n'est plus que le résultat de leur condition de créatures, et le moyen pour eux de parvenir à la résurrection glorieuse. Une telle conception, qui semble oublier que la mort reste chose douloureuse et cruelle, et qu'elle demeure une conséquence du péché (*Rom.*, VI, 12 ; *I Cor.*, XV, 21), paraîtra assurément trop optimiste, même si elle peut s'appuyer sur certains textes de saint Paul (*Rom.*, VIII, 17 ; *II Tim.*, II, 11).

soit trop humaine ; ce qui est arrivé au Sauveur est vraiment divin, et digne en tout de sa divinité. D'abord parce que la mort qui survient aux hommes leur arrive à cause de la faiblesse de leur nature : ils ne peuvent durer longtemps et avec le temps ils perdent leurs forces. Aussi leur survient-il des maladies, ils s'affaiblissent et meurent. Mais le Seigneur n'est pas faible, il est la Puissance de Dieu et le Verbe de Dieu. Si donc il avait quitté son corps en privé, dans son lit, à la manière des autres hommes, on aurait pensé qu'à lui seul aussi cela arrivait à cause de la faiblesse de sa nature, et qu'il n'avait rien de plus que les autres hommes. Mais puisqu'il était la vie et le Verbe de Dieu, et qu'il devait mourir pour tous, ainsi, vie et puissance, il donnait par lui-même force à son corps ; mais puisque la mort devait survenir, il prit cette occasion d'offrir un sacrifice, non pour lui-même, mais pour les autres. Il ne convenait pas que le Sauveur fût malade, lui qui guérissait les maladies des autres, et il ne fallait pas que s'affaiblît le corps par lequel il fortifiait les faiblesses des autres. Pourquoi donc n'a-t-il pas écarté de lui la mort comme la maladie ? Parce qu'il avait pris un corps pour cela même, et il ne convenait pas que la maladie précédât la mort, pour ne pas faire penser à une faiblesse de celui qui était dans ce corps. Mais n'a-t-il pas eu faim ¹ ? Oui, il a eu faim selon la propriété de son corps, mais il n'est pas mort de faim à cause du Seigneur qui portait ce corps. C'est pourquoi, s'il est

1. *Matth.*, IV, 2 ; XXI, 18.

mort pour le rachat de tous, il n'a pourtant pas connu la corruption¹. Son corps est ressuscité intact, car ce corps n'était pas à un autre qu'à celui qui est la vie même.

Réponse aux objections.

a (22) Mais, me dira quelqu'un, il aurait dû esquiver les complots des Juifs, pour préserver absolument son corps de la mort. Qu'il apprenne, celui-là, que cela non plus ne convenait pas au Seigneur. Il n'était pas digne du Verbe de Dieu, étant la vie, de donner de lui-même la mort à son corps, de même il ne convenait pas non plus de fuir la mort qui lui était donnée par d'autres ; il lui fallait plutôt la rechercher pour la détruire. C'est pourquoi il eut raison de ne pas abandonner de lui-même son corps, et d'autre part de ne pas fuir les machinations des Juifs.

Au lieu de Pourquoi donc n'a-t-il pas écarté de lui la mort ? (§ 21 fin)... les machinations des Juifs, le ms. Ath. 428 porte :

Διὰ τοῦτο οὐκ ἴδιω ἀλλὰ τῷ παρ' ἐτέρων διδομένῳ θανάτῳ τὸ σῶμα προσενέγκειν. Διὰ τί οὖν οὐκ ἐκρύβη τὴν ἐπιβουλὴν τῶν Ἰουδαίων ἕνα καθόλου τὸν καιὸν ἀθάνατον φυλάξῃ; ὅτι καὶ τοῦτο ἀπρεπὴς ἦν τῷ κυρίῳ.

C'est pourquoi il livra son corps à une mort qui ne venait pas de lui, mais qui lui était infligée par d'autres. Pourquoi n'a-t-il pas, en esquivant les embûches des Juifs, gardé son temple absolument immortel ? Parce que ceci ne convenait pas non

1. Cf. Actes, II, 27 ; XIII, 25 ; Ps., xvi (xv), 10.

plus au Seigneur. Il ne convenait pas au Verbe de Dieu, qui est la Vie, ni de donner lui-même la mort à son corps, ni de fuir celle qui venait des autres, et de ne pas plutôt la poursuivre pour la détruire. Aussi c'est à bon droit qu'il n'a pas lui-même déposé son corps, et qu'il n'a pas d'autre part fui les embûches des Juifs. Étant la vie, il ne laissait pas la mort nuire à son corps, mais bien plutôt il la détruisait en son corps.

Οὐκ ἔπρεπεν γὰρ τῷ τοῦ Θεοῦ λόγῳ ζωῆ ὄντι οὔτε τῷ σώματι αὐτοῦ θάνατον παρ' ἑαυτοῦ διδόναι, οὔτε τὸν παρ' ἐτέρων γινόμενον φεύγειν, καὶ μὴ μᾶλλον διώκειν αὐτὸν εἰς ἀναίρεσιν, ὅθεν εἰκότως οὔτε ἑαυτῷ ἀπέθετο τὸ σῶμα, οὔτε πάλιν ἐπιβουλεύοντας τοὺς Ἰουδαίους ἔφυγεν. Ζωὴ γὰρ ὢν, οὐκ ἤρριεν ὑπὸ τοῦ θανάτου βλαβῆναι τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐξηγράνιζεν αὐτὸν ἐν τῷ σώματι.

Une telle conduite ne montrait pas la faiblesse du Verbe mais plutôt le faisait reconnaître comme Sauveur et Vie, puisqu'il attendait la mort pour la détruire, et qu'il se hâtait de supporter jusqu'au bout pour le salut de tous la mort qu'on lui infligeait. D'ailleurs, ce n'est pas sa mort à lui, mais celle des hommes que le Sauveur venait ainsi mener à son terme. Il ne quitta pas son corps par une mort qui lui fût naturelle (ce n'était pas possible, puisqu'il était la vie), mais il reçut la mort de la main des hommes, pour détruire complètement la mort qui s'était attaquée à lui.

Ceci encore montre qu'une telle fin était raisonnable

pour le corps du Seigneur. Le Seigneur songeait surtout à la résurrection qu'il devait opérer en son corps. C'était dresser un trophée de sa victoire sur la mort que de le montrer devant tous les hommes, et de les assurer qu'il avait détruit la corruption, et que désormais les corps seraient incorruptibles : à tous il en donnait pour gage et pour preuve de la résurrection générale à venir son propre corps désormais incorruptible. Si, au contraire, son corps avait été malade, et que le Verbe de Dieu se fût séparé de lui à la vue de tous ¹, il n'eût pas été convenable que celui qui avait guéri les maladies des autres laissât dépérir dans la maladie l'instrument de ses miracles.

Comment aurait-on cru qu'il avait chassé les infirmités des autres, si son propre temple était infirme ? Ou bien, il aurait fait rire de lui comme étant incapable de chasser la maladie, ou bien, s'il l'avait reçu et qu'il ne l'eût pas fait, il aurait passé pour manquer d'humanité même à l'égard des autres.

(23) Si donc le Christ était mort sans maladie ni douleur, en privé, tout seul, dans un coin ou dans un lieu désert, ou à la maison, et qu'il eût caché son corps n'importe où, et qu'ensuite il fût subitement apparu

1. Athanase enseigne ici avec d'autres Pères, saint Hilaire par exemple (*In Matth.*, XXXIII, 6 ; *P. L.*, IX, 1074-1075), une opinion qui n'a pas été retenue par la foi de l'Église. Le Verbe se serait séparé du corps du Christ en la mort. Pour lui, le fait de la mort s'explique tout simplement par le fait de cette séparation. Le sens de ces formules est parfaitement clair, et les passages allégués dans le sens opposé, par exemple par Montfaucon (*Præfatio*, IV, 7 ; *P. G.*, XXV, xxx) sont ou interpolés (*Ep. ad Epict.*, 5 ; XXVI, 1060) ou d'authenticité très douteuse (*C. Apollin.*).

Sur tout ceci, v. J. LEON, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*, *Rev. d'Hist. Eccl.*, XXI (1927), pp. 5-43 ; 209-241 ; et sur le passage présent, 12-13. Cf. ci-dessous, p. 253.

pour dire qu'il était ressuscité des morts, il aurait paru à tous raconter des fables ; et, à plus forte raison, il n'aurait pu se faire croire quand il aurait parlé de résurrection, puisqu'il n'y aurait eu absolument personne pour témoigner de sa mort. Il faut que la mort précède la résurrection, puisqu'il n'y aurait pas de résurrection si la mort ne la précédait. Aussi si le corps était mort en cachette, et si cette mort avait été invisible et sans témoins, sa résurrection aussi eût été invisible et sans témoins. Pourquoi aurait-il laissé sa mort dans l'ombre, si une fois ressuscité, il devait annoncer ouvertement cette résurrection ? Pourquoi aurait-il sous les yeux de tous chassé les démons, rendu la vue à l'aveugle-né, changé l'eau en vin, voulant, par là, faire croire qu'il était le Fils de Dieu, et n'aurait-il pu, sous les yeux de tous aussi, montrer incorruptible son corps mortel, pour faire croire qu'il est la vie ? Comment ses disciples auraient-ils pu prêcher avec audace sa résurrection, s'ils n'avaient pu dire que d'abord il était mort ? Ou comment auraient-ils pu se faire croire en affirmant d'abord sa mort puis sa résurrection, s'ils n'avaient trouvé des témoins de sa mort parmi ceux-là mêmes à qui ils parlaient avec cette audace ? Si même ainsi, alors que sa mort et sa résurrection s'étaient produites à ¹³⁷ la vue de tous, les Pharisiens n'ont pas voulu y croire, mais ont voulu forcer ceux qui avaient vu la résurrection à la nier ¹, si tout cela s'était passé en

1. Cf. *Actes*, IV, 18-20 ; V, 27. Origène (*Contre Celse*, II, 56 ; *P. G.*, XI 885-888, p. 180 Koel.) avait déjà esquissé un raisonnement analogue et parfois en termes identiques : Jésus n'a pas voulu d'une mort obscure, qui

cachette, quels prétextes n'auraient-ils pas imaginés à leur incrédulité ? Comment enfin le Christ aurait-il pu montrer la fin du règne de la mort et sa victoire sur elle si d'abord il ne l'avait citée à comparaître sous les yeux de tous, pour prouver par l'incorruption de son corps qu'elle était désormais morte et anéantie ?

(24) Tout ce que les autres pourraient dire, il nous faut y répondre d'avance. Peut-être donc, dira-t-on encore ceci : s'il fallait que sa mort eût lieu aux yeux de tous et devant témoins, pour donner créance à sa résurrection, il aurait fallu aussi qu'il imaginât pour lui une mort glorieuse, au moins qu'il évitât l'ignominie de la croix. Mais s'il avait fait cela, il aurait prêté au soupçon de n'être pas puissant contre toute sorte de mort, mais seulement contre celle qu'il aurait inventée pour lui, et ceci eût été encore un prétexte pour nier sa résurrection. Aussi a-t-il voulu pour son corps une mort qui vînt non de lui-même, mais des machinations des Juifs, pour détruire lui-même la mort que ceux-ci infligeaient au Sauveur. Comme un vaillant athlète, grand par la prudence et par le courage, ne choisit pas lui-même ses adversaires, mais laisse ce choix aux spectateurs, surtout si ceux-ci sont des ennemis ; il écrase celui qu'on lui oppose, quel qu'il soit, et il se fait reconnaître pour le plus fort de tous. Ainsi celui qui est la vie de tous, et le Sauveur et le Seigneur, le Christ, n'a pas imaginé pour lui tel genre de mort, pour ne pas paraître en

ne fût pas visible à tout le peuple, mais il a voulu mourir sur une croix, en public, à la vue de tous, pour qu'on ne pût pas interpréter sa résurrection comme une fable mensongère.

craindre un autre, mais il a accepté et supporté une mort qui lui venait des autres, et surtout de ses ennemis, une mort que ceux-ci croyaient effrayante, ignominieuse et abominable, la mort de la croix ; ainsi, détruisant cette mort, il ferait croire qu'il est la vie, et anéantirait absolument le pouvoir de la mort.

Le *Sermo maior de fide* (fr. 86 Schwartz, ci-dessus, p. 18) donne ici le texte suivant avec lequel concorde le *Vat. Syr.* 104 :

Τὸ μὲν οὖν σῶμα ἄτε δὴ
σῶμα ὄν ἀνθρώπινον, ὡςπερ
εἶπον, ἐνεκροῦτο τῇ τοῦ λό-
γου διαλύσει, αὐτὸς δὲ θεοῦ
δύναμις καὶ θεοῦ σοφία καὶ
λόγος ὢν καὶ τῶν πάντων αὐ-
τὸς ζωὴ, οὐδ' οὕτως μὲν
ἀρανῆ ἑαυτὸν οὐδέ ἐν τῷ
σταυρῷ ἀφῆκεν.

Son corps donc, étant corps mortel, comme je l'ai dit, était cloué à la croix *parce qu'il était séparé du Verbe*, mais lui, étant puissance de Dieu et sagesse de Dieu et Verbe, étant lui-même la vie de tous, même ainsi, même sur la croix, ne resta pas invisible.

Au même endroit, le ms. *Athos Doct.* 78 porte :

Τὸ μὲν οὖν σῶμα, ἄτε δὴ
σῶμα ὄν ἀνθρώπινον, ὡς προ-
εἶπον, ἐνεκροῦτο κατὰ τὸ
γεγραμμένον· ἔξουσίαν ἔχω
θεῖναι τὴν ψυχὴν μου, καὶ
ἔξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτήν,
τῇ τῆς ψυχῆς διαλύσει.

Son corps donc, étant corps mortel, comme je l'ai dit plus haut, était cloué à la croix selon qu'il est écrit : « J'ai le pouvoir de laisser mon âme et j'ai le pouvoir de la reprendre » (*Jean*, X, 18), — *parce qu'il était séparé de l'âme*.

Cette correction dévoile une susceptibilité dogmatique en éveil, et l'intention de bien marquer que le Christ était doué d'une âme. On remarquera

que le texte porte en effet l'âme (ψυχή), et non l'esprit (νοῦς), ce qui autorise à voir dans le texte du *Doch.* 78 une rédaction apollinariste.

Sur ce texte, v. J. LEBOS, *art. cité*, pp. 16-17.

Il est donc arrivé une chose étrange et admirable : la mort honteuse qu'ils croyaient lui infliger, fut le trophée de sa victoire même contre la mort. Il n'a pas voulu non plus subir la mort de Jean qui eut la tête tranchée, ni être scié comme Isaïe, pour garder dans la mort même son corps entier et indivisé, et pour ne pas donner de prétexte à ceux qui voudraient diviser son Église.

Convenances de la mort par la croix.

(25) Tout cela s'adresse à ceux du dehors¹ qui entassent raisonnements sur raisonnements ; mais si quelqu'un des nôtres se demande, non par esprit de querelle, mais par désir de s'instruire, pourquoi le Christ n'a pas subi une autre mort que celle de la croix, qu'il sache celui-là qu'aucun autre genre de mort ne nous était plus utile que celle-là, et c'est pourquoi le Seigneur l'a justement subi pour nous. S'il venait porter la malédiction qui pesait sur nous, comment se serait-il fait malédiction, sans subir la mort des maudits ? telle est, en effet, la mort sur la croix ; car il est écrit : « Maudit celui qui est pendu au bois » (*Deut.*, XXI, 23 ; cf. *Gal.*, III, 13). Ensuite, si la mort du Seigneur est une rédemption pour tous, et que cette mort renverse le mur de séparation (cf. *Eph.*, II, 14) et appelle les Gentils, comment nous aurait-il appelés

1. L'expression est courante pour désigner les non-chrétiens : *I Tim.*, III, 17 (οἱ ἕτεροι) ; *I Cor.*, V, 12, 13 ; *Col.*, IV, 5 ; *I Thess.*, IV, 12 (οἱ ἕτεροι).

s'il n'avait pas été crucifié ? car ce n'est que sur la croix que l'on meurt les mains étendues. Aussi convenait-il que le Seigneur subît cette mort, et étendît les mains : de l'une il attirerait le peuple ancien, et de l'autre les Gentils, et il les réunirait tous les deux en lui¹. Il l'a dit lui-même en faisant entendre par quelle mort il rachèterait les hommes : « Quand je serai élevé, je les attirerai tous à moi » (*Jean*, XII, 32). De plus si l'ennemi du genre humain, le diable, tombé du ciel, erre dans les régions inférieures de l'air², s'il y exerce son empire sur les autres démons qui lui ressemblent par la désobéissance, et par leur intermédiaire produit des fantômes qui trompent les hommes et tentent d'empêcher ceux qui veulent monter ; l'Apôtre dit à ce sujet : « Selon le prince de la puissance de l'air, de l'esprit qui est maintenant à l'œuvre dans les fils de désobéissance » (*Eph.*, II, 2) ; — le Seigneur est donc venu pour abattre le diable, purifier l'air, et nous ouvrir le chemin qui fait monter vers le ciel, comme le dit l'Apôtre, « à travers le voile, c'est-à-dire par sa chair » (*Hébr.*, X, 20), et cela devait se faire par sa mort. Mais par quelle autre mort que celle qui arrive dans les airs, je veux dire la croix ?

1. « En étendant les mains (le Christ) a rassemblé les deux peuples pour les ramener au Dieu unique. Il y a deux mains, parce qu'il y a deux peuples, dispersés jusqu'aux extrémités de la terre ; et entre les deux, il y a une seule tête, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui est au-dessus de tous, et parmi tous, et en nous tous ». INÉNIÉ, *Adv. Haer.*, V, xvii, 3 ; cf. *Eph.*, IV, 6 ; *P. G.*, VII, 1171-1172 ; et cf. ci-dessus, p. 236 et n. 1.

2. C'est une croyance bien assurée, depuis Philon et saint Paul (*Eph.*, II 2 ; VI, 12), que les démons sont répandus dans l'air, d'où ils tentent et tourmentent les hommes. Cf. A. LEMONNIER, *L'air comme séjour d'anges d'après Philon*, *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, I (1907), pp. 305-311 ; L. GRV, *Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament*, *ibid.*, IV (1910) pp. 694-722 ; F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, II, 6^e éd., note P, p. 499.

Seul meurt dans les airs celui qui meurt sur la croix. Aussi c'est avec raison que le Seigneur a subi cette mort. Ainsi, élevé en haut, il a purifié l'air de toutes les machinations du diable et des démons : « Je voyais, dit-il, Satan tomber comme l'éclair » (*Luc*, X, 18), et il a rouvert pour nous la route qui monte vers le ciel en disant encore : « Princes, levez vos portes, élevez-vous, portes éternelles » (*Ps.* XXIII, 7). Car le Verbe lui-même n'avait pas besoin qu'on lui ouvrît les portes, puisqu'il est le Seigneur de tous ; aucune des créatures n'était fermée pour leur créateur ; mais c'est nous qui en avons besoin, et il nous a emportés vers le ciel avec son propre corps. Pour tous il l'a offert à la mort, et par lui il nous a frayé la route qui conduit aux cieux.

La Résurrection.

a (26) Sa mort pour nous sur la croix fut donc parfaitement convenable et adaptée ; la cause en apparaît absolument raisonnable, et elle se justifie parfaitement : ce n'est pas autrement que par la croix que devait s'opérer le salut de tous.

Au lieu de Il est donc arrivé une chose étrange (§ 24, p. 254)... que devait s'opérer le salut de tous, le ms. Ath. 428 porte :

Καὶ μηδεὶς ἔτι λοιπὸν ἀμφιβάλῃ, εἰ κατήργηται τέλειον ὁ θάνατος, καὶ κατ' αὐτοῦ κεκράτηκεν ἡ ζωὴ. Δεινοῦ γὰρ ὄντος καὶ ἀτίμου θανάτου παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῦ

Et que personne désormais ne mette en doute que la mort ait été finalement détruite, et que la vie l'ait emporté sur elle. La croix

σταυροῦ, τοῦτον προσήγον καὶ ἐκὼν αὐτὸς ὁ Κύριος ἐδέχετο τοῦτον, ἵνα ἐν τούτῳ τὸν θάνατον κατήργησῃ, καὶ πιστευθῇ λοιπὸν καὶ τέλειον ἢ κατὰ τοῦ θανάτου παρ' αὐτοῦ γενομένην ζωὴν.

Διὰ ταύτην τοίνυν τὴν αἰτίαν, οὐ νόση, διὰ τὸ ἀπρεπὲς οὐκ ἰδέσθαι, διὰ τὸ ἀπίθανον οὐχ ὅν αὐτὸς ἐπενόησεν θάνατον, διὰ τὰς τῶν ἀπιστῶν ὑπονοίας· ἀλλὰ τὸν ἐξ ἐπιβουλῆς τῶν ἐχθρῶν ἐδέχετο τὸ σῶμα θάνατον. Καὶ ὑψηλῶς καὶ ἐψημένως ἐσταυροῦτο, ἵνα τοῦ θανάτου πᾶσιν φανερωθέντος φανερά πᾶσιν καὶ ἡ τοῦτου ἀνάστασις διαβοηθῇ καὶ πιστευθῇ.

Πάσχον μὲν γὰρ τὸ σῶμα κατὰ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἀπέθνησκεν, εἶχεν δὲ τῆς ἀφθαρσίας τὴν πίστιν ἐκ τοῦ

est pour les hommes une mort terrible et déshonorante ; c'est celle-là qu'ils préparaient au Seigneur, et que lui-même il acceptait volontairement, pour détruire par elle la mort, et faire croire enfin et définitivement à la victoire qu'il avait remportée sur la mort. C'est pourquoi il n'est pas mort de maladie : c'eût été inconvenant ; ni à l'écart : c'eût été difficile à croire ; ni d'une mort qu'il aurait conçue lui-même : c'eût été provoquer les soupçons des infidèles ; mais son corps reçut la mort que lui machinaient ses ennemis. Et il fut élevé bien haut sur la croix, pour que sa mort fût visible pour tous, et que sa résurrection aussi, visible pour tous, fût prêchée et crue partout. Son corps souffrait et mourait selon la condition naturelle du corps,

συνοικήσαντος αὐτῷ λόγου. Οὐ γὰρ ἀποθνήσκοντος σώματος ἐνεκρούτο καὶ ὁ λόγος, ἀλλ' ἤν μὲν αὐτὸς ἀπαθής καὶ ἀφθαρτος καὶ ἀθάνατος, οἷα δὲ Θεοῦ λόγος ὑπάρχων, συνῶν δὲ τῷ σώματι, μᾶλλον διεκώλυεν ἀπ' αὐτοῦ τὴν κατὰ φύσιν τῶν σωματίων φθοράν, ἢ φησὶν καὶ τὸ πνεῦμα πρὸς αὐτὸν· οὐ δώσεις τὸν θάτον σου ἰδεῖν διαφθοράν. Τὸ μὲν οὖν σῶμα ἅτε δὴ σῶμα ὄν ἀνθρώπινον, ὡς προσέπον, ἐνεκρούτο τῆ τοῦ λόγου θελήσει, αὐτὸς δὲ Θεοῦ δύνამις καὶ Θεοῦ σοφία καὶ λόγος ὢν, καὶ τῶν πάντων αὐτὸς ζωὴ οὐδ' οὕτως κτλ.

mais il gardait la foi à l'immortalité à cause du Verbe qui habitait en lui. Quand le corps mourait, le Verbe n'était pas cloué sur la croix, mais il était impassible, incorruptible et immortel, puisqu'il est Verbe de Dieu, et restant uni à son corps, il écartait de lui la corruption naturelle aux corps, comme dit l'Esprit en s'adressant à lui : « Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption » (*Ps.*, xv, 11). Le corps donc, en tant que corps humain, comme je l'ai déjà dit, était cloué par la volonté du Verbe, mais lui-même étant puissance de Dieu et sagesse de Dieu (cf. *I Cor.*, I, 25) et Verbe, et étant la vie de tous, même ainsi, il n'a pas voulu...

Car même ainsi, il n'a pas voulu rester invisible sur la croix, mais il a fait la créature tout entière témoin
141 a de la présence de son démiurge. Il n'a pas supporté que le temple de son corps attendit longtemps, mais s'étant

contenté de le montrer mort après sa lutte contre la mort, il l'a bientôt ressuscité, le troisième jour, portant comme le trophée de sa victoire contre la mort son corps désormais incorruptible et impassible¹. Il aurait pu sans doute aussitôt après sa mort ressusciter son corps et le montrer vivant ; mais dans une sage prévoyance, le Sauveur ne l'a pas voulu. On aurait pu dire qu'il n'était pas mort du tout et que la mort ne l'avait absolument pas touché, s'il avait montré aussitôt sa résurrection. Si la mort et la résurrection s'étaient suivies sans intervalle, la gloire de l'incorruptibilité n'aurait pas été évidente. Aussi pour montrer que son corps était bien mort, le Verbe attendit un jour, et le troisième, il le montra à tous incorruptible. C'est donc pour montrer la mort en son corps qu'il le ressuscita le troisième jour. Mais s'il avait attendu plus longtemps, pour ne ressusciter qu'un corps entièrement corrompu, il aurait pu rencontrer de l'incrédulité, comme si ce n'était pas son corps, mais un autre, qu'il montrait ; on aurait pu, après un certain temps écoulé, refuser de croire à l'apparition et oublier ce qui s'était passé. C'est pourquoi il ne tarda pas plus de trois jours, et ne fit pas attendre plus longtemps ceux qui l'avaient entendu parler de

1. L'incorruptibilité (*ἀφθαρσία*, synonyme d'immortalité) et l'impassibilité (*ἀπάθεια*) sont des attributs proprement divins. Le Verbe y a renoncé par l'Incarnation, pour nous il s'est fait passible (*παθητός*) et mortel (*IGNACE, Pol.*, III, 2). La résurrection nous le montre impassible et incorruptible (*IGNACE, Eph.*, VII, 2), en même temps qu'elle fait de lui pour nous l'auteur de l'incorruptibilité (*εργητόν τῆς ἀφθαρσίας*, *II^e Clem.*, XX, 5). La résurrection de Jésus est donc à la fois la preuve éclatante de sa divinité et la garantie de notre propre résurrection et divinisation ; nous devenons participants de l'*ἀφθαρσία* divine.

sa résurrection. Mais quand ils avaient encore dans les oreilles le son de sa voix, que leurs yeux l'attendaient encore et que leurs esprits étaient en suspens, quand vivaient encore sur la terre et dans les mêmes lieux ceux qui l'avaient mis à mort et qu'ils pouvaient témoigner de la mort du corps du Seigneur, alors ce corps qui durant l'espace de trois jours avait été mort, le Fils de Dieu lui-même le montra immortel et incorruptible. Et il fut démontré à tous que si ce corps était mort, ce n'était pas par faiblesse du Verbe qui habitait en lui, mais pour que la mort fût détruite en lui par la vertu du Sauveur.

Au lieu de *Et il fut démontré... par la vertu du Sauveur*, le ms. Ath. 428 porte :

Τούτου δὲ γενομένου οὐκ ἦν ἀμφίβολον τὸν ἐν τῷ σώματι ἐναργεῖοντα καὶ περιπολοῦντα μὴ ἄνθρωπον εἶναι, ἀλλὰ θεὸν λόγον καὶ τῶν πάντων τῆς ζωῆς. Τῶν δὲ τηλικούτων κατορθωμάτων οὐκ ἀρανής, ἀλλ' ἐναργής ἐστιν ἡ πίστις.

Et quand cela se produisit, il n'était pas douteux que celui qui agissait et se mouvait en ce corps n'était pas un homme, mais le Dieu Verbe et la vie de tous. La foi fondée sur de telles et de si hautes actions n'est pas aveugle mais lumineuse.

La victoire des chrétiens sur la mort, preuve de la résurrection du Christ.

(27) Que la mort ait été détruite et que la croix soit une victoire remportée sur elle, qu'elle n'ait plus de

force désormais, mais qu'elle soit vraiment morte, en voici une preuve considérable et un témoignage évident : tous les disciples du Christ méprisent la mort¹, tous marchent contre elle, sans plus la craindre, mais par le signe de la croix et la foi du Christ, ils la foulent aux pieds comme un mort. Autrefois, avant la divine venue du Sauveur, la mort était effrayante pour les saints eux-mêmes, et tous pleuraient les mourants comme s'ils étaient destinés à la corruption. Mais depuis que le Sauveur a ressuscité son corps, la mort n'est plus effrayante ; tous ceux qui croient au Christ la foulent aux pieds comme un néant, et préfèrent mourir plutôt que de renier la foi du Christ. Ils savent vraiment qu'en mourant ils ne périssent pas, mais qu'ils vivent, et que la résurrection les rendra incorruptibles. Et le diable, qui autrefois par la mort insultait méchamment les hommes, maintenant que les douleurs de la mort ont été détruites (cf. *Act.*, II, 24), reste seul vraiment mort. En voici la preuve : avant que les hommes ne croient au Christ, ils regardent la mort comme terrible et la redoutent ; mais quand ils ont passé à la foi en lui et à sa doctrine, ils

1. Le courage des chrétiens devant la mort faisait déjà l'étonnement des païens de Lyon en 177 : « Ils sont prêts à courir à la mort avec joie » (EUS., *Hist. Eccl.*, V, 1, 63). Le thème est familier aux apologistes (cf. JUSTIN, *Dial.*, XLV, 4 ; TERTULLIEN, *Apol.*, I ; MIN. FELIX, *Oel.*, XXXVII ; LACTANCE, *Div. Inst.*, V, XIII, 12 ; etc.).

Répondant aux attaques de Celse, qui voyait dans les chrétiens des gens peureux et attachés à leur corps, Origène avait beau jeu de lui répondre que « pour ne pas renier même d'un mot le christianisme, ils étaient prêts à lutter jusqu'à la mort et à supporter tous les outrages et tous les genres de mort, abandonnant pour la foi leur corps plus facilement qu'un philosophe ne quitte ses vêtements » (*C. Cels.*, VII, 39 ; p. 189 Koetschau).

Athanase reviendra sur ce sujet § 29, 145 c, p. 264, et plus loin, § 48, 181 b, p. 303.

méprisent tellement la mort qu'ils s'élancent avec ardeur vers elle, et se font les témoins de la victoire remportée sur elle par le Sauveur en sa résurrection. Ils ne sont encore par l'âge que de petits enfants et déjà ils se hâtent vers la mort, ils se préparent contre elle par des exercices, non seulement les hommes, mais même les femmes. La mort a été tellement affaiblie, que les femmes elles-mêmes, autrefois trompées par elle, se jouent d'elle comme d'un être mort et sans force. Si un tyran a été vaincu par un roi généreux, et qu'on lui ait lié pieds et mains, tous les passants se moquent de lui, le frappent et l'insultent, sans craindre désormais sa rage et sa cruauté, à cause du roi qui l'a vaincu; de même, la mort une fois vaincue par le Sauveur, et attachée à la croix comme à un pilori, les mains et les pieds liés, tous ceux qui marchent dans le Christ la foulent aux pieds, et rendant témoignage au Christ se moquent de la mort et l'insultent, répétant les mots qui avaient été écrits autrefois : « Où est, mort, ta victoire ? où, enfer, ton aiguillon ? » (*I Cor.*, XV, 55 ; *Osée*, XIII, 14).

(28) Est-ce là une preuve sans valeur de la faiblesse de la mort ? est-ce une pauvre démonstration de la victoire remportée sur elle par le Sauveur, quand des enfants et des jeunes filles dans le Christ méprisent la vie présente et se préparent à mourir ? L'homme craint naturellement la mort et la dissolution de son corps ; et, chose étrange, celui qui a revêtu la folie de la croix méprise ce sentiment naturel, et pour le Christ il ne craint plus la mort. Le feu a naturellement la propriété de brûler ; mais il y a, dit-on, une

substance qui ne craint pas la brûlure du feu, mais en démontre la faiblesse, — comme on le dit de l'amiante des Indiens¹. Si quelqu'un ne croit pas à cette affirmation, et qu'il veuille en faire l'épreuve, certainement, quand il se sera revêtu d'amiante et jeté dans le feu, il croira à la faiblesse du feu. Ou bien celui qui veut voir le tyran enchaîné, il faut absolument qu'il soit dans le pays et le royaume du vainqueur, pour voir si faible celui qui était redoutable à tous. De même si quelqu'un est incrédule et que même de si grandes choses, après de tels témoignages^{145 a} rendus au Christ, après cette insulte adressée chaque jour à la mort par les plus glorieux athlètes du Christ, — si quelqu'un donc garde quelque hésitation sur la destruction de la mort et sur sa fin, il fait bien de s'étonner de choses si grandes ; mais qu'il ne s'endurcisse pas dans son incroyance, et qu'il n'ait pas l'impudence de nier des faits si visibles. Mais comme celui qui a pris de l'amiante reconnaît qu'elle est incombustible, et que celui qui veut voir le tyran enchaîné passe dans le royaume du vainqueur, de même aussi celui qui doute de la victoire sur la mort, qu'il reçoive la foi du Christ, et se mette à son école ; alors il verra la faiblesse de la mort, et la victoire qui a été remportée sur elle. Beaucoup de ceux qui d'abord refusaient de croire, et se moquaient, ont cru ensuite et ont méprisé la mort au point de devenir, eux aussi, martyrs du Christ.

1. Les anciens avaient décrit les propriétés étonnantes de l'amiante, comme de l'asbestos : *PLINE, Hist. Nat.*, XIX ; 4, XXVI, 31 ; *Dioscoride*, V, 156. Une image analogue dans *Eph.*, VI, 16.

Le témoignage des martyrs.

(29) Si donc c'est par le signe de la Croix et par la foi dans le Christ que l'on foule aux pieds la mort, il est bien évident au jugement de la vérité, que c'est le Christ lui-même, et non un autre, qui a remporté contre la mort ces trophées et cette victoire, et qu'il l'a privée de toute force. Et si d'abord la mort était si forte et pour cela si redoutable, mais que maintenant après la venue du Sauveur et la mort de son corps et sa résurrection, on la méprise, il est visible que c'est par le Christ monté sur la croix que la mort a été anéantie et vaincue. Quand après la nuit le soleil paraît et illumine toute la surface de la terre, il n'y a absolument pas à douter que le soleil qui déploie partout sa lumière, est le même qui a chassé les ténèbres et tout illuminé. Ainsi, puisque la mort est méprisée et foulée aux pieds depuis la salutaire apparition du Sauveur en son corps, il est évident que le Sauveur qui s'est manifesté dans le corps est le même qui a anéanti la mort, et qui chaque jour fait voir en ses disciples les trophées de sa victoire contre elle. Quand on voit des hommes, naturellement faibles, s'élançant vers la mort, sans se laisser effrayer par la corruption du tombeau, sans craindre la descente aux enfers, mais appeler avec ardeur la mort elle-même, sans être effrayés par la torture, et pour le Christ préférer à la vie présente cette course à la mort ; et si l'on voit des hommes et des femmes et de jeunes enfants courir et s'élançant à la mort pour la foi du

Christ, qui serait assez sot et assez incrédule, qui aurait l'esprit assez aveugle pour ne pas comprendre et penser que c'est le Christ, à qui ces hommes rendent témoignage, qui donne et procure à chacun la victoire sur la mort, et détruit la puissance de la mort en chacun de ceux qui ont foi en lui et portent le signe de sa croix ? Celui qui voit un serpent foulé aux pieds, surtout s'il connaît sa cruauté d'autrefois, ne va pas douter qu'il ne soit mort, et qu'il n'ait perdu toute sa force, à moins d'avoir l'esprit dérangé et de n'avoir même plus la santé de ses sens corporels. Qui encore, voyant des enfants se jouer d'un lion, ne comprendra pas que ce lion est mort, ou qu'il a perdu toute sa force ? On peut voir de ses yeux que cela est vrai, et de même, quand ceux qui croient au Christ se jouent de la mort et la méprisent, que personne désormais ne refuse de croire, que personne ne doute que c'est le Christ qui a anéanti la mort, et qui a ruiné et fait cesser sa puissance de corruption.

La résurrection du Sauveur prouvée par son action sur les âmes.

(30) Ce que nous avons dit est une preuve considérable que la mort a été anéantie et que la croix du Seigneur est un trophée remporté sur elle. Le Christ, qui est le Sauveur commun de tous et la vraie vie, a ressuscité son corps désormais immortel ; la démonstration qu'en donnent les faits est plus claire que tous les discours pour ceux qui gardent sain l'œil de l'esprit. Si, comme notre raisonnement l'a montré, la

mort a été anéantie et que tous pour le Christ la foulent aux pieds, à plus forte raison lui, en son propre corps, l'a foulée aux pieds et anéantie. Si la mort a été tuée par lui, que lui fallait-il faire, que de ressusciter son corps, et de le montrer comme un trophée de sa victoire ? Comment la défaite de la mort aurait-elle été visible, si le corps du Seigneur n'avait pas ressuscité ? Si ceci ne paraît pas une démonstration suffisante de sa résurrection, des faits visibles peuvent confirmer notre dire. Un mort ne peut plus rien faire ; la reconnaissance qu'on lui a va jusqu'au tombeau et s'éteint ensuite ; aux vivants seuls appartiennent l'action et l'influence sur les hommes ; n'importe qui peut le voir et, en jugeant d'après ce qu'il voit, confesser la vérité. Puisque le Sauveur agit tellement parmi les hommes, que chaque jour et de partout il persuade à une telle multitude, Grecs et Barbares, de croire en lui et d'écouter sa doctrine¹, comment pourrait-on encore hésiter et se demander si le Sauveur est ressuscité, si le Christ est vivant, ou plutôt s'il est lui-même la vie ? Est-ce qu'un mort est capable de pénétrer le cœur des hommes, de leur faire renier les lois de leurs pères, et embrasser la doctrine du Christ ?

1. Cf. JUSTIN, *II Apol.*, X, 7 : « Personne ne crut Socrate jusqu'à mourir pour lui. Mais le Christ... fut cru, non seulement des philosophes et des lettrés, mais même des artisans et des ignorants en général, qui méprisèrent pour lui et l'opinion et la crainte et la mort » (trad. Pautigny). La transformation des mœurs par le christianisme est un thème qui s'impose quasi nécessairement aux apologistes ; qu'on se rappelle Aristide (XV), la Lettre à Diognète (V-VI), saint Justin (*I Apol.*, XIV, 2 ; XXIX, 1 ; *Dial.*, CXVI, 1) ; Athénagore (XXXIII, pp. 161-163 Bardy), Tertullien (*Apol.*, XLV-XLVI), Théophile (*A Autol.*, III, 15), etc. Origène (*C. Celse*, III, 30, p. 227 Koetschau) avait déjà comparé à l'Église d'Athènes, remplie de querelles et de sédition, l'Église chrétienne, toute de douceur et de paix, ne cherchant qu'à plaire au Dieu suprême.

Et s'il n'agit pas, — car c'est là le propre d'un mort, — comment peut-il faire cesser aux vivants leur activité, faire que l'adultère cesse ses adultères, l'hommeicide ses meurtres, que l'injuste ne soit plus injuste, et que l'impie soit pieux désormais¹ ?

Par sa victoire sur le démon et les idoles.

S'il n'est pas ressuscité, et qu'il n'est qu'un mort, comment peut-il chasser, poursuivre, renverser les faux dieux que les impies disent vivants et les démons qu'ils adorent ? Dès que l'on a prononcé le nom du Christ et de sa foi, aussitôt toute idolâtrie est détruite, toute tromperie des démons est réfutée, aucun démon^{149 a} ne supporte même ce nom, mais dès qu'il l'entend, il prend la fuite et s'en va². Tout cela n'est pas l'œuvre d'un mort, mais bien d'un vivant et même d'un dieu. D'ailleurs il serait ridicule de dire que les démons qu'il met en fuite, que les idoles qu'il renverse, sont vivants, et de dire que celui qui les chasse, qui par sa puissance les fait disparaître, et est reconnu par tous comme le fils de Dieu, que celui-là est mort.

(31) Ceux qui refusent de croire à sa résurrection s'opposent à eux-mêmes un grave argument, si tous les démons et les dieux qu'ils adorent ne persécutent pas ce Christ qu'ils disent mort, mais que lui, plutôt

1. Sur la pureté des mœurs chrétiennes et la virginité, v. encore plus loin, § 48, 181 b, p. 303.

2. Le seul nom de Jésus met en fuite les démons ; cf. ORIGÈNE, *C. Cels.*, I, 6, 67 ; III, 36 ; P. G., XI, 665, 785, 968 ; pp. 59, 121, 233 Koetschau. Athanase reviendra à plusieurs reprises sur ce sujet dans les pages qui suivent.

le Christ, prouve qu'ils sont tous morts. S'il est vrai qu'un mort ne peut rien faire et que le Sauveur opère chaque jour tant de prodiges, — il attire à la piété, il persuade la vertu, il enseigne l'immortalité, il conduit au désir du ciel, il révèle la connaissance du Père, il inspire la force contre la mort, il se montre à chacun et détruit l'impiété des idoles ; cela ne peuvent le faire les dieux et les démons des infidèles, mais la seule présence du Christ fait d'eux des morts, n'ayant plus qu'une apparence vaine et vide, car le signe de la croix fait cesser toute magie, réduit à rien toute incantation ; toutes les idoles sont abandonnées et délaissées, tout plaisir déraisonnable cesse, et chacun regarde de la terre vers le ciel, — de qui dira-t-on qu'il est un mort ? le Christ, qui fait tout cela ? Mais un mort n'agit pas. Mais plutôt celui qui n'agit pas, qui gît sans vie, ce qui est le cas des démons et des idoles, qui sont des morts. C'est ainsi que le Fils de Dieu vivant et agissant, est chaque jour à l'œuvre (cf. *Jean*, V, 17) et opère le salut de tous ; mais la mort se révèle chaque jour plus faible, les démons et les idoles apparaissent de plus en plus comme des morts, et personne dès lors ne peut douter de la résurrection du corps du Christ. Si quelqu'un refuse de croire à la résurrection du corps du Seigneur, il paraît douter de la puissance du Verbe et de la Sagesse de Dieu. Si vraiment le Verbe a pris un corps et l'a fait sien par une conséquence raisonnable comme l'a montré notre discours, que devait faire de son corps le Seigneur ? ou quelle devait être la fin du corps où était descendu le Verbe ? Il ne pou-

vait pas ne pas mourir, puisqu'il était mortel et livré à la mort pour nous tous ; c'est pour cela que le Sauveur se l'était préparé. Mais il n'était pas possible qu'il demeurât dans la mort, puisqu'il avait été le temple de la vie. Ainsi il est mort puisque mortel, mais il a recouvré la vie à cause de la vie qui était en lui, et ses œuvres sont le signe de sa résurrection.

(32) Si on refuse de croire à sa résurrection parce qu'on ne le voit pas, il faut que ces incrédules nient aussi ce qui est dans la nature des choses. Il est propre à Dieu d'être invisible, mais il se fait connaître par ses œuvres, comme on l'a dit plus haut. Si ces œuvres n'existent pas, ils ont raison de ne pas croire à ce qui ne se voit pas. Mais si ces œuvres le crient et le montrent clairement, pourquoi nier volontairement la vie que sa résurrection montre si visiblement ? S'ils ont l'esprit aveuglé, ils peuvent au moins par leurs sens extérieurs voir l'incontestable puissance du Christ et sa divinité¹. Un aveugle qui ne voit pas le soleil, mais qui en reçoit au moins la chaleur, sait que le soleil existe au-dessus de la terre ; de même aussi nos contradicteurs, s'ils ne veulent pas encore croire, puisque la pointe de leur esprit est aveugle à l'égard de la vérité, qu'au moins connaissant la force des autres qui croient, ils ne nient pas la divinité du Christ, et la résurrection dont il est l'auteur. Il est évident que si le Christ est un mort, il n'aurait pas mis en fuite les démons et dépouillé les idoles, car les démons n'auraient pas obéi à un mort. Si son seul

1. Cf. *Rom.*, I, 20, ἀίδιος θένουτος καὶ θεοτότης. Dans le texte de Migne (col. 152 a), lire ici ἀνεπίδητον.

nom les met visiblement en fuite, il est évident que ce n'est pas un mort, d'autant moins que les démons qui voient ce qui est invisible aux hommes pouvaient reconnaître si vraiment le Christ était un mort et ne pas lui obéir. Mais maintenant les démons voient ce que ne veulent pas croire les impies, qu'il est Dieu, et c'est pourquoi tous s'enfuient et tombent à ses pieds, en disant ce qu'ils criaient lorsqu'il était en son corps : « Nous savons qui tu es : tu es le Saint de Dieu » (*Luc*, IV, 34), et encore : « Laisse, que nous veux-tu, Fils de Dieu ? Je t'en prie, ne me torture pas » (*Marc*, V, 7). Puisque donc que les démons le reconnaissent, et que ses œuvres témoignent de lui chaque jour, il devrait être évident, — et personne ne devrait résister impudemment à la vérité, — que le Sauveur a ressuscité son propre corps, et qu'il est le vrai Fils de Dieu. C'est de Dieu qu'il est sorti comme le Verbe propre né du Père, Sagesse et Puissance, qui dans ces derniers temps a pris un corps pour le salut de tous, a enseigné à toute la terre la connaissance de son Père, a réduit à néant la mort, a donné à tous la grâce de l'immortalité par la promesse de la résurrection, ressuscitant son corps comme prémices de cette résurrection, et montrant dans le signe de la croix le trophée de sa victoire sur la mort et sur sa corruption.

Démonstration par les prophéties ¹.

(33) Puisqu'il en est ainsi, et que nous avons donné

1. L'argument tiré des prophéties avait été déjà mis en valeur par les

une démonstration évidente de la résurrection du corps du Sauveur, et de la victoire remportée par lui sur la mort, eh bien, réfutons l'incrédulité des Juifs^a et les railleries des Grecs. Ce sont les mêmes choses que les Juifs refusent de croire et dont les Grecs se moquent, en s'acharnant contre l'inconvenance de la croix et de l'incarnation du Verbe de Dieu. Mais je ne refuserai pas d'adresser mon discours aux uns et aux autres, d'autant plus que j'ai contre eux de claires démonstrations. Les Juifs incrédules peuvent trouver^{153 a} des arguments dans les Écritures qu'ils lisent eux aussi. D'un bout à l'autre, le livre inspiré tout entier crie ces choses, comme le montrent ses paroles mêmes¹. Les Prophètes annonçaient depuis longtemps

apologistes antérieurs, Aristide par exemple (XVI, 5), ou Justin, en un long développement (*I Apol.*, XXXI-LII), sans parler du *Dialogue avec Tryphon*.

Il est remarquable qu'un bon nombre de textes, ici utilisés, le sont déjà par saint Justin. Nous indiquerons ci-dessous quelques-uns de ces rapprochements.

1. Rendel Harris (*Athanasius and the book of Testimonies, Expositor*, IX (1910), pp. 530-537), a cru retrouver dans les §§ 33-40 de notre texte la trace de l'emploi par Athanase d'un livre de *Testimonia*, recueil de textes bibliques rassemblés en vue de la polémique anti-juive, le même peut-être que celui qu'auraient connu et utilisé Justin et Irénée (cf. *Expositor*, II (1906), p. 397). L'attribution à « Moïse » de la prophétie de Balaam (*Nombres*, XXIV, 17) s'explique si le texte cité se trouvait dans le florilège parmi d'autres textes attribués à Moïse ; on retrouve un exemple analogue dans LACTANCE, *Div. Inst.*, IV, 13, qui attribue à Jérémie un texte de Baruch. Au contraire dans Justin (*I Apol.*, XXXII) et dans Irénée (III, ix, 2, *Claron.* et *Voss.*), la même prophétie, pour une raison semblable, est attribuée à *Isaïe*. L'usage de pareils recueils est suffisamment attesté à travers toute l'ancienne littérature chrétienne, pour qu'il ne faille pas s'étonner d'une telle méthode de travail.

Au § 38 (161 b, p. 279) nous lisons ceci : « S'ils (les Juifs) pensent que cela n'est pas suffisant, qu'ils se laissent persuader par d'autres textes (λόγια) qu'ils ont entre les mains ». R. Harris (p. 537) croit pouvoir trouver en ce mot (λόγια) la justification d'une hypothèse de Burkitt, selon laquelle les *Testimonia* utilisés ici ne seraient autres que le recueil des *Dits du Seigneur* (Λόγια κυρίου de Papias). Ce serait le même que celui que Justin (*I Apol.*, 49) connaît sous le nom de Λόγοι.

le miracle de la vierge et de l'enfant qui devait naître d'elle : « Voici qu'une vierge concevra en son sein et enfantera un fils ; on appellera son nom Emmanuel, ce qui s'interprète : Dieu avec nous » (*Isaïe*, VII, 14) ¹. Moïse, qui fut vraiment grand, et dont ils reconnaissent la véracité, apprécie à l'égal des plus grandes choses ce qui avait été dit de l'incarnation du Sauveur, et l'ayant reconnu pour tel, il le met dans ses livres : « Un astre s'élèvera de Jacob, et un homme d'Israël, et il brisera les princes de Moab » (*Nombres*, XXIV, 17). Et encore : « Qu'elles sont belles tes maisons, ô Jacob, tes tentes, Israël ! Comme des vallées ombreuses, et comme un jardin des fleuves, et comme des tentes qu'a plantées le Seigneur, comme des cèdres le long des eaux. Il sortira un homme de ta race, et il dominera des peuples nombreux » (*Nombres*, XXIV, 5, 6, 19). Et encore Isaïe : « Avant que le petit enfant puisse appeler son père et sa mère, il prendra la puissance de Damas, et les dépouilles de Samarie à la face du roi des Assyriens » (*Isaïe*, VIII, 4). Qu'il dût être un homme, ces mots le prophétisent, mais que celui qui devait venir fût le Seigneur de tous, les prophètes l'annoncent en disant : « Voici que le Seigneur s'assiéra sur un léger nuage, et il viendra en Égypte, et seront ébranlées les idoles d'Égypte » (*Isaïe*, XIX, 1). Et le Père le rappelle d'Égypte en disant : « D'Égypte j'ai appelé mon fils » (*Osée*, XI, 1) ².

1. JUSTIN, *I Apol.*, XXXIII. Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, XVI, 2 ; ORIGÈNE, *C. Cels.*, I, 34-35, pp. 85-86 Koetschau.

2. Cf. *Matth.*, II, 15.

Prophéties sur la mort du Christ.

(34) Sa mort non plus n'a pas été passée sous silence ; mais elle a été indiquée très distinctement dans les divines Écritures ; et pour que personne ne l'ignore et ne soit dans l'erreur, elles n'ont pas craint de dire la cause de cette mort, — il l'a soufferte non pour lui-même, mais pour l'immortalité et le salut de tous, — ni de dire les machinations des Juifs et les outrages qu'il a reçus d'eux. Elles disent donc : « Un homme couvert de blessures, et sachant supporter la souffrance, parce que sa face a été objet d'aversion, il a été méprisé et compté pour rien. Celui-ci porte nos péchés, et souffre pour nous ; et nous le considérons comme souffrant, blessé et humilié ; mais lui a été blessé à cause de nos péchés, et meurtri à cause de nos iniquités. Le châtiment de notre paix est sur lui, et ses cicatrices nous ont guéris » (*Isaïe*, LIII, 3-5) ¹. Admire la philanthropie du Verbe, qui pour nous se laisse outrager, pour que nous recevions la gloire. « Tous nous avons erré comme des brebis ; l'homme a erré dans sa voie ; et le Seigneur l'a livré à nos péchés ; et lui, quand on le maltraite, n'ouvre pas la bouche. Il a été conduit à la boucherie comme une brebis, et, comme un agneau devant celui qui le tond, il est muet ; ainsi il n'ouvre pas la bouche : en son humilité son jugement a été enlevé » (*Isaïe*, LIII, 6, 8).

1. JUSTIN, L.

18. Athanase d'Alexandrie.

Enfin, pour que ses souffrances ne le fassent pas prendre pour un homme ordinaire, l'Écriture prévient les pensées des hommes, et nous fait connaître sa puissance et sa nature différente de la nôtre, en disant : « Qui racontera sa génération ? Sa vie a été enlevée de la terre ; à cause des iniquités de son peuple il a été conduit à la mort. Et je donnerai les méchants en échange de sa sépulture, et les riches pour sa mort, parce qu'il n'a pas commis l'iniquité, et en sa bouche on n'a pas trouvé de tromperie. Et le Seigneur veut le guérir de sa blessure » (*Isaïe*, LIII, 8-10).

Prophéties sur la croix.

b (35) Mais peut-être après avoir entendu les prophéties parler de sa mort, désires-tu entendre ce qui a été annoncé de sa croix ? Car elle non plus n'est pas passée sous silence ; elle a été montrée très clairement par les saints. Moïse le premier l'annonce à grands cris en disant : « Vous verrez votre vie suspendue devant vos yeux, et vous ne croirez pas (*Deut.*, XXVIII, 66). Et les prophètes à sa suite en portent aussi le témoignage : « Moi, comme un agneau innocent j'étais poussé au sacrifice, et je ne le savais pas. Contre moi ils machinaient des pensées mauvaises, disant : Venez, mettons du bois dans son pain, et effaçons-le de la terre des vivants » (*Jérémie*, XI, 19) ¹. Et encore : « Ils ont percé mes mains et mes pieds,

1. Cf. Justin, *Dial.*, LXII, 2-3. En ce passage, Justin accuse les Juifs d'avoir retranché ce verset dans le texte de Jérémie.

ils ont compté tous mes os. Ils se sont partagé mes vêtements, et ils ont tiré ma robe au sort » (*Psaume*, xxi, 17-19) ¹. Cette mort suspendue au bois ne saurait être autre que celle de la croix, et on ne perce les mains et les pieds dans aucun autre genre de mort que dans celui de la croix. Et puisque par la venue du Sauveur tous les peuples partout ont commencé à reconnaître Dieu, cela non plus les saintes Lettres ne l'ont pas laissé ignorer, mais elles en font aussi mention : « Il sera la racine de Jessé, et celui qui se lève pour commander les nations ; en lui les nations espéreront » (*Isaïe*, XI, 10) ².

Sur la naissance virginale.

Ces quelques mots suffisent à la démonstration des faits. Toute l'Écriture en effet est remplie de traits qui réfutent l'incrédulité des Juifs. Parmi les justes dont parlent les divines Écritures, les saints prophètes, les patriarches, y en a-t-il jamais un qui soit né d'une vierge seule ? ou quelle femme suffit, sans le concours d'un époux, à donner la vie à un homme ? Est-ce qu'Abel n'est pas né d'Adam, Énoch de Jared, Noé de Lamech, Abraham de Tharès, Isaac d'Abraham, et Jacob d'Isaac ³ ? Juda de Jacob, Moïse et Aaron d'Amram ? Est-ce que Samuel n'est pas né d'Élcana, David de Jessé, Salomon de David, Ézé-

1. Justin, XXXV ; cf. Jean, XIX, 24.

2. Cf. Rom., XV, 12.

3. Il n'est pas nécessaire de donner une référence biblique pour chacun des faits cités ici et dans les pages qui suivent.

chias d'Achaz, Josias d'Amos, Isaïe d'Amos, Jérémie d'Helcias, Ézéchiel de Buzi ? Est-ce que chacun d'eux n'a pas eu un père au principe de sa naissance ? Qui donc est né d'une vierge seule ? Aussi le prophète s'est-il beaucoup préoccupé d'indiquer ce signe.

De qui un astre dans les cieux a-t-il annoncé la naissance, et l'a fait connaître à toute la terre ? Moïse à sa naissance fut caché par ses parents, David resta inconnu même de ses voisins, puisque le grand Samuel demandait s'il y avait encore un autre fils de Jessé. Abraham ne fut connu de ses proches que quand il fut devenu grand. Mais le Christ à sa naissance n'eut pas un homme seulement pour témoin, mais un astre qui parut dans le ciel d'où lui-même descendait.

b (36) Quel est le roi qui avant de pouvoir nommer son père ou sa mère (cf. *Isaïe*, VIII, 4) a commencé à régner et a remporté des trophées contre ses ennemis ? David n'a-t-il pas commencé à régner quand il avait trente ans, et Salomon quand il était déjà devenu un jeune homme ? Joas n'avait-il pas sept ans quand il reçut le pouvoir ? Mais même ceux-ci qui avaient cet âge pouvaient nommer leur père et leur mère. Qui donc presque avant sa naissance règne et dépouille ses ennemis ? Que les Juifs qui scrutent l'Écriture me disent quel est le roi d'Israël et de Juda en qui toutes les nations aient mis leur espérance (cf. *Isaïe*, XI, 10), et en qui elles aient trouvé la paix ? Est-ce qu'au contraire partout les nations ne leur étaient pas hostiles ? Aussi longtemps que Jérusalem était debout, elles lui faisaient une guerre sans trêve, et tous combattaient contre Israël, les Assyriens

l'opprimaient, les Égyptiens le persécutaient, les Babyloniens l'envahissaient. Et chose étonnante, les Syriens ses voisins, étaient aussi ses adversaires. Ne voyons-nous pas David faire la guerre à Moab et tailler en pièces les Syriens ? Josias se garde de ses voisins, Ézéchias craint l'audace de Sennachérib, Amalec fait campagne contre Moïse, les Amorrhéens lui sont hostiles, les habitants de Jéricho luttent contre Josué fils de Nun. Il n'y avait absolument aucune trêve ni aucun lien d'amitié entre les nations et Israël. Il faut donc se demander qui est celui en qui les nations mettent leur espérance ? Il doit exister, car il est impossible que les prophètes aient menti. Quel est donc celui des saints prophètes ou des saints patriarches qui est mort sur la croix pour le salut de tous ? Qui a été blessé et mis à mort pour la guérison de tous ? Qui des justes ou des rois est descendu en Égypte, pour qu'à son arrivée s'écroulent les idoles des Égyptiens ? Abraham est descendu, et pourtant 160 a l'idolâtrie a exercé son empire sur tous. C'est là que Moïse est né, et pourtant la superstition de l'erreur y régnait.

(37) Qui, parmi ceux dont témoigne l'Écriture, a eu les mains et les pieds percés, a été pendu au bois et est mort sur la croix pour le salut de tous ? Abraham s'est couché dans son lit pour mourir ; Isaac et Jacob eux aussi ont étendu leurs pieds sur leur lit et sont morts. Moïse et Aaron sont morts dans la montagne, David dans sa maison, sans être en butte aux machinations de son peuple. Sans doute il avait été recherché par Saül, mais il s'était sauvé sans dom-

mage. Isaïe a bien été scié, mais il n'est pas mort sur la croix ; Jérémie a été couvert d'outrages, mais il n'a pas été condamné à mort ; Ézéchiël a souffert, mais non pour le peuple, mais bien parce qu'il annonçait ce qui arriverait au peuple. Ensuite tous ceux-là qui souffraient, étaient des hommes, semblables par leur nature à tous les hommes. Mais celui dont les Écritures annoncent qu'il souffre pour tous, n'est pas simplement un homme, mais on dit qu'il est la vie de tous, même s'il est par nature semblable aux hommes. « Vous verrez, dit l'Écriture, votre vie pendue devant vos yeux » (*Deut.*, XXVIII, 66) et « Qui racontera sa génération » ? (*Isaïe*, LIII, 8).

On peut apprendre la génération de tous les saints et raconter depuis le commencement qui a été chacun d'eux, et d'où il est né ; mais de celui qui est la vie les divines paroles indiquent que sa génération est inénarrable. Quel est-il donc, celui dont parlent ainsi les divines Écritures ? Qui est cet être si grand que les prophètes annoncent de lui de si grandes choses ? On n'en trouve dans les Écritures aucun autre que notre commun Sauveur à tous, le Verbe de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ. C'est lui qui est issu de la Vierge, qui est apparu sur terre comme un homme, et dont la génération selon la chair est inénarrable. Car il n'est personne qui puisse lui donner un père selon la chair, puisque son corps n'est pas né d'un homme, mais d'une vierge seule. Si l'on peut retracer la généalogie des ancêtres de David, de Moïse et de tous les patriarches, personne au contraire ne peut raconter comme une naissance humaine la génération

du Sauveur selon la chair. C'est lui qui a fait annoncer par un astre la naissance de son corps ; il fallait, puisque le Verbe descendait du ciel, qu'il ait aussi un signe venu du ciel, et il fallait que l'arrivée du roi de la création fût connue clairement de toute la création. Il naissait en Judée, et les Perses venaient l'adorer. C'est lui qui même avant son apparition en un corps remportait une victoire contre les démons ses adversaires, et gagnait ses trophées contre l'idolâtrie.

Partout, tous les peuples abjurent les habitudes de leurs pères et l'impiété des idoles, pour mettre désor- 161 mais dans le Christ leur espérance, et se compter parmi les siens, comme on peut le voir de ses yeux. L'impiété des Égyptiens n'a cessé que lorsque le Seigneur de l'univers, porté pour ainsi dire sur les nuées, est venu chez eux corporellement, a réduit à rien l'erreur de l'idolâtrie, et a ramené tous les hommes à lui, et par lui à son Père. C'est lui qui a été crucifié à la face du soleil, de toute la création, et de ceux qui le mettaient à mort ; sa mort a donné le salut à tous et la création tout entière a été rachetée. C'est lui qui est la vie de tous et qui a livré son corps à la mort, comme une brebis, en rançon pour le salut de tous, bien que les Juifs ne veuillent pas le croire.

(38) S'ils pensent que cela n'est pas suffisant, qu'ils se laissent persuader par d'autres textes qu'ils ont entre les mains ¹. De qui les prophètes disent-ils : « Je me suis montré à ceux qui ne me cherchaient pas, j'ai été trouvé par ceux qui ne me demandaient pas :

1. Cf. ci-dessus, p. 271, n. 2.

j'ai dit : Me voici, au peuple qui n'invoquait pas mon nom ; j'ai étendu mes mains vers un peuple désobéissant et rebelle » (*Isaïe*, LXV, 1-2) ? Si c'est le prophète, qu'ils disent quand il s'est caché pour se montrer ensuite ! Quel est donc ce prophète, qui d'invisible s'est rendu visible, et a étendu les mains sur la croix ? Ce n'est aucun des justes, mais seul le Verbe de Dieu qui étant par nature incorporel s'est rendu pour nous visible en son corps et a souffert pour tous. Et si cela ne leur suffit pas, d'autres témoignages les confondent, en leur donnant une réputation si manifeste. Car l'Écriture dit : « Fortifiez-vous, mains défaillantes et genoux chancelants ; consolez-vous, cœurs pusillanimes ; fortifiez-vous, ne craignez pas. Voici que notre Dieu rendra justice ; il viendra et nous sauvera. Alors s'ouvriront les yeux des aveugles, et les oreilles des sourds entendront ; alors le boiteux sautera comme un cerf, et la langue de bègues sera agile » (*Isaïe*, XXXV, 3-6) ¹. Que peuvent-ils dire de ceci, ou comment peuvent-ils regarder en face ces faits ? La prophétie annonce la venue de Dieu, les miracles font connaître l'époque de son arrivée. Que les aveugles voient clair, que les boiteux marchent, que les sourds entendent et que la langue des bègues devienne agile, tout cela, les prophètes le rapportent à la venue du Seigneur. Qu'ils disent quand de tels signes se sont produits en Israël, et où cela est arrivé en Judée ? Un lépreux a été guéri, Naaman ; mais il n'y a pas eu de sourd qui entende, ni de boiteux qui marche. Élie

1. Cf. *Hébr.*, XI, 12 ; *Matth.*, XI, 5.

et Élisée ont ressuscité des morts, mais il n'y a pas eu d'aveugle-né qui voie. C'est une grande chose assurément de ressusciter un mort, mais ce miracle ne fut pas aussi grand que ceux qu'opéra le Sauveur. Et puisque l'Écriture n'a pas tu la guérison du lépreux, ^{164 a} ni la résurrection du fils de la veuve, certainement, s'il était arrivé (dans l'Ancien Testament) qu'un boiteux marchât ou qu'un aveugle vît, la Parole n'aurait pas négligé de le faire connaître aussi. Puisqu'on n'en parle pas dans les Écritures, il est clair que de tels miracles ne se sont pas produits auparavant. Quand donc sont-ils arrivés, sinon quand le Verbe de Dieu lui-même est venu en son corps ? Quand donc est-il venu, sinon quand les boiteux ont marché, quand les bègues ont parlé facilement, quand les sourds ont entendu, quand les aveugles-nés ont vu clair ? Aussi les Juifs qui voyaient cela, et n'avaient jamais entendu parler de faits semblables, disaient-ils : « Jamais on n'a entendu dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle-né. Si celui-ci n'était pas de Dieu, il ne pourrait rien faire » (*Jean*, IX, 32-33).

Les Juifs n'ont plus à attendre la venue du Messie.

(39) Mais peut-être, incapables de résister à l'évidence, ils ne nieront pas les Écritures, mais ils affirmeront qu'ils attendent encore, et que le Dieu Verbe n'est pas encore venu. Voilà ce qu'ils répètent de tous côtés, sans rougir de leur impudente opposition à l'évidence. Mais ici aussi ils seront réfutés, non par

nous, mais par le très sage Daniel, qui annonce l'époque présente et la divine venue du Sauveur, et qui dit : « Soixante-dix semaines ont été déterminées pour ton peuple et pour la ville sainte, pour accomplir le péché, et pour sceller les péchés, et pour effacer les iniquités, et pour pardonner les injustices, et pour amener une justice éternelle, et pour sceller la vision et le prophète, et pour oindre le Saint des saints, et tu sauras et tu comprendras depuis la fin du discours, pour répondre et pour rebâtir Jérusalem jusqu'au règne du Christ » (*Daniel*, IX, 24-25). Peut-être pourraient-ils trouver dans les autres prophètes des prétextes, et renvoyer à l'avenir ce qui est écrit. Mais que pourront-ils dire ou opposer à ce texte-ci, où l'on indique le Christ, où l'oint n'est pas annoncé simplement comme un homme, mais comme le saint des saints ? Jérusalem subsiste jusqu'à sa venue, et ensuite cesse en Israël le prophète et la vision. Autrefois ont été oints David, et Salomon, et Ézéchias ; mais alors Jérusalem et le lieu saint subsistaient, et les prophètes prophétisaient, Gad, Asaph, Nathan, et après eux Isaïe, Osée, Amos et les autres. En outre ceux qui étaient oints étaient appelés hommes saints, mais non saints des saints. Mais s'ils objectent la captivité, et à cause d'elle disent que Jérusalem n'existait plus, que diront-ils du prophète ? car, quand le peuple descendait à Babylone, il y avait là-bas Daniel et Jérémie, et Ézéchiël, Aggée et Zacharie prophétisaient.

(40) C'est donc pure invention des Juifs que de reporter dans l'avenir l'époque présente. Quand le

prophète et la vision ont-ils cessé en Israël, sinon quand est paru le Saint des saints, le Christ ? C'est là un signe et une marque considérable de la présence du Verbe de Dieu : Jérusalem ne subsistait plus, aucun prophète ne surgissait plus, aucune vision ne leur était révélée ; et c'était tout à fait juste. Car, quand vient celui qui est annoncé par les signes, quel besoin y a-t-il encore de signes ? quand paraît la vérité, qu'y a-t-il besoin encore de l'ombre ? C'est pourquoi les prophètes ont parlé jusqu'à ce que vienne la justice même, et celui qui rachète les péchés de tous. C'est pourquoi Jérusalem a subsisté aussi longtemps, pour que les Juifs y méditent les figures de la vérité. Mais maintenant qu'est venu le Saint des saints, c'est précisément que la vision et la prophétie ont été scellées, et que le royaume de Jérusalem a cessé. Leurs rois étaient oints jusqu'à ce que fût aussi oint le Saint des saints. Moïse prophétisa que le royaume de Jérusalem durerait jusqu'à sa venue, quand il dit : « Le prince ne sortira pas de Juda, ni le chef d'entre ses cuisses, jusqu'à ce que vienne ce qui lui est réservé, et il est l'attente des nations » (*Gen.*, XLIX, 10)¹. Aussi le Sauveur lui-même s'écriait et disait : « La Loi et les Prophètes ont prophétisé jusqu'à Jean » (*Matth.*, XI, 13). Ainsi donc, si maintenant il y a

1. Je lis ici Μωυσαϊς avec Robertson et Rendel Harris (*art. cit.*, p. 538), qui suivent ici le *Seguerianus*, le *Bodleianus* et les anciennes éditions. La leçon de Montfaucon, qui lit 'Iaxoï ; avec le manuscrit de Gobler, est évidemment une correction destinée à rectifier une erreur d'attribution analogue à celle qui a été relevée plus haut, p. 271, n. 2, et qui s'explique aussi par l'utilisation d'un florilège : on aura mis sous le nom de Moïse une prophétie prononcée par Jacob (*Gen.*, XLIX, 10).

encore chez les Juifs un roi, un prophète, une vision, ils ont raison de nier que le Christ soit venu ; mais s'il n'y a plus ni roi, ni vision, si toute prophétie est désormais scellée, et si la ville et le temple ont été détruits, pourquoi cette impiété et ce crime, que de voir ce qui s'est passé, et de nier le Christ, auteur de ces événements ? Pourquoi, quand ils voient que les Gentils abandonnent leurs idoles, et par le Christ mettent leur espoir dans le Dieu d'Israël, pourquoi nier le Christ, issu selon la chair de la racine de Jessé, et régner désormais ? Si les Gentils adoraient un autre dieu, sans confesser le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Moïse, les Juifs auraient raison de prétexter que Dieu n'est pas venu ; mais puisque le Dieu qu'adorent les Gentils, c'est celui qui a donné la Loi à Moïse et la promesse à Abraham, et dont les Juifs ont repoussé le Verbe, pourquoi ne le reconnaissent-ils pas, ou plutôt pourquoi refusent-ils volontairement de voir que le Seigneur annoncé par l'Écriture a brillé sur la terre, et s'est montré corporellement à elle, comme le dit l'Écriture : « Le Seigneur Dieu nous est apparu » (*Psaume cxvii*, 27) ; et encore : « Le Seigneur a envoyé son Verbe et les a guéris » (*Psaume cxvii*, 20) ; et encore : « Ce n'est pas un messenger, ni un ange, mais le Seigneur lui-même qui les a guéris » (*Isaïe*, LXIII, 9).

Leur état est pareil à celui d'un homme qui frappé de démence verrait la terre éclairée par le soleil, et nierait le soleil qui l'éclaire. Que reste-t-il à faire à celui qu'ils attendent ? Appeler les nations ? mais il l'a déjà fait. Faire cesser le prophète, le roi, la vision ?

cela est déjà fait. Convaincre l'impiété des idoles ? mais il l'a convaincue et condamnée. Anéantir la mort ? il l'a anéantie. Qu'est-ce qui n'a pas été fait de ce que le Christ devait faire ? Que reste-t-il à faire qui n'ait pas été accompli, pour que maintenant les Juifs se réjouissent et refusent de croire ? Mais si, comme nous le voyons, ils n'ont plus ni roi, ni prophète, ni Jérusalem, ni sacrifice, ni vision, mais que toute la terre est remplie de la connaissance de Dieu (cf. *Isaïe*, XI, 9), et que les Gentils abandonnent leur impiété pour croire au Dieu d'Abraham par le Verbe notre Seigneur Jésus-Christ, il est évident, même pour les plus impudents, que le Christ est venu, qu'il éclaire absolument tous les hommes par sa lumière, et qu'il leur donne sur son Père le véritable et divin enseignement.

C'est ainsi que l'on pourrait réfuter les Juifs par ce témoignage et d'autres encore, tirés des divines Écritures.

Réponse aux objections des Grecs¹. Convenance de l'incarnation du Verbe.

(41) Quant aux Grecs, on s'étonne vraiment de les voir rire des choses les plus respectables, aveuglés eux aussi dans leur propre honte dont ils ne s'aper-

1. L'incarnation était sans doute, avec la résurrection des morts, le dogme le plus difficile à admettre pour un grec. Origène a rapporté sur ce point les étonnements de Celse (*C. Cels.*, IV, 2-7, pp. 274-279 Koetschau). La réponse de saint Athanase s'inspire d'une philosophie stoïcienne du *Logos* : si le Verbe est partout présent au monde qu'il a créé, pourquoi ne pourrait-il pas aussi être présent dans une nature humaine ? Réponse d'apologiste beaucoup plus que théologie de l'Incarnation.

çoivent pas, dans le culte qu'ils rendent à des idoles de pierre et de bois. Mais puisque nous ne sommes pas à court dans la démonstration de notre doctrine, allons, confondons-les par de bonnes raisons, surtout par les faits que nous voyons nous-mêmes. Qu'y a-t-il d'étrange, qu'y a-t-il de risible à affirmer que le Verbe s'est manifesté dans un corps ? Mais eux aussi reconnaîtront avec nous que ce n'est pas un fait si étrange, s'ils veulent bien être les amis de la vérité. S'ils nient absolument qu'il y a un Verbe de Dieu, ils perdent leur temps, puisqu'ils se moquent de ce qu'ils ne connaissent pas. Mais s'ils reconnaissent qu'il y a un Verbe de Dieu, et qu'il est le chef de l'univers, et que c'est en lui que le Père a produit la Création, et que sa Providence donne à tous les êtres la lumière, la vie, l'être, qu'il règne sur tous les êtres, au point que par les œuvres de sa Providence on peut le connaître, et par lui son Père ; regarde, je t'en prie, si sans le savoir ils ne se rendent pas ridicules. Les philosophes grecs disent que le monde est un grand corps, et ils sont dans le vrai en parlant ainsi ; nous voyons en effet que le monde et ses parties tombent sous les sens. Si donc le Verbe de Dieu est dans le monde, qui est un corps, et qu'il est venu dans toute et en chacune de ses parties, qu'y a-t-il d'étonnant et d'étrange à dire qu'il est venu aussi en l'homme¹ ? En un mot, s'il est étrange qu'il soit en un corps, il le serait aussi qu'il fût venu dans

1. Au lieu de *en l'homme*, le *Doch.* 78 lit *en un corps humain*, ἐν ἑνὸς σώματος σώματι. Plus bas, 42-43-44, 169 b, c, 172 b, 173 c, la version syriaque remplace systématiquement *instrument* par *corps*. V. *Introduction*, p. 101. Sur tout ce développement, v. *Introduction*, p. 87.

l'univers, et que tous les êtres reçoivent de sa Providence lumière et mouvement ; car l'univers aussi est un corps. Mais s'il est convenable qu'il vienne dans le monde et qu'il se fasse connaître dans tout l'univers, il est tout aussi convenable qu'il apparaisse aussi en un corps humain, et que celui-ci soit éclairé et mù par lui. Car le genre humain aussi est une partie du tout. Et s'il ne convient pas que cette partie serve au Verbe d'instrument pour faire connaître sa divinité, il serait aussi absolument étrange qu'il se fit connaître par l'ensemble du cosmos.

Présence du Verbe dans la création.

Présence du Verbe en son corps.

(42) Si le corps tout entier est mù et éclairé par l'homme, celui qui trouverait étrange que la puissance de l'homme soit aussi dans le doigt de pied, passerait pour insensé, puisque, concédant que l'homme soit et agisse dans le corps entier, il refuserait qu'il fût aussi dans une partie. De même, celui qui concède et croit que le Verbe de Dieu est dans le monde entier, et que l'univers est éclairé et mù par lui, ne trouvera pas étrange qu'un corps humain soit éclairé et mù par lui. Si parce que le genre humain est créé, et qu'il a été fait de rien, les Grecs pensent qu'il n'est pas convenable de parler de l'apparition humaine du Sauveur, voyez qu'ils l'expulsent aussi de la création ; car celle-ci aussi a été faite de rien par le Verbe. Et si, bien que la création ait été aussi produite, il n'est pas étrange que le Logos soit en elle,

il n'est pas non plus étrange qu'il soit aussi dans un homme. Ce qu'ils pensent de l'univers, il faut nécessairement qu'ils le pensent aussi de ses parties ; et, je l'ai dit, l'homme est aussi une partie de l'univers. Donc, il n'est absolument pas inconvenant que le Verbe soit dans l'homme, et que tout ait en lui et de lui lumière, mouvement et vie, comme le disent leurs auteurs eux-mêmes : « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Act.*, XVII, 28)¹. Qu'y a-t-il donc de si ridicule à dire que le Verbe se sert, pour instrument de sa manifestation, de ce corps dans lequel il est ? Car s'il n'était pas dans ce corps, il ne pourrait pas s'en servir. Si nous avons commencé par concéder qu'il est dans le tout et dans ses parties, qu'y a-t-il d'incroyable à ce qu'il se manifeste dans ces parties où il est ? Étant tout entier par sa puissance en chacun des êtres et en tous, distribuant toutes choses avec largesse, s'il avait voulu se servir du soleil ou de la lune, du ciel ou de la terre, de l'eau
172 ou du feu comme d'une voix pour se faire connaître lui et son Père, personne ne trouverait cela étrange, puisqu'il contient toutes choses, et qu'il se trouve dans chaque partie elle-même en même temps que

1. *Actes*, XVII, 28. On remarquera qu'Athanase rapporte à « certains de vos poètes » non seulement 28 b : « car nous sommes de sa race », mais aussi la première partie du verset, « en lui nous avons le mouvement, la vie et l'être », qui appartiendrait à la même citation d'Épiménide. Augustin (*Confessiones*, VII, IX, 15) attribue aussi ce fragment aux « quidam secundum eos ». Cf. W. MONTGOMERY, *The quotation from Epimenides (?) Actis XVII, 28, The Expository Times*, XVIII (1907), p. 288-289. — F. CHATILLON, *Quidam secundum eos. Note d'exégèse augustinienne (Confessiones, VII, IX, 15). Revue du moyen âge latin*, I (1945), pp. 287-304. — Sur l'identification de 28 a avec le fragment d'Épiménide, cité aussi *Th.*, I, 12, v. KIRSOPP LAKE, *The beginnings of Christianity*, V, London, 1933, pp. 246-251.

dans le tout et s'y montre invisiblement. De même, puisqu'il donne à tout être l'ordre et la vie, et qu'il veut se faire connaître des hommes, il n'y a rien d'étrange à ce qu'il se serve du corps humain comme d'un instrument pour faire connaître la vérité et manifester son Père. Car l'humanité elle aussi est une partie du tout. L'esprit qui est répandu par tout l'homme se fait connaître par une partie du corps, je veux dire la langue, et personne ne va dire que la substance de l'esprit en est pour autant diminuée. De même, si le Verbe qui est en tous les êtres se sert d'un instrument humain, cela ne doit pas paraître inconvenant. Car, comme je l'ai déjà dit, s'il ne convient pas qu'il se serve de son corps comme d'un instrument, il ne convient pas non plus qu'il soit dans tout l'univers.

Le Verbe miséricordieux.

(43) Et pourquoi, demanderont-ils, ne s'est-il pas manifesté à d'autres parties plus nobles de la création, pourquoi ne se sert-il pas d'un instrument plus noble comme le soleil, ou la lune, ou les astres, ou le feu, ou l'éther ? Qu'ils sachent que le Seigneur n'est pas venu seulement se montrer, mais soigner et enseigner ceux qui souffraient. Pour se montrer, il suffisait d'apparaître et d'étonner ceux qui le verraient ; mais pour soigner et instruire, il ne fallait pas seulement venir, il fallait se mettre au service de ceux qui étaient dans le besoin, et se montrer d'une façon que puissent supporter les indigents, pour ne pas troubler ceux qui

18. *Athanase d'Alexandrie.*

avaient besoin de lui par un excès qui dépasserait les nécessités de l'humanité souffrante, et pour ne pas rendre inutile l'apparition de Dieu. Aucun être de la création n'était dans l'erreur au sujet de la connaissance de Dieu, que l'homme seul. Car ni le soleil, ni la lune, ni le ciel ni les astres, ni l'eau ni l'éther n'ont troublé leur ordre ; mais connaissant le Verbe leur créateur et leur roi, ils demeurent tels qu'ils ont été faits ; seuls les hommes se détournant du bien, se sont fait des idoles de néant au lieu de la vérité, et ont attribué l'honneur dû à Dieu et la connaissance de Dieu aux démons et à des hommes et à des images de pierre.

Ici le ms. Athos Doeh. 78 ajoute :

Καὶ ἐδείθησαν διδασκαλίας καὶ θεραπειάς· διδασκαλίας μὲν περὶ τῆς θεότητος, θεραπείας δὲ, τοῦ μηκέτι τὴν φθορὰν ἰσχύειν ἐν αὐτοῖς. Ἄλλου δὲ τοῦτο οὐκ ἦν ποιεῖν, εἰ μὴ τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, τοῦ δυναμένου καὶ διὰ τῶν ἔργων δεῖξει τὴν θεότητα καὶ ζωοποιῆσαι τὸ θνητόν. Τὴν μὲν οὖν διδασκαλίαν ἐποιεῖτο ἐγείρων νεκρούς, καὶ τυφλοῖς χαρίζομενος τὸ βλέπειν.

Ταῦτα γὰρ οὐκ ἀνθρώπων,

Ils avaient besoin d'être instruits et soignés : instruits sur la divinité, et soignés pour que la corruption ne domine plus en eux. Un autre ne pouvait le faire que le Verbe de Dieu, qui est capable de montrer par ses œuvres la divinité, et de donner la vie à ce qui est mortel. Il les instruisait donc en ressuscitant les morts et en faisant aux aveugles le don de la vue. Cela montrait qu'il n'est pas

ἀλλὰ Θεοῦ υἱὸν ἐδείκνυε, ὡς αὐτὸς ἔλεγεν Ἐγὼ μὴ πιστεύετε, κἀν τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γινώτε ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί. Οὕτω γάρ, ἐν οὐκ ἠθέλησαν ἐκ τῆς κτίσεως γινώσκειν Θεόν, τοῦτον ἐκ τῶν ἔργων ὧν ἐποίησε ὁ σωτήρ ταχέως ἐμάνθανον οἱ ἄνθρωποι, ὅσω καὶ ἐγγύς εἶχον τῶν ὀφθαλμῶν τὴν διδασκαλίαν γινωσκόμεν ἑαυτοῖς. Ἐξ ἀνάγκης γὰρ βλέποντες τὰ γινόμενα, ταχέως ἔλθειν εἰς αἴσθησιν ἐδύναντο.

Τὴν δὲ φθορὰν κορυφίζει ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, ζωὴ συμπλέκων τοὺς ἀνθρώπους. Ἄλλως δὲ τοὺτους οὐκ ἐπληροφόρει, εἰ μὴ σῶμα λαβὼν ἐδείκνυεν αὐτὸ μηκέτι φθορόν, ἀλλ' ἄφθορον γενόμενον. Ἄλλως δὲ πάλιν ἐκείνο οὐκ ἂν ἐγένετο ἄφθορον,

un homme, mais le Fils de Dieu, comme il disait lui-même : « Si vous ne me croyez pas, croyez à mes œuvres, pour que vous sachiez que je suis dans le Père et que le Père est en moi » (*Jean*, X, 38). Ainsi le Dieu qu'ils n'avaient pas voulu connaître d'après la création, les hommes apprenaient facilement à le connaître d'après les œuvres que faisait le Sauveur, et d'autant plus qu'ils avaient sous les yeux l'enseignement qui leur était donné. Nécessairement, voyant ce qui se passait, ils pouvaient rapidement en venir à ce sentiment. Il allège le poids de la corruption qui pesait sur les hommes, et il les unit à la vie. Il ne les convaincra pas, si, revêtant un corps, il ne leur montrait que ce corps n'est plus corruptible, mais qu'il est de-

εἰ μὴ συμπλακέν ἦν τῇ ζωῇ,
ἥτις ἐστὶν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος.

venu incorruptible. Et de plus ce corps ne serait pas devenu incorruptible, s'il n'avait été étroitement uni à la vie, qui est le Verbe de Dieu.

Aussi, puisqu'il était indigne de la bonté divine de se désintéresser d'une telle situation, et que les hommes ne pouvaient le reconnaître dans sa présence et sa domination sur le monde, il prend pour lui comme instrument une partie de l'univers, le corps humain, il y vient ; ainsi les hommes qui ne pouvaient pas le connaître dans le tout, ne le méconnaîtraient pas dans une partie, et puisqu'ils ne pouvaient pas lever les yeux vers sa présence invisible, ils pourraient au moins le comprendre et le contempler dans un être semblable à eux. Étant des hommes, ils pourront, en un corps semblable au leur, et par les œuvres divines accomplies en lui, connaître plus vite et de plus près le Père du Verbe, en réfléchissant que les œuvres qu'il a accomplies ne sont pas humaines mais divines. Et s'il est étrange à leurs yeux que le Verbe se fasse connaître par les œuvres de son corps, il est tout aussi étrange qu'il puisse être connu par les œuvres qu'il opère dans l'univers.

Ici, le ms. Athos Doch. 78 ajoute :

Μηδεὶς δὲ νομιζέτω διὰ τὴν
τοῦ σώματος ἐνδύσιν προσει-
ληφέναι τι τῶν τοῦ σώματος.

Et que personne n'aille penser qu'en revêtant le corps, il avait

τοῦτο γὰρ καὶ λογίζεσθαι
εὐήθες εἶη.

assumé quelqu'une des qualités du corps. Il serait sot de raisonner ainsi.

Dans les §§ 43-45, la version syriaque (*Vatic. Syr. 104*) a remplacé systématiquement le mot *instrument* (ὄργανον) par *corps* ; v. *introd.*, p. 101.

Étant dans la création, il ne participe en rien à la créature, mais plutôt ce sont tous les êtres qui ont part à sa puissance¹ ; de même, se servant de l'instrument de son corps, il ne participe en rien aux conditions corporelles, mais plutôt il sanctifie lui-même son corps. Platon, qui est si admiré parmi les Grecs, dit : « Celui qui a fait le monde, le voyant agité par la tempête et en péril de s'enfoncer dans le lieu de la dissimilitude, se mit au gouvernail de l'âme, et vint à son secours, en réparant toutes ses fautes² ». Qu'y a-t-il donc d'étrange pour nous à dire que, l'humanité errant à l'aventure, le Verbe est venu s'y asseoir, est apparu comme un homme, pour la sauver de la tempête par sa direction et sa bonté ?

(44) Peut-être, à leur confusion, concéderont-ils

1. Cf. ORIGÈNE, *C. Cels.*, VI, 64 (p. 134 Koetschau) : ἀλλ' οὐδ' οὐσία; μετέγει; ὁ θεός; μετέγεται; μᾶλλον ἢ μετέγει.

2. *Politie.*, 273 d. Le texte de Platon est cité assez librement ; on aura remarqué qu'Athanase lisait ἀνομοσύνητος τόπον avec nos manuscrits, et comme Eusèbe (*Præp. Evang.*, XI ; *P. G.*, XXI, 936 c), au lieu de πόντος que lisaient Proclus et Simplicius, et que retiennent les derniers éditeurs du *Politique* (A. DIÈS, PLATON, *Le Politique*, éd. Les Belles-Lettres, Paris, 1935, p. 28. Cf. A. E. TAYLOR, *Regio dissimilitudinis*, *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du m. a.*, IX (1934), pp. 305-306). Athanase doit-il cette citation à Eusèbe, chez qui elle apparaît comme la première annexion chrétienne de la « terre de dissemblance » (cf. F. CHATILLON, *Regio dissimilitudinis*, Mélanges Podéchar, Paris, 1945, p. 87, n. 3) ? Le rapprochement serait extrêmement intéressant, s'il permettait de voir dans la *Préparation Évangélique*, écrite vers 315-320 (O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 245) une source de l'ouvrage apologetique de saint Athanase.

tout cela, mais ils voudront dire que si Dieu voulait instruire et sauver le monde, il devait le faire par un simple mouvement de sa volonté, sans que son Verbe touchât au corps, comme il l'avait fait autrefois quand tous les êtres furent tirés du néant. A cette objection on pourrait avec vraisemblance répondre ceci. Autrefois, quand rien n'existait encore, il n'était besoin que d'un seul mouvement de la volonté pour créer l'univers. Mais quand l'homme eut été fait et que la nécessité exigea la guérison, non pas du néant, mais des êtres qui existaient déjà, il s'ensuivit que le médecin et le sauveur dut s'approcher des créatures, pour guérir les êtres. Or l'homme existait, et c'est pourquoi le Sauveur se sert du corps comme d'un instrument humain. Autrement, si les choses ne devaient pas se passer ainsi, comment le Verbe, voulant se servir d'un instrument, devait-il venir ? Où devait-il le prendre, sinon parmi les êtres qui déjà existaient et avaient besoin que la divinité les aidât par un être semblable à eux ? Le néant n'avait pas besoin de salut, et il suffisait d'un simple commandement. Mais l'homme existait déjà, et était livré à la corruption et à la ruine ; aussi est-il raisonnable que le Verbe se serve d'un instrument humain et se répande en toutes choses.

L'Incarnation et la victoire du Christ sur la mort.

Ensuite, il faut savoir que la corruption n'était pas en dehors du corps, mais y avait pénétré ; il fallait donc nécessairement qu'au lieu de la corruption, ce

soit la vie qui s'attache à lui ; et de même que la mort ^{176 a} avait été dans le corps, la vie y serait aussi. Ainsi, si la mort avait été en dehors du corps, il eût fallu que la vie fût aussi en dehors de lui. Mais si la mort s'était attachée à lui, et ainsi exerçait sur lui son pouvoir, il était nécessaire que la vie s'attache au corps, pour que le corps revêtant la vie, se débarrasse de la corruption. Autrement, si le Verbe était resté en dehors du corps, sans être en lui, la mort aurait été très naturellement vaincue par lui, puisque la mort n'a aucun pouvoir contre la vie ; mais néanmoins la corruption serait demeurée dans le corps où elle a pénétré. Aussi est-ce avec raison que le Sauveur a revêtu un corps, pour que ce corps, ainsi attaché à la vie, ne soit plus mortel et ne demeure plus en la mort, mais que revêtant l'immortalité et une fois ressuscité, il demeure immortel ¹. Puisqu'il avait une fois revêtu ^b la corruption, il ne pouvait pas ressusciter s'il n'avait revêtu la vie ; et de plus, comme la mort n'apparaît que dans le corps, le Verbe a revêtu un corps, pour trouver la mort en ce corps et la faire disparaître. Comment donc le Seigneur aurait-il montré qu'il est vie, s'il n'avait donné la vie au corps mortel ? La paille est naturellement consumée par le feu ; si quelqu'un écarte de la paille le feu, la paille ne brûle pas, mais elle reste cependant paille, et comme telle craignant les menaces du feu ; car naturellement le feu consume la paille. Mais si on revêt la paille d'amiante, lequel, dit-on, est incompatible avec le

1. Cf. I Cor., XV, 54.

feu¹, la paille ne craint plus le feu, ayant la sécurité que lui donne ce vêtement incombustible. On pourrait dire la même chose du corps et de la mort. Si le Verbe avait écarté la mort par un simple commandement, le corps serait néanmoins resté mortel et corruptible selon la loi des corps. Mais pour qu'il n'en soit pas ainsi, le corps a revêtu le Verbe de Dieu incorporel ; ainsi il ne craint plus ni la mort ni la corruption, puisqu'il a revêtu la vie, et qu'en lui la corruption a disparu.

Par toute la création, le Verbe fait connaître Dieu.

(45) Donc c'est très raisonnablement que le Verbe de Dieu a pris un corps et qu'il se sert d'un instrument humain : ainsi il donne la vie au corps, et de même que dans la création il se fait connaître par ses œuvres, de même il opère en l'homme et se montre partout, sans rien laisser qui soit privé de la connaissance de sa divinité. Je répète ce que j'ai déjà dit plus haut : le Sauveur a agi ainsi, pour que, de même qu'il remplit tout de sa présence, il remplisse aussi tout de sa connaissance,

Ici le ms. *Athos Doct.* 78-ajoute :

Ἄλλ' ἔστω ταῦτα φήσουσι
καὶ αὐτοὶ λέγοντες· διότι μὴ
καὶ ἐντίμῳ θανάτῳ, ἀλλὰ
σταυρῷ κατεδικάσθη; κακούρ-
γῶν γὰρ ὁ τοιοῦτος θάνατος

Soit, dira-t-on, et on
ajoutera : Pourquoi ne
fut-il pas condamné à
une mort honorable,
mais à la croix ? cette

1. V. ci-dessus, § 28, 144 c, p. 263 et n. 1.

μᾶλλον ἐστίν. Ἄλλ' ὅτι μὲν
μὴ ὡς κακούργος, ὡς δὲ δι-
καιος, καὶ πλείον δικαίου ὢν
τοιοῦτῳ θανάτῳ τὸ σῶμα πα-
ρέδωκε, μαρτυρεῖ μὲν Πιλά-
τος ὁ δικάζων, νηψάμενος τὰς
χεῖρας καὶ λέγων· οὐδὲν εὐρί-
σκω ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ
κακόν.

Ἐλέγχεται δὲ καὶ Ἰου-
δαίων ἢ συκοφαντῖα, διαρω-
νοῦσα ἐν ταῖς κατηγορίαις,
ἀνασειόντων τοὺς ὄχλους, καὶ
πειθόντων τοὺς ἑωρακότας
ψευσάσθαι περὶ τῆς ἀναστά-
σεως αὐτοῦ.

Ὁμολογήσουσι δὲ καὶ αὐτοὶ
οἱ ἡλεάζοντες Ἕλληνας, ἐὰν
τῶν ἰδίων ὑπομνησθῶσιν παρ'
ἡμῶν. Τί γὰρ φήσουσιν, ὅταν
Πλάτων περὶ τῶν φαύλων ἀρ-
χόντων ἐν τῷ ἔκτῳ τῆς Πολι-
τείας λέγῃ· ὡς οἱ τοιοῦτοι, τὸν
μὴ πειθόμενον αὐτῶν τῇ πονη-
ρίᾳ ἀτιμίαις τε καὶ χρήμασι καὶ
θανάτῳ κολάζουσιν. Ἄρα οὖν
ὁ ὄντως φιλόσοφος, ἐὰν ὑπό

mort est plutôt celle des malfaiteurs. Ce n'est pas comme malfaiteur, mais comme juste, et plus que juste, qu'il livra son corps à ce genre de mort, comme en témoigne Pilate qui le jugeait, quand il se lavait les mains et disait : « Je ne trouve en cet homme rien de mal » (cf. *Matth.*, XVII, 24 ; *Marc*, XXIII 22 ; *Jean*, XVIII, 38). Ainsi sont réfutées les calomnies et les accusations contradictoires des Juifs, qui ameurent la foule, et persuadent les témoins oculaires de sa résurrection de mentir à ce sujet. Les Grecs eux-mêmes, qui se moquent de lui, le confesseront aussi, s'ils se souviennent avec nous de leurs propres auteurs. Que diront-ils, quand Platon, au sixième livre de la *République*, dit des mauvais princes : « Celui qui n'obéit pas à leur méchanceté, ils le

τῶν τοιούτων ἀτίμῳ θανάτῳ κολασθῆ, κακοῦργος παρ' αὐτοῖς νομισθήσεται; ἀλλ' οὐ κἄν εἴποιεν, ἵνα μὴ καὶ τοῖς ἑαυτῶν ἐναντιούμενοι γελασθῶσιν. Οὐκοῦν οὐδέ τὸν σταυρὸν ἐπιγλευάσουσιν, ἀλλ' ἐκ τούτου μᾶλλον θαυμάσουσιν τὸν Χριστὸν ὡς σόφον καὶ πλείον σοφου, ὅτι καὶ τοιαῦτα σημεῖα γέγονεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ, ὥστε τοὺς μὲν παρόντας ὁμολογήσαι ὅτι οὗτος υἱὸς Θεοῦ ἐστὶ, τὰ δὲ μνήματα ἀνοιγῆναι καὶ ἀναστῆναι τοὺς ἐν ἐκείνοις νεκροὺς, ἵνα πᾶσι δευχθῆ ὅτι ὁ Χριστὸς αὐτός ἐστιν ἡ ζωὴ, ἡ τῷ σταυρῷ τὸν μὲν θάνατον καταφρονεῖσθαι ποίησας, τοὺς δὲ πάντας ἐλευθερώσας ἀπὸ πάσης ἀπάτης δαιμονίων, καὶ λοιπὸν δεῖξας περὶ τοῦ ἑαυτοῦ Πατρὸς ἢ φησι κτλ.

privent de ses droits de citoyen, le condamnent à l'amende et à la mort.» Est-ce que le véritable philosophe, s'il est condamné par de telles gens à une mort infâme, passera aux yeux des Grecs pour un malfaiteur ? Ils ne le diraient pas pour ne pas faire rire d'eux en contredisant leurs auteurs. Ainsi donc ils ne se moqueront pas non plus de la croix, mais plutôt ils admireront le Christ comme un sage, et plus qu'un sage, puisqu'à la croix il se produisit de tels miracles que les assistants confessaient qu'il était le Fils de Dieu, que les tombeaux s'ouvraient et que les morts qui y reposaient ressuscitaient (cf. *Matth.*, XXVII, 52-54), pour montrer à tous que le Christ lui-même est la vie, lui qui par sa croix a fait mépriser la mort, et a délivré tous les

hommes de toute la séduction des démons, et enfin a montré son Père,

Comme dit la divine Écriture : « Toute la terre fut remplie de la connaissance du Seigneur » (*Isaïe*, XI, 9)¹. Si l'on veut regarder au ciel, on verra l'ordre ^{177 a} qu'il y fait régner. Si l'on ne peut regarder le ciel, et qu'on se penche sur l'homme, on verra par ses œuvres sa puissance incomparable sur les hommes, et on reconnaîtra que seul parmi les hommes il est le Verbe de Dieu. Si on a été trompé par les démons et effrayé par eux, on verra qu'il les chasse, et on jugera qu'il est leur maître. Si l'on se plonge dans la nature des eaux, et qu'on pense qu'elles sont dieu, comme font les Égyptiens qui adorent l'eau², on verra que l'eau est changée par le Seigneur et on reconnaîtra qu'il en est le créateur. Si l'on descend dans les enfers, et qu'on admire les héros qui y sont descendus, et qu'on les vénère comme des dieux, on verra la résurrection du Seigneur et sa victoire sur la mort, et on pensera que même là le Christ est véritable Seigneur et Dieu. Le Seigneur a touché toutes les parties de la création, il les a toutes délivrées et détrompées de toute erreur, comme dit Paul : « Il a dépouillé les principautés et les puissances, et il a triomphé sur la croix » (*Col.*, II, 12). Désormais personne ne peut être trompé, mais partout on peut trouver le Verbe de

1. « C'est une fontaine d'eau vive que dans la terre vide de la science de Dieu, la terre des nations, le Christ a fait jaillir d'auprès de Dieu » (*Justin*, *Dial.*, LXIX, 6, trad. Pautigny).

2. *V. Contre les Païens*, § 24, 48 c, p. 157 et cf. *Jean*, II, 9.

Dieu véritable. Ainsi l'homme, enfermé de partout, et partout, c'est-à-dire au ciel, dans l'enfer, dans l'homme, sur terre, voyant déployée la divinité du Verbe, ne se laisse plus tromper sur Dieu, mais n'adore que lui seul, et par lui connaît bien son Père. Vraisemblablement ils seront émus par ces bonnes raisons ; et s'ils pensent que les raisonnements ne suffisent pas à les confondre, qu'ils croient à nos dires sur des faits qui sont visibles à tous.

Le Verbe incarné a détruit le culte des idoles.

(46) Quand donc les hommes se sont-ils mis à abandonner le culte des idoles, sinon après que le vrai Dieu Verbe de Dieu est venu parmi les hommes ? Quand la divination a-t-elle cessé et a-t-elle été réduite à rien, chez les Grecs et partout ailleurs, sinon quand le Sauveur s'est manifesté à toute la terre ? Quand les soi-disant dieux et héros des poètes ont-ils été convaincus de n'être que des hommes mortels, sinon quand le Seigneur a élevé un trophée contre la mort, et a conservé incorruptible le corps qu'il avait pris, l'ayant ressuscité d'entre les morts ? Quand la fraude et la folie des démons a-t-elle été méprisée, sinon quand la puissance de Dieu, le Verbe, le maître de tout et des démons eux-mêmes, condescendant à la faiblesse des hommes, est apparu sur la terre ? Quand a-t-on commencé à fouler aux pieds l'art et l'enseignement de la magie, sinon quand le Verbe divin s'est montré aux hommes ? Bref, quand la sagesse des Grecs a-t-elle été folie, sinon quand la véritable

Sagesse de Dieu s'est montrée sur terre ? Depuis longtemps toute la terre habitée et tout lieu étaient trompés par le culte des idoles, et les hommes ne reconnaissaient comme Dieux que les idoles ; et maintenant par toute la terre les hommes abandonnent le culte superstitieux des idoles, ils courent au Christ et l'adorent comme Dieu, et par lui connaissent le Père qu'ils ignoraient. Et chose admirable, alors qu'il y a des milliers de cultes différents, que chaque pays a ses idoles propres, et que celui qu'ils appellent Dieu n'est pas capable de passer dans la région d'à côté pour persuader aux gens du voisinage de l'adorer, mais qu'il a peine à se faire adorer dans son propre domaine (car personne n'adorait le dieu du voisin, mais chacun gardait son idole particulière, qu'il croyait être le Seigneur de tous) ¹, — seul le Christ est unique et le même chez tous et adoré partout. Ce que ne peut faire l'impuissance des idoles, persuader les gens du voisinage, le Christ l'a fait, non seulement chez les peuples voisins, mais il persuade à toute la terre d'adorer un seul et même Seigneur, et par lui Dieu son Père.

(47) Autrefois, tout était rempli des fraudes des oracles ; les oracles de Delphes, de Dodone, de Béotie, de Lycie, de Libye, d'Égypte, des Cabires, et la Pythie, se faisaient admirer des hommes et trompaient leur imagination ; mais maintenant, depuis que le Christ est prêché partout, cette folie a pris fin, et il n'y a plus chez eux de devins ². Autrefois aussi,

1. Cf. sur tout ceci *Contre les Païens*, § 23, 45 b, p. 154.

2. Cf. EUSÈBE, *Præp. Evang.*, IV, 11 ; P. G., XXI, 237.

les démons frappaient l'imagination des hommes en prenant possession des sources, des fleuves, des statues de bois ou de pierre ; et leurs sortilèges étonnaient les simples ; mais maintenant que s'est produite la divine apparition du Verbe, ces imaginations ont cessé. Car par le seul usage du signe de la croix, l'homme met en fuite ces artifices. Autrefois, les hommes prenaient pour des dieux Zeus et Cronos et Apollon et les héros dont parlent les poètes, et dans leur erreur ils les adoraient ; mais maintenant que le Sauveur est apparu parmi les hommes, leur qualité d'hommes mortels a été mise à nu, et seul le Christ a été reconnu parmi les hommes comme Dieu véritable, Dieu, Verbe de Dieu. Que dire de la magie qui était si admirée parmi eux ? Avant la venue du Verbe, elle était toute-puissante et agissante chez les Égyptiens, les Chaldéens et les Indiens, et remplissait d'admiration les spectateurs ; mais par la présence de la vérité, et par la manifestation du Verbe, elle aussi a été convaincue d'erreur et réduite absolument à néant.

La prédication du Christ l'emporte sur la sagesse hellénique.

181 a Quant à la sagesse hellénique et aux grandes phrases des philosophes, personne, je pense, n'a besoin que nous fassions un discours sur ce point, puisque tous peuvent voir cette merveille : alors que les sages de la Grèce ont écrit tant de choses, et qu'ils ont été incapables de persuader même quelques-uns de leurs

voisins d'embrasser leurs doctrines sur l'immortalité et sur la vie vertueuse¹, le Christ, avec des paroles simples, et par des hommes à la langue malhabile, a persuadé, par toute la terre, à de nombreuses assemblées d'hommes, de mépriser la mort et de penser à l'immortalité, de rejeter ce qui passe et de regarder vers l'éternité, de ne compter pour rien la gloire de la terre, et de ne prétendre qu'à celle du ciel.

(48) Tout ce que nous disons là n'est pas que des mots, mais trouve dans l'expérience même la preuve de sa vérité. Le premier venu peut s'approcher et contempler les signes de la vertu dans les vierges du Christ et dans les jeunes gens qui se gardent purs et chastes² ; il verra la foi à l'immortalité dans le chœur immense de ses martyrs. Qu'il vienne, celui qui veut faire l'épreuve de ce que nous avons dit, et

1. « Socrate ne réussit à persuader personne de mourir pour sa doctrine » (JUSTIN, *II Apol.*, X, 8). *I Apol.*, V, 3). Justin avait montré l'impuissance de Socrate à détourner les hommes du culte des démons. Cf. ORIGÈNE, *C. Cels.* I, 32 ; P. G., XI, 721, p. 84 Koetschau.

2. Sur la virginité comme témoignage de la divinité du christianisme, voir en particulier JUSTIN, *I Apol.*, XV, 6 ; TERTULLIEN, *Apol.*, IX, 9 ; MIN-FELIX, *Oct.*, XXXI, 5 ; ORIGÈNE, *C. Cels.*, I, 26 ; III, 56 ; VII, 48 ; pp. 78, 251 ; II, 199 Koetschau ; etc. (cf. GEFFCKEN, *op. cit.*, p. 232). Et voir encore plus bas § 51, 188 a, p. 308.

La description des mœurs chrétiennes qui va remplir les pages suivantes fait songer au tableau que trace Athanase de la vie chrétienne à Alexandrie pendant la « décennie d'or », alors que la paix régnait dans la ville et que l'évêque pouvait y exercer librement son zèle (316-356) : « Combien de femmes non mariées et qui étaient prêtes à entrer dans le mariage, restèrent vierges pour le Christ ! Combien de jeunes gens, voyant les exemples des autres, embrassèrent la vie monastique ! Combien de pères persuadèrent leurs enfants et combien furent convaincus par leurs enfants, de ne pas s'écarter de l'ascétisme chrétien ! Combien de femmes persuadèrent à leurs maris, combien furent persuadées par eux de se donner à la prière selon le précepte de l'apôtre ! Combien de veuves et combien d'orphelins, qui auparavant étaient affamés et nus, furent alors vêtus et rassasiés par le zèle du peuple... » (*Hist. des Ariens aux moines*, 25 ; P. G., XXV, 721 ; trad. G. BARDY, *Saint Athanase*, p. 101).

qu'au milieu des fantaisies des démons, des tromperies des oracles, des merveilles de la magie, il fasse usage de ce signe qui est si ridiculisé parmi eux, le signe de la croix, et qu'il prononce seulement le nom du Christ; et il verra comment les démons s'enfuient¹, les oracles se taisent, toute la magie et la sorcellerie sont réduites à néant. Qui donc et quel est ce Christ, dont le nom et la présence obscurcissent et anéantissent partout toutes choses, qui seul est plus fort que tous et remplit le monde entier de son enseignement? Qu'ils le disent, ces Grecs qui rient impudemment. Si c'est un homme, comment un seul homme a-t-il pu s'élever au-dessus de tous leurs dieux, et par sa puissance prouver qu'ils n'étaient rien? S'ils disent que c'est un mage, comment est-il possible à un mage de détruire toute la magie, au lieu de la fortifier²? S'il avait vaincu les mages qui ne sont que des hommes, s'il n'avait triomphé que d'un seul d'entre eux, ils auraient pu penser qu'il l'emportait sur eux par un art supérieur; mais si c'est sur toute espèce de magie et sur le nom seul de magie que la croix du Christ a remporté la victoire, il est évident que le Sauveur n'est pas un mage, lui que les démons qu'invoquent les autres mages fuient comme étant leur maître. Qui donc est-il? Qu'ils le disent, ces Grecs qui ne pensent qu'à se moquer. Peut-être

1. Sur la victoire du Christ sur les démons, cf. ORIGÈNE, *C. Cels.*, VII, 35; *P. G.*, XI, 1469, p. 186 Koetschau.

2. Le reproche de magie adressé au Christ et aux chrétiens était chose courante; v. entre beaucoup d'autres JUSTIN, *I Apol.*, XXX; *Dial.*, LXIX; ORIGÈNE, *C. Cels.*, I, 38; p. 89-90 Koetschau. Et cf. HARNACK, *Mission*, I, 4^e éd., 1924, p. 515, n. 5.

diront-ils qu'il a été un démon lui aussi, et que c'est^{184 a} de là qu'il tenait sa force. Mais en disant cela, ils se feront moquer à leur tour et nous pourrons les confondre par nos raisonnements précédents. Comment est-il possible qu'il soit un démon celui qui chasse les démons? Car s'il avait simplement chassé des démons, peut-être pourrait-on penser que c'est au prince des démons qu'il devait sa puissance contre les démons inférieurs, comme le lui disaient les Juifs quand ils voulaient l'outrager (cf. *Matth.*, IX, 34). Mais si son nom chasse et met en fuite toute la folie des démons, il est visible qu'en ceci aussi ils se trompent, et que le Christ notre Seigneur et Sauveur n'est pas une puissance démoniaque. Ainsi donc, si le Sauveur n'est pas simplement un homme ni un mage ni un démon, mais que sa divinité ait anéanti et obscurci les allégories^b des poètes, les imaginations des démons, la sagesse des Grecs, il est évident et tous reconnaîtront qu'il est vraiment le Fils de Dieu, Verbe et Sagesse et Puissance du Père. C'est pourquoi ses œuvres ne sont pas humaines, mais surhumaines, et se font connaître pour être vraiment de Dieu, et d'après les faits eux-mêmes, et par comparaison avec les œuvres des hommes.

(49) Quel homme a jamais existé qui se soit fait un corps né d'une vierge seule? Quel homme a jamais soigné de telles maladies qu'en a guéri notre Seigneur à tous? Qui a rendu ce qui manquait à sa nature, et fait voir un aveugle de naissance? Esculape a été divinisé par les païens pour avoir enseigné la médecine et découvert des plantes pour les maladies des corps, sans qu'il les ait formées lui-même de la

18. *Athanase d'Alexandrie.*

e terre, mais il les a trouvées grâce à la science qu'il avait naturellement. Que faut-il dire de ce qu'a fait le Sauveur, qui n'a pas seulement soigné une blessure, mais qui a formé la nature et restitué le corps en son intégrité ? Héraclès est adoré comme un dieu par les Grecs, pour avoir combattu des hommes semblables à lui, et par ruse fait périr des monstres. Que dire de ce qu'a fait le Verbe, qui a chassé du corps des hommes les maladies, les démons, et la mort elle-même ? Dionysos est honoré par eux pour avoir appris aux hommes l'ivresse. Celui qui est vraiment le Sauveur et le Seigneur de l'univers, pour avoir enseigné la tempérance, est l'objet de leurs moqueries. Mais assez sur ce sujet. Que dire des autres miracles de sa divinité ? Quel est l'homme à la mort duquel le soleil s'est obscurci et la terre a tremblé ? Voici que les hommes meurent encore maintenant, et il en est mort depuis longtemps ; quand une telle merveille s'est-elle produite pour eux ? Ou bien, pour taire les œuvres opérées par son corps, et pour rappeler celles qu'il a faites après la résurrection de son corps, quel homme jamais a vu sa doctrine dominer d'un bout du monde à l'autre, et demeurer partout une et identique, au point que son culte s'étende à travers toute la terre ? Et pourquoi si, comme ils le veulent, le Christ est un homme et non pas le Dieu Verbe, pour-
 185a quoi leurs dieux n'empêchent-ils pas son culte de se répandre dans les régions qu'ils habitent ? et pourquoi est-ce au contraire le Verbe qui, en venant parmi nous, mit fin par sa doctrine à leur religion, et confond leurs vaines imaginations ?

Expansion merveilleuse de la doctrine du Christ.

(50) Avant lui, il y a eu beaucoup de rois et de tyrans sur la terre ; les historiens racontent qu'il y a eu chez les Chaldéens, les Égyptiens et les Indiens, beaucoup de sages et de mages. Qui donc parmi eux a été capable, je ne dis pas après sa mort, mais même de son vivant, d'avoir assez de puissance pour remplir de son enseignement la terre tout entière, et d'éloigner de la superstition idolâtrique une aussi grande multitude que notre Sauveur en a amené à lui en les détournant des idoles ? Les philosophes grecs ont écrit beaucoup de livres composés avec éloquence et art ; ont-ils été aussi convaincants que la croix du Christ ? Jusqu'à leur mort leurs sophismes ont gardé leur force de persuasion ; mais même pendant leur vie, ce par quoi ils semblaient l'emporter, suscita entre eux des luttes et leurs discussions tournaient en querelles. Mais le Verbe de Dieu, chose étrange, enseignant avec des paroles bien pauvres, a laissé dans l'ombre les plus habiles sophistes, a réduit à rien leurs doctrines ; il attire tout le monde à lui et il a rempli ses églises. Et ce qui est admirable, en allant à la mort comme un homme, il a réduit à rien les grandes paroles des sages sur les idoles. Qui donc a jamais par sa mort chassé les démons ? De qui la mort fut-elle redoutable aux démons, comme celle du Christ ? Là où on nomme le nom du Sauveur, tout démon est mis en fuite. Qui a détruit les passions de l'âme au point de rendre chastes les impudiques, de

faire que les homicides ne touchent plus à leur glaive, que les timides soient courageux ? Qui a persuadé aux barbares et à ceux qui habitent les pays des Gentils de renoncer à leur fureur et d'avoir des pensées de paix, sinon la foi du Christ et le signe de la croix ? Qui a donné aux hommes la foi à l'immortalité comme la croix du Christ et la résurrection de son corps ? Malgré tous leurs mensonges, les Grecs n'ont pas été capables d'imaginer la résurrection de leurs idoles, ne pouvant absolument pas concevoir que le corps pût de nouveau exister après la mort. En cela d'ailleurs on pourrait les approuver puisque cette pensée convaincant de faiblesse leur idolâtrie, et laisse au Christ la puissance de se faire connaître à tous comme Fils de Dieu.

(51) Quel homme après sa mort, ou même pendant sa vie, a enseigné la virginité, et a montré que cette vertu n'était pas impossible aux hommes ? Mais l'enseignement sur ce sujet de notre Sauveur et roi universel, le Christ, a été assez puissant pour que des enfants n'ayant pas encore atteint l'âge de la loi, professent une virginité supérieure à la loi. Quel homme a pu parcourir de telles distances, et aller chez les Scythes, les Éthiopiens, les Perses, les Arméniens, les Goths, chez ceux qui habitent, dit-on, au delà de l'Hyrcanie, chez les Égyptiens et les Chaldéens, peuples qui pratiquent la magie, superstitieux outre mesure, aux mœurs sauvages, pour leur prêcher la vertu, la continence et l'abandon du culte des idoles, — comme l'a fait le Seigneur de tous, la puissance de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, qui

non seulement leur a prêché par ses disciples, mais les a persuadés dans leur âme d'abandonner la sauvagerie de leurs mœurs, de ne plus honorer les dieux de leurs pères, mais de le reconnaître, lui, et par lui d'adorer son Père ? Autrefois quand ils étaient idolâtres, les Grecs et les Barbares se faisaient réciproquement la guerre, et étaient pleins de cruauté à l'égard de leur prochain ; il était impossible de traverser la terre ou la mer sans armer sa main d'un glaive, à cause de ces luttes irréconciliables qu'il y avait entre eux ; ils passaient toute leur vie sous les armes, l'épée leur servant de bâton, elle était leur soutien et leur seul recours. Et pourtant, comme je l'ai dit, ils servaient les idoles, ils offraient des sacrifices aux démons ; et cependant cette idolâtrie superstitieuse ne servait en rien à réformer leurs habitudes. Mais quand ils furent passés à la doctrine du Christ, alors, chose merveilleuse, véritablement percés au fond du cœur, ils abandonnent la cruauté des meurtres, et ne pensent plus à la guerre. Tout chez eux est pacifique, et ils n'ont pas d'autre désir que l'amitié ¹.

(52) Quel est donc celui qui a fait cela, qui a rapproché dans la paix les peuples qui se haïssaient, sinon le fils bien-aimé du Père, le sauveur commun de tous, Jésus-Christ, qui dans son amour a tout supporté pour notre salut ? Et depuis longtemps l'Écriture avait prophétisé qu'il procurerait la paix, quand elle disait : « Ils forgeront leurs épées pour en faire des

1. Cf. ORIGÈNE, *C. Cels.*, V, 33 ; II, p. 35 Koetschau, qui cite également Isaïe, II, 4, mais en le transposant dans le sens spirituel ; et encore VIII, 73-74.

a charrues, et leurs lances pour en faire des faux, le peuple ne prendra plus l'épée contre le peuple, et ils n'apprendront plus la guerre » (*Isaïe*, II, 4). Et ce n'est point incroyable, puisque maintenant encore les
189 a barbares, qui ont de naissance des mœurs sauvages, et qui sacrifient encore à leurs idoles, sont enrégés les uns contre les autres, et ne supportent pas de rester une heure sans armes. Mais quand ils entendent l'enseignement du Christ, aussitôt ils quittent la guerre pour se tourner vers l'agriculture, au lieu d'armer leurs mains du glaive, ils les étendent pour la prière. Bref, au lieu de se faire la guerre entre eux, ils s'arment contre le diable et les démons, et triomphent d'eux par la tempérance et la vertu de l'âme. Voilà un signe de la divinité du Sauveur : ce que les hommes n'ont pu apprendre des idoles, ils l'ont appris de lui ; et ce n'est pas une preuve médiocre de la faiblesse et du néant des démons et des idoles. Connaissant en effet leur faiblesse, les démons excitaient les hommes à se faire la guerre pour qu'ils n'aillent pas, mettant fin
b à leurs querelles, se retourner contre eux. Ainsi les disciples du Christ, cessant de se faire la guerre, s'opposent aux démons par leurs mœurs et leurs actions vertueuses, les mettent en fuite, se jouent de leur chef, le diable ; dans la jeunesse, ils gardent la tempérance, dans les épreuves la patience, dans les souffrances l'endurance ; ils supportent les injures, ils méprisent les spoliations, et, chose admirable, ils méprisent la mort même et se font les témoins du Christ¹.

1. Voir un développement analogue dans *EUSEBE, Praep. Evang.*, I, 4 ; *P. G.*, XXI, 41.

(53) Et pour dire encore une chose, qui est le signe le plus étonnant de la divinité du Sauveur, y a-t-il jamais eu un homme, un mage, un tyran, un roi, capable de se rencontrer avec une telle multitude, de livrer bataille à toute l'idolâtrie et à toute l'armée des démons, à toute la magie, à toute la sagesse des Grecs, qui étaient si puissantes, qui étaient dans toute leur force, et étonnaient tous les hommes ; capables, dis-je, de s'opposer à tous, d'un seul élan, comme l'a fait notre Seigneur, le Verbe de Dieu véritable ? Réfutant invisiblement l'erreur de chacun, seul contre tous, il dépouille tous ses adversaires, de sorte que ceux qui adoraient les idoles maintenant les foulent aux pieds, ceux qui se laissaient séduire par les mages maintenant brûlent leurs livres¹, les sages préfèrent à tout l'interprétation de l'Évangile. Les dieux qu'ils adoraient, ils les abandonnent ; et celui dont ils se moquaient, le Christ crucifié, ils l'adorent et le reconnaissent comme Dieu. Ceux qui passaient chez eux
a pour Dieu sont chassés par le signe de la croix ; et le Sauveur crucifié est proclamé par toute la terre comme Dieu et fils de Dieu. Les Grecs eux-mêmes chassent honteusement les dieux qu'ils adoraient ; et ceux qui reçoivent l'enseignement du Christ mènent une vie plus chaste que la leur. Si tout cela est chose humaine, qu'on
192 a nous montre et qu'on nous prouve que des faits pareils se sont produits autrefois. Et s'il paraît que ces faits ne

1. Ceci rappelle évidemment la scène qui se passe à Éphèse, lors de la prédication de saint Paul (*Act.*, XIX, 19). Harnack (*Mission*, I, 4^e éd., 1924, p. 302, n. 3) reconnaît que cette scène n'a que peu de parallèles dans l'ancienne littérature chrétienne. Athanase ne parlerait donc ici que d'après le souvenir de ses lectures plutôt que d'après des faits réels.

sont pas de l'homme, mais sont un effet des œuvres de Dieu, pourquoi les infidèles sont-ils assez impies pour ne pas reconnaître le Maître qui a fait tout cela ? Ils sont dans la même erreur que ceux qui ne reconnaissent pas le Dieu créateur aux œuvres de sa création. S'ils avaient reconnu sa divinité à sa puissance sur toute chose, ils auraient reconnu aussi que les œuvres opérées par le Christ en son corps, ne sont pas œuvres humaines, mais œuvre du Sauveur de tous, le Verbe de Dieu. Et s'ils l'avaient reconnu, comme dit Paul, « ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (I Cor., II, 8).

(54) Celui qui voudrait voir Dieu, qui est invisible par nature et ne peut absolument pas être vu, le connaît et le saisit par ses œuvres ; de même celui dont l'esprit ne voit pas le Christ, qu'il le saisisse par les œuvres de son corps, et qu'il examine si elles sont d'un homme ou de Dieu. Si elles sont d'un homme, qu'il s'en moque ; mais si elles sont de Dieu, qu'il le reconnaisse et qu'il ne rie pas de ce dont il ne faut pas se moquer. Mais plutôt qu'il admire que les choses divines se soient manifestées à nous par une chose aussi simple, et que par la mort l'immortalité se soit étendue à tous, et que l'incarnation du Verbe nous ait fait connaître la providence universelle, et le Verbe de Dieu qui en est le chorège et le démiurge. Il s'est fait homme pour que nous devenions Dieu ; il s'est rendu visible en son corps, pour que nous nous fassions une idée du Père invisible ; il a supporté les outrages des hommes, afin que nous ayons part à l'immortalité ¹.

1. En ces trois propositions, jetées comme en passant au milieu d'un développement un peu verbeux, Athanase nous livre l'esquisse d'une très haute

Il n'en subissait aucun dommage, étant impassible et incorruptible, étant le Verbe même, et Dieu ; mais il gardait et conservait en son impassibilité les hommes souffrants pour lesquels il supportait tout cela. En un mot, les actions du Sauveur accomplies en son incarnation, sont telles et si grandes que celui qui voudrait les raconter ressemblerait à ceux qui contemplent l'étendue de la mer et veulent en compter les flots. De même qu'on ne peut embrasser du regard l'ensemble des flots, car à mesure qu'ils arrivent, ils dépassent les sensations de celui qui essaie de les compter, de même celui qui voudrait embrasser toutes les actions du Christ en son corps, ne peut même pas les saisir par la pensée, car il y en a plus qui surpassent son intelligence qu'il ne pense en avoir saisi. Il est donc mieux de ne pas vouloir tout voir ni dire ce dont on ne peut même pas exprimer une partie, mais de rappeler encore un point et de te laisser admirer tout le reste. Car tout est également admirable, et partout ^{193 a} où on jette les yeux, on est frappé de stupeur en voyant la divinité du Verbe.

La venue du Christ a mis un terme au développement de l'idolâtrie.

(55) Après donc ce que nous avons dit, il faut que tu apprennes ceci, et que tu le mettes comme prin-

théologie de l'Incarnation (v. *Introd.*, p. 90). La première phrase aura dans la pensée chrétienne le retentissement que l'on sait. Dans la seconde, il est difficile de ne pas reconnaître un écho de saint Irénée : « Le Verbe s'étant fait visible et palpable, nous montrait le Père... tous ont pu voir dans le Fils le Père ; car ce qu'il y a d'invisible dans le Fils c'est le Père, et ce qu'il y a de visible dans le Père c'est le Fils » (*Adv. Haer.*, IV, VI, 6).

cipe de tous ces discours : admire comment, à l'apparition du Sauveur, l'idolâtrie ne s'est plus développée, mais que ce qui existait diminue et cesse un peu à la fois. La sagesse des Grecs n'a plus fait de progrès, mais désormais elle disparaît ; les démons ne trompent plus les hommes par leur fantasmagorie, la divination et la magie, et dès qu'ils osent entreprendre quelque chose, ils sont confondus par le signe de la croix. Et pour tout dire d'un mot, vois comment la doctrine du Sauveur se répand partout, alors que toute l'idolâtrie et tout ce qui s'oppose à la foi du Christ diminue chaque jour, se réduit à rien et tombe. En contemplant cela, adore le Verbe, Sauveur de tous et Dieu tout-puissant, et condamne ceux qu'il fait tomber ainsi et disparaître. De même que quand le soleil paraît, les ténèbres n'ont plus de force, et s'il en reste quelque part, il les chasse ; de même quand est venue la divine apparition du Dieu Verbe, les ténèbres de l'idolâtrie n'ont plus de force, et partout toutes les parties de l'univers sont illuminées par sa doctrine. Quand un roi ne se montre pas, mais reste à l'intérieur de sa maison, souvent des citoyens séditieux, abusant de son absence, se proclament eux-mêmes rois, et sous ce déguisement dupent les simples, comme s'ils étaient vraiment rois ; ainsi les citoyens se laissent tromper par ce nom, entendant dire qu'il y a un roi, mais sans le voir, puisqu'ils ne peuvent même pas entrer dans sa demeure ; mais quand le vrai roi apparaît et se montre, sa présence confond le mensonge de ces séditieux, et les autres, voyant le vrai roi, abandonnent ceux qui les avaient trompés.

Ainsi les démons séduisaient depuis longtemps les hommes, et s'attribuaient les honneurs divins ; mais quand le Verbe de Dieu est apparu dans un corps et nous a fait connaître son Père, alors l'illusion des démons disparaît et cesse, et les hommes, voyant le Dieu véritable, Verbe du Père, abandonnent les idoles, et désormais reconnaissent le vrai Dieu. Ceci est une preuve que le Christ est le Dieu Verbe et la Puissance de Dieu. Et puisque les choses humaines cessent, et que la parole du Christ demeure (cf. *Matth.*, XXIV, 35), il est évident pour tous que ce qui cesse est chose passagère, mais que celui qui demeure est Dieu et Fils de Dieu, son Verbe véritable monogène.

**Exhortation à l'étude de l'Écriture
et à une vie vertueuse.**

(56) Voilà donc ce que je te présente en peu de mots, ami du Christ, sur les éléments et le caractère ^{196 a} de la foi du Christ et de sa divine apparition parmi nous. Prends-en occasion, si tu te mets à l'étude de l'Écriture, pour y appliquer ton esprit, et tu apprendras d'elle plus complètement et plus clairement l'exactitude de ce que nous avons dit. Ces textes ont été prononcés et écrits de la part de Dieu par des hommes qui nous parlent de Dieu ; et nous, nous les avons reçus de ces maîtres divinement inspirés, qui ont été aussi les témoins de la divinité du Christ, et nous les transmettons à ton désir de savoir. Tu apprendras aussi sa seconde manifestation parmi nous, glorieuse et vraiment divine, quand il viendra

non plus dans la simplicité, mais dans la gloire qui lui est propre, non plus avec humilité, mais avec la grandeur qui lui appartient ; quand il viendra, non plus pour souffrir, mais pour donner à tous les fruits de sa croix, je veux dire la résurrection et l'incorruptibilité ; quand il ne sera plus jugé, mais qu'il jugera tous les hommes, dans les actions que chacun de nous aura accomplies en son corps, bonnes ou mauvaises ; ensuite de quoi le royaume des cieux est réservé aux bons, mais à ceux qui ont fait de mauvaises actions, le feu éternel et les ténèbres extérieures. Car le Seigneur lui-même parle ainsi : « Je vous le dis : désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant sur les nuées du ciel, dans la gloire du Père » (*Matth.*, XXVI, 64). C'est pourquoi il est salutaire, le Verbe qui nous met en garde pour ce jour e' nous dit : « Soyez prêts et veillez, car il viendra à l'heure que vous ne savez pas » (*Matth.*, XXIV, 42). Car, selon le bienheureux Paul : « Tous il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, pour que chacun reçoive selon ce qu'il a fait par son corps, bien ou mal » (*II Cor.*, V, 10).

(57) Mais outre l'étude des Écritures et la science véritable, il faut une vie bonne, une âme pure, et la vertu selon le Christ, pour que l'esprit, marchant par cette voie, puisse obtenir et saisir ce qu'il désire, autant qu'il est possible à la nature d'être instruite sur le Verbe de Dieu. Car sans une pensée pure et l'imitation de la vie des saints, on ne saurait saisir la parole des saints. Si quelqu'un veut voir la lumière du soleil, il faut nécessairement qu'il essuie et éclaire

son œil, le purifiant pour le rendre semblable à l'objet a de son désir, afin que son œil étant devenu lumière, il puisse voir la lumière du soleil ; ou bien celui qui veut voir une ville ou une contrée, doit nécessairement se rendre sur les lieux pour la voir. Ainsi celui qui veut saisir la pensée des théologiens, doit par sa manière de vivre purifier et laver son âme, et se rendre ¹⁹⁷ a près des saints eux-mêmes par la ressemblance de leurs actions, afin que, uni à eux par la conduite de sa vie, il comprenne ce qui leur a été révélé par Dieu, et, joint à eux, évite le danger qui menace les pécheurs et le feu qui les attend au jour du jugement, et reçoive la récompense réservée aux saints dans le royaume des cieux, ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, mais qui a été préparé pour ceux qui vivent vertueusement, et qui aiment leur Dieu et Père (cf. *I Cor.*, II, 9), dans le Christ Jésus notre Seigneur, par qui et avec qui soit à lui le Père, avec lui, le Fils, dans l'Esprit-Saint, l'honneur, la puissance et la gloire dans les siècles des siècles. Amen.

INDEX
DES PRINCIPAUX SUJETS TRAITÉS

- Ame, existence, 45-46, 171.
— immortalité, 175.
Amedu Christ, 74¹, 100-101.
Animaux, culte, 31, 39, 125.
Apollinarisme, 21, 74¹, 101-102.
Apothéose, 32-33, 93, 128-129.
ARISTOTE, 146¹, 176¹.
Arts, invention, 145.
ATHÉNAGORE, 34¹, 37, 38, 43², 52, 126², 129², 149¹, 153¹, 155¹, 158¹, 160², 162¹, 180¹, 187¹, 189¹, 195¹, 266¹.
Christ, mort, 66-68.
— victoire sur la mort, 294.
Christianisme, mœurs chrétiennes, 83-85, 89-97.
Christologie, 98-102.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, 28^{1, 2}, 30, 37, 40¹, 50, 61¹, 92, 112¹, 126¹, 130², 133, 138¹, 155^{1, 2}, 158¹, 159¹, 162², 165¹, 180², 209¹, 210¹.
Contemplation, 50, 63, 95, 113, 177.
Corps, 114-115.
— du Christ, 73, 98-99.
Corruption (*σθρα*), 26, 63, 77, 215-217, 224.
Création, 209-211.
Croix, 81, 96, 108, 246-248, 254, 311.
Démons, 85, 108.
Démons chassés par le Christ, 268-272.
Dieu, connaissance, 44, 45, 51, 69, 70, 177, 179, 226.
— — par le Verbe, 199.
— existence, 180-185.
— unique, 119, 185-189.
— incorporel, incorruptible, immortel, 153, 167, 226.
— invisible et incompréhensible, 179.
— se suffit à lui-même, 165.
Dieux, actions criminelles, 132-135, 141-144.
Dissimilitud, 293².
Divinisation, 90-94, 312.
Égypte, 32-33, 125, 129, 154-155, 156-157.
Éléments, culte, 42-43, 124, 161-168.
Empereurs, culte, 127¹.
Eschatologie, 90².
Évhémérisme, 33², 38², 145¹.
Homme, création, 212-213.
Idolâtrie, origines, 26-28, 122.
— progrès, 31.
— réfutation, 34, 136-142, 149-152.
— par l'Écriture, 138-139, 199-204.
Idoles, siège des démons, 41
— intermédiaires avec Dieu, 40.
— vanité, 136-138, 140.

- Image, 28^{1, 2}, 30, 47-50, 59, 65¹, 111-112, 122, 213², 218, 226-228, 232.
— renouvellement, 57-62, 64, 70, 230-233.
— le Christ image, 96, 112, 227.
- Immortalité (ἀθάνασις), 26, 47, 62, 68, 76, 91, 112, 220¹.
- Incarnation, motif, 56-57, 63, 72¹, 221-223.
— convenances, 224, 286.
- Incorruptibilité (ἀφθαρσία), 26, 63, 76, 91, 215, 220¹.
- IRÉNÉE, 28², 48², 58¹, 59, 65, 66, 68, 71, 82, 95, 175¹, 219¹, 227¹, 231², 236¹, 271², 272¹, 313¹.
- Juifs, 281.
- JUSTIN, 41, 47, 54², 68¹, 85, 116¹, 126², 161¹, 165¹, 210¹, 261¹, 266¹, 271^{1, 2}, 272¹, 276^{1, 2}, 299¹, 303¹, 304².
- Liberté (παρρησία), 113.
- Lumière, 109.
- Mal, 116, 118-119, 121.
- Martyrs, 265, 305.
- Miracles, 75-77, 239.
- Mort, 66, 215.
— du Christ, 79, 242, 246.
— victoire du Christ sur la mort, 262.
- ORIGÈNE, 29, 54², 66², 73¹, 81², 85, 92², 108¹, 126², 178¹, 191², 194¹, 212¹, 244², 266¹, 267², 272¹, 285¹, 293¹, 303^{1, 2}, 304^{1, 2}, 309¹.
- Passions, 147.
- Péché, 29, 63, 117.
— originel, 214-216.
- Philanthropie (φιλοφροσύνη), 56, 72, 179¹, 208², 229.
- PHILON, 29, 43², 48, 49², 124¹, 125², 137¹, 153¹, 178^{1, 2}, 187¹, 192¹, 195¹.
- Philosophie, 209.
- PLATON, 11², 46, 50, 63, 88, 118², 124², 130², 142¹, 175², 178¹, 210, 293².
- Platonisme, 46, 48, 68², 68, 112.
- PLOTIN, 40¹, 49, 215².
- Poètes, 140-141.
- Prophéties, 86-87, 270-285.
- Prostitutions sacrées, 160.
- Psychologie, 161², 171.
- Purification, 48-50, 177-178.
- Rédemption, 66, 78, 243.
- Renouvellement, 58, 70.
- Résurrection, 82-83, 242-243, 256, 265.
- Révélation, 228.
- Sacrifices humains, 158-160.
- Saints (anges), 62, 111, 112-113.
- Salut, 218-220.
- Stoïcisme, 27, 42, 51-53, 58, 109², 116¹, 237¹.
- TERTULLIEN, 37, 60, 84, 125¹, 127¹, 133¹, 135¹, 158¹, 159¹, 160², 261¹, 266¹, 303².
- Testimonia, 38, 86, 108², 271².
- Topoi, 23², 38, 53.
- Trinité, 54.
- Verbe, divinité, 239, 315.
— image de Dieu, 227.
— incorporel, incorruptible et immatériel, 224, 313.
— miséricordieux, 289.
— créateur et providence, 193-195.
— présent dans le monde, 53, 87, 189, 207, 293.
— connu par l'incarnation, 235.
— fait connaître le Père, 199, 229, 296.
— et son corps, 237, 287.
Verbe séminal, 191^{1, 2}.
Virginité, 303, 308.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
I. Saint Athanase le Grand	7
II. Le Traité contre les Païens et sur l'Incarnation du Verbe	14
III. Le Traité contre les Païens	24
Origines de l'idolâtrie, p. 26. — Développements de l'idolâtrie, p. 31. — Réfutation de l'idolâtrie, p. 34. — Interprétation de l'idolâtrie, p. 38. — La connaissance du vrai Dieu, p. 44. — Existence de l'âme, p. 45. — Connaissance de Dieu par son image en l'âme, p. 47. — Connaissance de Dieu par le spectacle du monde, p. 51.	
IV. Le Traité de l'Incarnation du Verbe	55
Motif de l'Incarnation, p. 56. — Renouvellement de l'image, p. 57. — Rédemption, p. 66. — Restauration de la connaissance de Dieu, p. 69. — La Divinité du Christ, p. 73. — Le Corps du Christ, p. 73. — Incorruptibilité et immortalité, p. 76. — La mort du Christ, p. 79. — La Résurrection, p. 82. — Le monde transformé par le Christ ressuscité, p. 83. — Les prophéties, p. 86. — Présence du Verbe dans le monde, p. 87. — Divinisation du chrétien, p. 90. — La christologie de saint Athanase, p. 98. — L'esprit des Pères, p. 102.	
BIBLIOGRAPHIE	105

TEXTE ET TRADUCTION.

CONTRE LES PAIENS.....	106
<i>Première partie.</i> — RÉFUTATION DE L'IDOLATRIE... ..	111
1. Origine de l'idolâtrie.....	111
2. Réfutation de l'idolâtrie.....	132
<i>Deuxième partie.</i> — LA CONNAISSANCE DU VRAI DIEU.	170
1. A partir de la connaissance de l'âme.....	170
2. A partir de la contemplation du monde.....	179
DE L'INCARNATION DU VERBE.....	207
<i>Première partie.</i> — LE MOTIF DE L'INCARNATION... ..	212
1. Rendre à l'homme l'immortalité perdue par le péché.....	212
2. Restaurer la connaissance du vrai Dieu.....	226
<i>Deuxième partie.</i> — LA DIVINITÉ DU VERBE INCARNÉ.	237
La Rédemption.....	243
La Résurrection.....	256
Les prophéties.....	270
Réponse aux objections des Grecs.....	285
RÉCAPITULATION	296
INDEX.....	319