

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie ancienne

x

TARSICIUS J. VAN BAVEL O. E. S. A.

RECHERCHES SUR LA CHRISTOLOGIE
DE SAINT AUGUSTIN

L'HUMAIN ET LE DIVIN DANS LE CHRIST
D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

1954

La collection PARADOSIS réunit des études sur les documents et la pensée de l'Eglise des premiers siècles. Le titre a été emprunté à la terminologie chrétienne de la première heure. Il servira de dénomination commune à des publications en langues diverses, Il révèle aussi une conception et il indique un programme. La théologie chrétienne plonge ses racines dans le passé. Elle progresse organiquement en tirant sa sève de lui. Tout éclaircissement *de la tradition et de ses sources* si modeste fût-il sera ainsi une contribution à la théologie de nos jours.

Fribourg en Suisse.

OTHMAR PERLER.

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie ancienne

X

TARSICIUS J. VAN BAVEL O. E. S. A.

RECHERCHES SUR LA CHRISTOLOGIE
DE SAINT AUGUSTIN

L'HUMAIN ET LE DIVIN DANS LE CHRIST
D'APRÈS SAINT AUGUSTIN

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
1954

Thèse pour l'obtention du Doctorat présentée à la Faculté de Théologie
de l'Université de Fribourg en Suisse.

Nihil obstat :

Gandae, 31 augusti 1954
p. fr. Lect. EVODIUS BRAEM o. e. s. a.
Libr. cens. a. h. d.

Imprimi potest :

Gandae, 31 augusti 1954
p. fr. JOS. CORNELISSEN o. e. s. a.
Prior Provincialis.

Imprimatur :

Friburgi Helv., 4 sept. 1954
R. PITTET, vic. gen.

TABLE DES MATIÈRES

Table des sigles.	VIII
Bibliographie	IX-XIII
Introduction	1-4

CHAPITRE I

La christologie de saint Augustin des années 386-391

Les premiers textes (pp. 5-7). Néoplatonisme ou Christianisme ? (pp. 8-10). Les éléments spécifiquement chrétiens (pp. 11-12).

CHAPITRE II

L'union de l'humain et du divin dans le Christ

§ 1 : <i>Une union personnelle.</i>	13-44
A. La personne unique du Christ	13-26
Les textes entre 394-397 (pp. 13-16). Les textes entre 397-400 (pp. 17-20). Les textes postérieurs à 400 (pp. 20-24). Textes parallèles (pp. 24-26).	
B. Spécifications ultérieures de l'union personnelle.	26-37
Différence entre l'union de la nature humaine avec le Verbe et celle du Saint-Esprit avec des créatures visibles (pp. 26-28). Différence entre l'union de la nature humaine du Christ avec le Verbe-Dieu et l'union des saints avec Dieu (pp. 28-30). La comparaison avec l'union de l'âme et du corps (pp. 30-32). Union par l'intermédiaire de l'âme (pp. 32-34). La comparaison du corps du Christ à un vêtement (pp.34-37).	
C. Union par la grâce	37-41
D. La terminologie de l'union des deux natures.	41-44
§ 2 : <i>Les deux natures</i>	44-57
A. La terminologie.	45-47
B. L'intégrité de la nature divine	47-50
C. L'intégrité de la nature humaine	50-57

§ 3 : <i>La communication des idiomes</i>	57-73
A. Formulation et application de la doctrine de la communication des idiomes.	57-63
B. L'évaluation de la nature humaine du Christ en rapport avec la nature divine	63-67
C. L'union hypostatique et la mort du Christ.	67-73

CHAPITRE III

L'humanité du Christ représente la nature humaine, mais n'est pas égale en tout point à celle-ci

§ 1 : <i>L'inclusion de l'humanité entière dans la nature humaine du Christ</i>	74-85
A. L'Incarnation comme échange entre Dieu et l'humanité	75-78
B. L'Incarnation comme épousailles du Christ et de l'Eglise	79-85
§ 2 : <i>La nature humaine du Christ n'est pas égale en tout à la nôtre</i>	85-101
A. La ressemblance de la chair de péché.	85-93
B. La grâce et la prédestination du Christ-Homme . . .	93-101

CHAPITRE IV

Les règles d'interprétation des textes christologiques

§ 1 : <i>Le Christ selon sa nature divine, ou le Christ selon sa nature humaine.</i>	103-110
A. Textes décrivant l'ensemble des rapports du Christ-Homme envers le Père.	105-107
B. Textes concernant les actes de la volonté du Christ .	107-108
C. Textes qui ont trait à la connaissance du Christ. . .	108-110
§ 2 : <i>Le Christ seul ou le Christ et l'Eglise.</i>	110-118
A. Exposé du principe	110-114
B. Le problème réalisme - irréalisme et ses critères. . .	114-118

CHAPITRE V

La vie affective du Christ

§ 1 : <i>Notes préliminaires sur la doctrine des affections chez saint Augustin</i>	119-122
§ 2 : <i>La vie affective du Christ</i>	122-129
A. Le pouvoir du Christ sur ses faiblesses corporelles . .	124-127

B. Le pouvoir du Christ sur ses affections psychiques. La réalité de celles-ci	127-129
§ 3 : <i>Les affections du Christ en particulier.</i>	129-145
A. La tentation du Christ	129-130
B. La tristesse du Christ-Homme	130-140
C. L'abandon du Christ en croix.	140-145

CHAPITRE VI

La connaissance humaine du Christ

§ 1 : <i>L'omniscience du Christ-Homme.</i>	149-161
A. Absence d'ignorance morale dans le Christ — le discernement entre le bien et le mal.	150
B. Exclusion d'ignorance du Christ au sujet des textes de l'Écriture Sainte sur sa nescience du dernier jour, ses interrogations et son étonnement	151-154
C. Position du problème — solution proposée. « Ignorance » chez Augustin (pp. 154-157). Omission de toute distinction entre le Christ comme Dieu et le Christ comme homme ? (pp. 157-161).	154-161
§ 2 : <i>La vision de Dieu dans l'intelligence humaine du Christ.</i>	161-169
§ 3 : <i>Le progrès en sagesse du Christ.</i>	169-175
Conclusion	176-183
Table des citations scripturaires.	184-185
Index des noms propres	185-186
Index analytique	187-189

TABLE DES SIGLES

- CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Vindobonensis. Vindobonae.
- GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. v. d. Kirchenväter-Commission der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig.
- MA = G. MORIN, Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, probatae dumtaxat auctoritatis, nunc primum disquisiti, in unum collecti et codicum fide instaurati studio ac diligentia D. Germani Morin. -Miscellanea Agostiniana, v. I. Romae 1930.
- MG = Migne, Patrologiae cursus completus, series Graeca. Parisiis.
- ML = Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina. Parisiis.

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes

- AUGUSTINUS, *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia*, XI T., opere et studio monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri. Parisiis 1679-1700. Cette édition des œuvres de saint Augustin fait, jusqu'à présent, le plus autorité. Chaque fois que nous avons dû recourir à l'édition originale des Mauristes, nous l'avons signalé par MAURINI. Leur texte est reproduit chez MIGNÉ. Pour plus de commodité, nos références seront données d'après l'édition de Migne.
- Dans l'édition de Vienne (CSEL), l'œuvre de saint Augustin est encore incomplète. Les ouvrages parus seront toujours mentionnés à côté de l'édition de Migne. Si la référence CSEL précède celle de ML, c'est que nous avons préféré le texte du CSEL à celui de Migne. Sinon la citation est d'après Migne.
- Sermones post Maurinos reperti* = MA.
- De Octo Quaestionibus ex Veteri Testamento*, un écrit authentique d'Augustin, éd. D. DE BRUYNE. — *Miscellanea Agostiniana*, v. II, Romae 1931, pp. 327-340.
- AMBROSIASTER, *Commentaria in XIII Epistolas Beati Pauli* : ML 17. (*Pseudo-Augustini*) *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* : éd. A. SOUTER, CSEL 50.
- AMBROSIUS, *De Incarnationis Dominicae Sacramento. De Fide. De Spiritu Sancto. De Poenitentia. Epistolae* : ML 16. *Expositio Evangelii secundum Lucan* : éd. C. SCHENKL, CSEL 32, 4.
- Explanatio Psalmorum* : éd. M. PETSCHENIG, CSEL 64.
- Expositio Psalmi 118* : éd. M. PETSCHENIG, CSEL 62.
- ATHANASIUS, *Orationes III contra Arianos. Epistola ad Epictetum. De Incarnatione Dei Verbi, et contra Arianos.* : MG 26.
- CONSULTATIONES ZACCHAEI ET APOLLONII : éd. G. MORIN, *Florilegium Patristicum* 39, Bonn 1935.
- (Pseudo-) EPIPHANIUS, *Anacephalaeosis (Panarion)* : éd. K. HOLL, GCS.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Contra Marcellum* : éd. E. KLOSTERMANN, GCS.
- EUTROPIUS, *De Similitudine Carnis peccati* : éd. G. MORIN, *Anecdota Maredsolana* 2^e s., Etudes, Textes, Découvertes T. I. Maredsous-Paris 1913.
- GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus* : éd. A. GLUECK, CSEL 68.
- GREGORIUS ILLIBERITANUS, *Tractatus Origenis de libris ss. Scripturarum* : éd. P. BATIFFOL - A. WILMART, Paris 1900.

- GREGORIUS NAZIANZENSIS, *Orationes*: MG 35-36. *Epistulae*: MG 37.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Antirrheticus adversus Apollinarem. Contra Eunomium*: MG 45.
- HEGEMONIUS, *Acta Archelai*: éd. C. H. BEESON, GCS.
- HIERONYMUS, *Commentaria in Isaiam Prophetam*: ML 24. *Commentaria in Zachariam Prophetam*: ML 25. *Commentaria in Evangelium Matthaei*: ML 26.
In Hieremiam Prophetam: éd. S. REITER, CSEL 59.
Epistulae: éd. I. HILBERG, CSEL 54-55.
Commentarioli in Psalmos: éd. G. MORIN, Anecdota Maredsolana III, 1, Maredsoli 1895.
- HILARIUS, *Commentarius in Evangelium Matthaei*: ML 9.
De Trinitate. Liber de Synodis: ML 10.
Tractatus super Psalmos: éd. A. ZINGERLE, CSEL 22.
- IRENAEUS, *Adversus Haereses*: éd. W. HARVEY, Cantabrigiae 1857.
- LEPORIUS, *Libellus Emendationis*: ML 31.
- MARIUS VICTORINUS, *Adversus Arium. In Epistolam Pauli ad Galatas, ad Philippenses, ad Ephesios*: ML 8.
- NICETA REMESIANENSIS, éd. A. E. BURN, *Niceta of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge 1905.
- NOVATIANUS, *De Trinitate*: éd. W. Y. FAUSSET, Cambridge 1909.
- OPTATUS MILEVITANUS, *Libri VII*: éd. C. ZIWSA, CSEL 26.
- ORIGENES, *De Principiis*: éd. P. KOETSCHAU, GCS.
Homiliae in Lucam: éd. M. RAUER, GCS.
Homiliae in Ieremiam: éd. E. KLOSTERMANN, GCS.
Homiliae in Leviticum: éd. W. A. BAEHRENS, GCS.
Commentaria in Evangelium Matthaei: éd. E. KLOSTERMANN, GCS.
Commentariorum series in Matthaëum: éd. E. KLOSTERMANN, GCS.
Commentaria in Ioannis Evangelium: éd. E. PREUSCHEN, GCS.
Commentaria in Epistolam ad Romanos: MG 14.
- PACIANUS, *Sermo de Baptismo*: ML 13.
- PHOEBADIUS AGENNENSIS, *Liber contra Arianos*: ML 20.
- PSEUDO - MARIUS VICTORINUS, *De Physicis Liber*: ML 8.
- PSEUDO - VIGILIUS THAPSSENSIS, *De Trinitate*: ML 62.
- THEODORUS MOPSUESTENUS, *In Epistolas B. Pauli Commentarii*: éd. H. B. SWETE, Cambridge 1880-1882.
Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli: éd. J. M. VOSTÉ, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, Versio, s. IV, T. III, Lovanii 1940. *Id.*: Textus, Parisiis 1940.
- TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*: éd. A. KROYMANN, CSEL 47.
E. EVANS, London 1948.
De Carne Christi: éd. A. KROYMANN, CSEL 70.
Adversus Marcionem: éd. A. KROYMANN, CSEL 47.
- VICTORINUS PETAVIONENSIS, *Commentarii in Apocalypsin*: éd. J. HAUSSELEITER, CSEL 49.
- ZENO VERONENSIS, *Tractatus*: ML 11.

II. Etudes

Seuls les ouvrages qui ont un rapport plus direct à notre sujet seront mentionnés ci-dessous ; la littérature traitant de la doctrine de la Rédemption selon saint Augustin est donc omise. Les articles des Dictionnaires et les études des Manuels de l'Histoire des Dogmes ne trouveront pas non plus place dans cette bibliographie.

- ATZBERGER (L.), *Die Unsündlichkeit Christi*. München, 1883.
- BOVIS (A. de), *Le Christ et la prière selon S. Augustin dans les commentaires sur S. Jean*. — Revue d'Ascétique et de Mystique 25 (1949), pp. 180-193.
- BRAEM (E.), *Het christologisch Aspect van Augustinus' Leer over de heiligmakende Genade*. [Overdruk uit Augustiniana 1 (1951), pp. 77-90. 153-174]. Leuven, 1951.
- CARON (A.), *La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas*. — Angelicum 7 (1930), pp. 487-514.
- — *Evolution de la doctrine de la science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas*. — Revue de l'Université d'Ottawa 1 (1931), pp. 84-107 [Article essentiellement identique au précédent].
- CHEVALIER (I.), *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations Trinitaires*. Fribourg en S., 1940.
- COMEAU (M.), *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin*. — Recherches de Science Religieuse 40 (1952), pp. 80-89 (= Mélanges Jules Lebreton II).
- CROMBRUGGHE (C. Van), *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*. — Revue d'Histoire Ecclésiastique 5 (1904), pp. 237-257. 477-504.
- DE - ROMANIS (A. C.), *Gesù Cristo nell'insegnamento di S. Agostino. Dottrina e metodo*. (Biblioteca Agostiniana 41). Firenze, 1940.
- DUBARLE (A. M.), *La science humaine du Christ selon saint Augustin*. — Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 20 (1940), pp. 244-263.
- — *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — Ephemerides Theologicae Lovanienses 18 (1941), pp. 5-25 [Article essentiellement identique au précédent].
- FAVRE (R.), *Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum*. — Revue d'Histoire Ecclésiastique 33 (1937), pp. 687-724.
- — *La communication des idiomes dans les œuvres de saint Hilaire de Poitiers*. — Gregorianum 17 (1936), pp. 481-514. 18 (1937), pp. 318-336.
- GALTIER (P.), *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ*. — Recherches de Science Religieuse 15 (1925), pp. 54-68.
- GHELLINCK (J. de), *Note sur l'expression « Geminae Gigas substantiae »*. — Recherches de Science Religieuse 5 (1914), pp. 416-421.
- GILSON (E.), *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. Institut d'Etudes Médiévales. Université de Montréal, 1947.

- HOFMANN (F.), *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*. München, 1933.
- JOUASSARD (G.), *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. — Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 13 (1924), pp. 310-326.
- — *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV^e et V^e siècles*. — Revue des Sciences Religieuses 5 (1925), pp. 609-633.
- LEBON (J.), *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*. — Revue d'Histoire Ecclésiastique 23 (1927), pp. 5-43. 209-241.
- LEBRETON (J.), *L'agonie de Notre-Seigneur*. — Revue Apologétique 33 (1921-1922), pp. 705-725. 34 (1921-1922), pp. 9-22.
- MAHIEU (L.), *L'abandon du Christ sur la croix*. — Mélanges de Science Religieuse 2 (1945), pp. 209-242.
- MOHAN (J.), *De Nominibus Christi Doctrinam Divi Augustini Christologicam et Soteriologicam Exponentibus*. Mundelein (Illinois), 1936.
- MONTCHEUIL (Y. de), *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De Libero Arbitrio de saint Augustin*. — Recherches de Science Religieuse 23 (1933), pp. 197-221.
- MURPHY (R.), *The Dereliction of Christ on the Cross*. Washington, 1940.
- NEGRETE (E.), *La realza de Cristo según San Agustín*. — Religion y Cultura 14 (1931), pp. 171-178. 331-350.
- ODDONE (A.), *La figura di Cristo nel pensiero di S. Agostino*. Torino, 1930.
- REUTER (H.), *Augustinische Studien*. Gotha, 1887 [Studie IV : *Augustin und der katholische Orient*, pp. 153-230].
- RICHARD (L.), *Un texte de saint Augustin sur la vision intuitive du Christ*. — Recherches de Science Religieuse 12 (1922), pp. 85-87.
- RIVIÈRE (J.), *Notre vie dans le Christ selon saint Augustin*. — La Vie Spirituelle 24 (1930), pp. 112-134.
- — *Le mérite du Christ d'après le magistère ordinaire de l'Eglise. I : Epoque Patristique*. — Revue des Sciences Religieuses 21 (1947), pp. 53-89.
- SCANO (E.), *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino*. Torino, 1951.
- SHEEL (O.), *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer Dogmengeschichtliche Stellung*. Tübingen-Leipzig, 1901.
- SCHILTZ (E.), *Aux sources de la théologie du Mystère de l'Incarnation : La Christologie de Saint Augustin*. — Nouvelle Revue Théologique 63 (1936), pp. 689-713.
- — *La comparaison du Symbole Quicumque vult*. — Ephemerides Theologicae Lovanienses 24 (1948), pp. 440-454.
- SCHULTE (E.), *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*. (Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte Bd. 12, H. 2). Paderborn, 1914.
- SCHULZ (W.), *Der Einfluss Augustins in der Theologie und Christologie des 8. und 9. Jahrhunderts*. Halle, 1893.
- SCHWALM (M.-B.), *Les controverses des Pères grecs sur la science du Christ*. — Revue Thomiste 12 (1904), pp. 12-47. 257-297.

- SEILLER (L.), « *Homo Assumptus* » bei den Kirchenvätern: Augustinus. — *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951), pp. 160-163.
- STIGLMAYR (J.), *Der im sog. Symbolum Athanasianum verwendete Vergleich der Einheit von Leib und Seele mit der Einheit der zwei Naturen in Christus*. — *Zeitschrift für katholische Theologie* 49 (1925), pp. 628-632.
- TRAPÉ (A.), *Un caso de Nestorianismo Prenestoriano en Occidente, resuelto por San Agustín*. — *La Ciudad de Dios* 59 (1943), pp. 45-67.
- TSCHIPKE (Th.), *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*. (Freiburger Theol. Studien 55). Freiburg i. Br., 1940.
- VETTER (J.), *Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*. Mainz, 1929.
- WEYDEN (A. van der), *De doodsangst van Jezus in Gethsemani*. Amsterdam, 1947.

INTRODUCTION

La divergence des opinions concernant la psychologie du Christ-Homme, l'un des problèmes les plus obscurs de toute la christologie, ancienne comme moderne, fut le point de départ de nos recherches. Aux quatrième et cinquième siècles, ce problème se posait de manière très rudimentaire : les infirmités humaines du Christ ont-elles été réelles ou non ? C'est là le thème d'une controverse toujours actuelle autour des Pères, qui comptent parmi les plus illustres initiateurs de la théologie christologique : un saint Athanase, un saint Hilaire, un saint Cyrille d'Alexandrie. C'est parce que l'on établissait ici et là un parallèle entre la doctrine de ces Pères et celle de saint Augustin, qu'il nous a semblé utile d'étudier de plus près la pensée de ce dernier.

Cette étude ne prétend pas apporter de solution à la controverse. Nous fûmes forcés de nous limiter, plus que nous ne l'aurions voulu, à la seule étude du Docteur d'Hippone. Car ce problème n'est au fond qu'un détail, qui ne peut être éclairé qu'en fonction de l'ensemble dont il fait partie. Toute la conception du rapport entre l'humain et le divin dans le Christ y est en jeu. Si l'on se borne à un détail isolé, l'on risque fort de mal l'interpréter. N'est-ce pas là une cause du désaccord des interprétations ?

Dans les pages suivantes, nous nous occuperons donc de la doctrine augustinienne du Christ-Homme, au sens strict du mot. Qu'on veuille bien le remarquer, celle-ci ne contient pas toute la doctrine christologique de saint Augustin. Les doctrines du Verbe-Dieu, de la sotériologie¹, de la kénose, du Christ-Médiateur et celle du Christ-Humilié ne seront pas traitées dans toute leur étendue. Nous espérons toutefois que l'ensemble, tel que nous le présenterons, se justifiera de lui-même.

Tandis que la christologie orientale jouit d'un intérêt toujours croissant, celle de l'Occident est relativement peu explorée. La pensée christologique de l'Evêque d'Hippone ne fait pas exception à cette règle.

¹ Voir pour la doctrine sotériologique de l'Evêque d'Hippone : J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*. Paris, 1933 (3^e éd.).

Il n'existe qu'une étude sur l'ensemble de sa christologie et elle vient du côté protestant. C'est l'ouvrage que publia, il y a cinquante ans, O. Scheel². Mais les convictions personnelles de son auteur ont laissé une trop forte empreinte sur les résultats pour qu'on puisse y accorder pleine confiance. Il voit la christologie de l'Evêque d'Hippone tout à fait sous le signe du Logos néoplatonicien. Selon lui, Augustin n'aurait jamais réussi à faire la synthèse entre le Verbe divin et le Christ historique. Cela entraînerait un certain docétisme et une communication des idiomes irréaliste. Non seulement les conclusions de Scheel sont en bonne partie de simples postulats, mais sa méthode de travail péchait également étant exclusivement analytique. Aussi, l'ouvrage de O. Scheel ne manqua-t-il pas de susciter de vives réactions, tant de la part des protestants³ que de celle des catholiques⁴.

Tous les autres travaux parus, traitant de la christologie de saint Augustin, sont des études spécialisées. Parmi ceux-ci, mentionnons plus spécialement les recherches relatives aux problèmes de la vie affective et de la connaissance humaine du Christ. Ce qui nous ramène au centre de notre question. G. Jouassard édita quelques parties d'une thèse consacrée à l'exégèse patristique de l'abandon du Christ en croix⁵. Partant de ce point particulier, il y touche la question des affections du Christ, surtout celle de la tristesse. En s'efforçant d'interpréter les textes de saint Augustin, il se heurte à bien des difficultés. Comme il l'avoue très justement, il est injustifié de réduire l'interprétation de l'Evêque d'Hippone à la simple métaphore et, pourtant, il range le Docteur africain parmi ceux qui interprétèrent l'abandon et la tristesse du Christ-Homme de façon symbolique, et il le rapproche de saint Cyrille d'Alexandrie. Quant aux études postérieures sur cette question, elles se basent toutes sur le travail de G. Jouassard.

² O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen-Leipzig, 1901.

³ J. GOTTSCHICK, *Augustins Anschauung von der Erlöserwirkungen Christi*. — *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 11 (1901), pp. 97-213. A. von HARNACK, *Grundriss der Dogmengeschichte*. Tübingen, 1914, p. 297. Moins explicitement dans son : *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III. Tübingen, 1932 (5^e éd.), p. 63.

⁴ C. Van CROMBRUGHE, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*. — *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 5 (1904), pp. 237-257. 477-504.

⁵ G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV^e et V^e siècles*. — *Revue des Sciences Religieuses* 5 (1925), pp. 609-633. *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 13 (1924), pp. 310-326.

Les opinions sur la connaissance humaine du Christ chez saint Augustin sont des plus discordantes. Les ouvrages récents remontent à E. Schulte qui consacra, dans son livre sur l'évolution de la doctrine de la connaissance humaine du Christ chez les Pères, plusieurs pages à l'Evêque d'Hippone ⁶. L'auteur ne parvient pas à concilier les données des textes, sans doute parce qu'il n'a pu étudier bon nombre de questions préliminaires, mais indispensables pour émettre un jugement adéquat. La distinction qu'il fait entre le docteur et l'homme pieux dans saint Augustin est peu convaincante. Lui aussi suspecte l'Evêque d'Hippone d'un docétisme larvé. Le thème fut repris d'une manière plus approfondie par A. Caron et A. Dubarle. Mais tandis que le premier découvre déjà chez saint Augustin tous les éléments de la Scolastique ⁷, le second rejette catégoriquement ces conclusions ⁸. Il nie que saint Augustin ait enseigné la vision béatifique du Christ. Quant à l'omniscience, le problème tel quel ne se serait pas posé au Docteur africain, ayant toujours en vue la personne du Christ dans sa totalité.

A travers cette divergence d'opinions, l'on découvre deux tendances nettement marquées, que nous retrouvons dans la christologie ancienne elle-même. Au cinquième siècle, nous sommes encore loin d'une théologie systématique, indépendante de la polémique ou même du genre littéraire. On distingue, en effet, deux types de christologie, selon que l'on part des deux natures du Christ, ou de l'unité de personne. Il est évident que l'esprit de la première tendance sera différent de celui de la seconde. Si l'on se base sur la dualité des natures, la nature humaine jouira d'une accentuation qu'elle ne saurait trouver dans l'autre manière de voir. Elle y paraîtra plus indépendante, disons, plus réaliste. Si l'on met l'accent sur l'unité du Christ, l'attention se portera de préférence sur la divinité du Verbe-Incarné. La nature humaine paraîtra comme dominée et pénétrée de l'action et des propriétés divines. On pourrait parler d'une divinisation de l'humanité du Christ. Il ne nous semble pas tout à fait justifié d'opposer dans ce sens la christologie latine (où prédominerait la notion des deux natures), à la christologie grecque (où prédominerait la notion de l'unité). Cette manière de caractériser est trop schématique. Aussi bien en Orient qu'en Occident, il y a des

⁶ E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*. Paderborn, 1914, pp. 103-115.

⁷ A. CARON, *La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas*. — *Angelicum* 7 (1930), pp. 487-515.

⁸ A. M. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 5-25.

Pères auxquels ce cadre s'adapte mal. Mais il est certain que ces deux courants ont été d'une importance capitale pour l'évolution du dogme christologique, à laquelle chaque Père a contribué de l'une ou l'autre manière. A supposer que l'Evêque d'Hippone ait eu une influence énorme sur la théologie occidentale, il ne sera pas sans intérêt d'établir son attitude vis-à-vis du problème de l'humain et du divin dans le Christ. Lorsque nous toucherons la pensée d'autres Pères, nous ne le ferons que sous les plus grandes réserves.

*

Enfin, nous tenons à exprimer notre profonde gratitude, en tout premier lieu, à M. le professeur O. Perler, Recteur magnifique de l'Université de Fribourg, qui guida nos recherches avec toute sa compétence, ainsi qu'à nos Supérieurs, le T. R. P. E. van Berkel et le T. R. P. J. Cornelissen. Nous remercions également tous ceux qui nous ont aidés, de quelque manière que ce soit, pour mener cette étude à bonne fin, en particulier, le R. P. F. van der Zande, le R. P. R. Robert et le R. Fr. A. Brachot.

Le Conseil de l'Université de Fribourg a bien voulu prendre à sa charge une partie des frais d'impression ; nous lui en exprimons notre vive gratitude.

Gand, le 24 février 1954.

CHAPITRE I

La Christologie de saint Augustin des années 386-391

Dès qu'il eut retrouvé la foi de son enfance, Augustin prit intérêt au Mystère de l'Incarnation. Comment aurait-il pu en être autrement ? Le Dieu fait homme n'est-il pas le centre du Christianisme ? Mais il est vrai que ses premières réflexions furent très influencées par son idéal philosophique. Il croit encore à la possibilité d'une synthèse du Néoplatonisme et du Christianisme¹. C'est seulement petit à petit qu'il découvrira que l'harmonie entre ces deux doctrines n'était pas si poussée qu'il se l'était imaginée. Souvent, on a reproché au nouveau converti son incompréhension du Christianisme ; sa conception du Christ n'aurait été qu'un simple prolongement de son système néoplatonicien ! Mais ne perd-on pas trop vite de vue les lois psychologiques les plus naturelles ? Pour saint Augustin, comme pour chaque converti, une attitude personnelle envers le Christ devait naître lentement. A plus forte raison, on ne doit pas s'attendre encore à une pénétration complète de la théologie chrétienne. En raison de cette évolution indéniable, mais parfois exagérée, nous examinerons d'abord les textes christologiques, à partir de sa conversion jusqu'à son ordination sacerdotale en 391, et nous les considérons comme constituant une période à part.

Les premiers textes

Les premières formules de saint Augustin pour exprimer le mystère de l'union du divin et de l'humain dans le Christ sont des plus simples. Une fois converti, la croyance à un élément divin et à un élément humain

¹ *C. Acad.* III, 20, 43 (ML 32, 957. CSEL 63, 80) : « Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere : non enim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est ; ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem ; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido ».

dans l'Incarnation semble ne lui avoir jamais fait difficulté. Avant son baptême déjà, il décrit l'Incarnation comme l'événement historique où Dieu avait incliné et abaissé jusqu'à un corps humain l'Autorité de la Raison divine, pour ramener les âmes aveuglées et sensuelles au monde intelligible. La raison humaine à elle seule, sans cette condescendance divine, n'est plus capable de réaliser ce retour². L'Autorité divine s'est revêtue de l'homme afin de nous montrer jusqu'à quel point elle s'est abaissée pour nous élever au-dessus du monde sensible. Dans l'Incarnation, elle enseigne à l'homme sa puissance par ses actes, sa clémence par son humilité, et sa nature par sa doctrine³.

L'humain paraît être comme une manifestation extérieure, une forme révélatrice de la Sagesse. C'est un moyen qui nous est donné pour parvenir au spirituel. Qu'on ne cherche pas de spéculations sur la manière d'union dans le Christ ! Les textes reflètent nettement la tradition latine qui, en matière christologique, n'offre pas l'image homogène que parfois l'on voudrait. Tel est, par exemple, le passage où saint Augustin parle de la susception d'une « personne » inférieure :

« 'Je suis sorti du Père et je suis venu dans ce monde'... en apparaissant aux hommes dans un homme, lorsque le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous. Ce qui ne signifie pas qu'il y ait eu un changement de la nature de Dieu, mais ceci signifie la susception d'une personne inférieure, c'est-à-dire d'une personne humaine⁴ ».

² *C. Acad.* III, 19, 42 (ML 32, 956. CSEL 63, 79) : « Non enim est ista (= neoplatonica) huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis ; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret... ».

³ *De Ord.* II, 9, 27 (ML 32, 1007-1008. CSEL 63, 166) : « Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens, ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit... Doceat enim oportet et factis potestatem suam, et humilitate clementiam, et praeceptione naturam ; quae omnia sacris quibus initiamur, secretius firmiterque traduntur... ». Nous tenons « hominem agere » pour une expression de l'Incarnation, ce qui a échappé à R. JOLIVET dans sa traduction : *Oeuvres de saint Augustin, I^{re} S., Opuscules 4*, p. 411. (Bibliothèque Augustinienne). Paris, 1939. Cf. *De Ord.* II, 5, 16 (ML 32, 1002. CSEL 63, 157-158) : « ... nostri generis corpus, tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est... clementia plenius... ». *De Div. Quaest.* 83, q. 79, 5 (ML 40, 93) : « ... ipse Dominus agens hominem... dixit... ». Les derniers mots ne sont-ils pas une allusion à la discipline de l'arcane ? Cf. *Ep.* 11, 2 (ML 33, 75. CSEL 34, 1, 26).

⁴ *De Gen. c. Man.* II, 24, 37 (ML 34, 215) : « 'Ego a Patre exivi et veni in hunc mundum'... apparendo hominibus in homine, cum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Quod ipsum non commutationem naturae Dei significat,

Au temps du jeune Augustin, le mot *persona* était encore loin d'avoir atteint la signification fixe d'« individu rationnel subsistant » ; plus loin, nous aurons l'occasion de montrer la contribution de l'Évêque d'Hippone dans l'évolution de ce mot. A cette époque, *persona* pouvait revendiquer les significations les plus différentes. La signification qui s'impose ici est apparentée à l'usage classique de *persona* dans le sens de masque de théâtre : tenir la place de quelqu'un, être pénétré de celui-ci, en être comme le reflet, la manifestation extérieure, le vêtement, l'aspect, l'apparence⁵. Si la Sagesse a assumé une « personne » humaine, c'est que l'humanité du Christ est la manifestation extérieure de la Sagesse, Verbe de Dieu. Ce sens concorde parfaitement avec la conception de l'Incarnation chez le jeune Augustin. La terminologie des autres textes contemporains montre bien qu'il serait déplacé d'insister sur ce terme. On note dans les premiers écrits les variantes suivantes pour exprimer le mystère de l'Incarnation : *hominem suscipere, hominem agere, corpus agere, hominem gerere, apparere in homine, susceptio inferioris personae, naturam humanam suscipere, nubilum carnis nostrae assumere*⁶. Il ne serait pas non plus bien difficile d'interpréter plusieurs de ces termes dans un sens hétérodoxe ! Contentons-nous donc de constater qu'il n'est pas question ici d'hétérodoxie ; le problème soulevé par le mot *persona* est d'ordre purement philologique.

sed susceptionem naturae inferioris personae, id est humanae ». Les Maurini eux-mêmes (T. I, 680) suggèrent que la leçon « susceptionem *naturae* inferioris personae » est une interpolation, les meilleurs manuscrits omettant le mot « *naturae* ».

⁵ Voici quelques textes parallèles d'autres auteurs latins : Saint HILAIRE, *De Trin.* IX, 14 (ML 10, 292) : « ... utriusque naturae personam tractari in Domino Iesu Christo... ». De même : *Tr. in Ps.* 63, 3. 138, 5 (CSEL 22, 226. 748). Saint AMBROISE, *De Fide* IV, 6, 69 (ML 16, 630) : « ... ex personae hominis incarnati susceptione... ». Cependant cette leçon est douteuse. M. VICTORIN, *Adv. Ar.* IV, 31 (ML 8, 1135) : « ... se exinaniret, ut personam servi susciperet ». Celui-ci entend « *persona* » comme synonyme de « *forma, imago hominis* » : *In Ep. ad Phil.* 2, 6-8 (ML 8, 1207). AMBROSIAS, *In Ep. ad Rom.* 1, 1 (ML 17, 48) : « Et ideo utrumque posuit, id est, Iesu Christi : ut et Dei et hominis personam signaret : quia in utroque est Dominus... ». Dans les premiers écrits de saint Augustin, le sens « impropre » de « *persona* » l'emporte de loin sur le sens métaphysique d'individu rationnel, que nous avons noté tout au plus une ou deux fois.

⁶ Inutile de citer tous les textes ayant « *hominem suscipere* ». *De Gen. c. Man.* II, 5, 6 (ML 34, 199) : « *nubilum carnis nostrae* ». *De V. Rel.* 16, 31 (ML 34, 135) : « *hominem gerere* ». *De V. Rel.* 55, 110 (ML 34, 170) : « *naturam humanam suscipere* ». Quant aux autres expressions, voir les textes déjà cités.

Néoplatonisme ou Christianisme ?

L'Incarnation étant l'apparition de l'Autorité divine sur la terre, saint Augustin la présente comme un moyen d'atteindre la Vérité suprême. Le Verbe-Incarné nous ouvre le chemin de la Vérité. N'est-ce pas à bon droit que l'on qualifie cet intellectualisme plutôt de néoplatonicien que de chrétien ? A vrai dire, l'on s'attendrait à d'autres idées, plus essentielles au Christianisme. Mais ce qui est vrai pour nous, ne l'est pas nécessairement pour quelqu'un vivant au quatrième siècle. P. Courcelle vient d'établir, dans un livre remarquable, qu'en général, à cette époque, il n'y avait pas entre Christianisme et Néoplatonisme l'opposition que beaucoup de modernes y veulent voir⁷. Saint Augustin, lui, y a vu des rapports et il a appliqué sa philosophie au dogme chrétien ; fait dont il sera nécessaire de tenir compte. Il n'est même pas exclu qu'un but apologétique, sous forme d'une conciliation de la philosophie courante avec le Christianisme, ait eu une influence plus grande que nous ne le pensons généralement, sur le caractère de ses premiers écrits⁸. De plus, toutes ses œuvres revêtent un caractère de circonstance. En conséquence, pour la période qui nous occupe, il faut prendre en considération le fait qu'Augustin vient de dépasser le rationalisme manichéen et le scepticisme de la Nouvelle Académie, ce qui

⁷ P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris, 1950, p. 12 : « Mais l'opposition entre hellénisme et christianisme n'est-elle pas surtout une vue des modernes ? A supposer que, dans le milieu où fréquentait Augustin à cette date, cette opposition ne fut pas ressentie, la discussion même ne perdrait-elle pas toute base ? ».

⁸ H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. (2^e éd.). Paris, 1949, p. 244, dit à propos des *Dialogues* : « Ne nous hâtons pas trop de conclure à l'ignorance ou à l'incapacité de saint Augustin. Il faut faire la part de ce qui chez lui peut être voulu, disposé en vue d'un certain public et d'un certain effet à atteindre... ». On pourrait étendre cette assertion à tous les écrits destinés à son milieu d'autrefois. On peut s'attendre là à une sorte d'*apologia pro vita sua*, une justification de sa nouvelle conviction. Et n'est-ce pas tout naturel que, s'adressant à un public non chrétien (non seulement aux manichéens de Milan ou de Rome, mais aussi à ses amis vivant avec lui !), Augustin ne mette pas à l'avant-plan ce qui est spécifiquement chrétien, mais plutôt ce qui favorise un certain accord. Il est assez significatif qu'Alypius n'aimait pas à voir figurer le nom du Christ dans les *Dialogues* (*Conf.* IX, 4, 7. ML 32, 766. CSEL 33, 202). Cf. E. B. J. POSTMA, *Augustinus De Beata Vita*. Amsterdam, 1946, pp. 47. 56-57. 195. Cette remarque vaut également pour les écrits postérieurs. Il suffit de comparer le *De Civitate Dei* où la personne du Christ n'apparaît presque pas, au *De Sancta Virginitate* que nous tenons pour l'œuvre où l'attitude personnelle de saint Augustin envers le Christ ressort le mieux.

lui a fait expérimenter l'insuffisance de la raison humaine laissée à ses propres moyens. Ainsi, il devient psychologiquement compréhensible pourquoi cet aspect d'autorité retient son esprit d'une manière toute spéciale. Qu'on le comprenne bien, nous ne nions pas qu'il y ait des aspects plus importants dans le Christianisme, ni même qu'Augustin ne saura que plus tard saisir leur importance. Mais s'il les a passés sous silence, est-ce nécessairement par défaut de Christianisme ou par méconnaissance de la doctrine chrétienne⁹ ? Nous ne le croyons pas. En tout état de cause, il serait injuste de prétendre que l'idée de l'Incarnation comme apparition de l'Autorité divine, n'est nullement chrétienne.

Plus embarrassant est l'autre reproche à l'adresse du nouveau converti, soutenu également par des auteurs catholiques, qu'en ces années, il ne sentait pas encore le besoin d'un Rédempteur et qu'il n'avait pas de notion juste du péché¹⁰. En réalité, un tel jugement n'est pas dénué de tout fondement. Mais doit-on concéder ceci dès les premières difficultés d'interprétation ? Ceci signifierait que saint Augustin n'a rien compris du Christianisme. De plus, c'est mettre en cause, une fois de plus, la sincérité des *Confessions*. Et, à cette époque, Augustin n'avait-il pas entendu les sermons de saint Ambroise, n'était-il pas en train de méditer l'Écriture Sainte en la confrontant avec sa philosophie, n'était-il pas initié comme néophyte¹¹ ? Cela doit nous mettre en garde contre des conclusions prématurées. Certes, le Christ-Rédempteur est présenté de préférence comme *Magister Veritatis* et c'est la Vérité qui nous libérera. Mais est-ce là vraiment tout ? L'autre aspect n'est-il pas supposé plutôt que méconnu¹² ? Il ne faut pas trop se laisser impressionner par la place prépondérante de l'aspect néoplaton-

⁹ C'est la manière de procéder d'O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen-Leipzig, 1901. Dès qu'il découvre une idée néoplatonicienne, il la met en opposition au Christianisme et sous défi d'hétérodoxie.

¹⁰ FR. HOFMANN, *Wandlungen in der Frömmigkeit und Theologie des heiligen Augustinus*. — *Theologie und Glaube* 22 (1930), pp. 409-431.

¹¹ Concernant la Catéchèse baptismale que reçut Augustin à Milan, voir *De Fide et Op.* 6, 9 (ML 40, 202) et les suggestions intéressantes de P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris, 1950, pp. 211-215.

¹² C'est saint Augustin lui-même qui donne lieu à cette supposition. Après avoir exposé dans le *De Mus.* VI, 4, 7 (ML 32, 1167) que la Sagesse de Dieu voulut naître de manière humaine, souffrir et mourir, pour que nous nous gardions de l'orgueil et payions avec un esprit tranquille la dette de notre mort, il ajoute : « . . . et quidquid secretius atque purgatus in tali sacramento a sanctis et melioribus intelligi potest ».

nicien. Les données de la tradition chrétienne y figurent également. D'abord, le péché tient dans les premiers écrits une place beaucoup plus grande qu'on ne le penserait, et les observations d'Augustin ne sont pas toujours de caractère purement anthropocentrique. Les textes montrent clairement l'aspect théocentrique : la culpabilité de l'homme-pécheur à l'égard de Dieu¹³. À côté du concept de péché, on trouve l'idée de notre libération de l'esclavage des sens. Bien que cette libération suscite des réminiscences du Néoplatonisme et paraisse encore trop attribuée à nos propres forces, elle est déjà décrite sous les termes chrétiens de « salut, rénovation, réconciliation avec Dieu¹⁴ ». Mais la divergence la plus grande est sans doute que toute l'économie de l'Incarnation, à savoir la doctrine que le Christ nous manifesta tant par son enseignement que par ses actes, est présentée comme cause de cette rédemption¹⁵. Même la croix du Christ-Sauveur est explicitement mentionnée, quoique très rarement¹⁶.

Pour la période d'après 391, il n'est plus nécessaire d'insister. La doctrine de la rédemption va occuper une place de plus en plus notable dans les œuvres d'Augustin, mais l'aspect doctrinal de l'Incarnation côtoiera toujours chez lui l'aspect rédempteur¹⁷.

¹³ Cf. *De Lib. Arb.* I, 5, 13 (ML 32, 1228). *De Gen. c. Man.* II, 17, 25 (ML 34, 209). *De Mor. Eccl. Cath.* 19, 35 (ML 32, 1326) : nous sommes tous morts en Adam. *De Gen. c. Man.* II, 21, 31 (ML 34, 212) : le péché comme mort spirituelle. *De Gen. c. Man.* II, 29, 34 (ML 34, 219-220), où il est explicitement question de notre obligation à faire pénitence et de la rémission par Dieu.

¹⁴ *De Quant. An.* 3, 4 (ML 32, 1037). *De Mor. Eccl. Cath.* 35, 78 (ML 32, 1343) : cette rénovation est opérée par le baptême.

¹⁵ *De Mor. Eccl. Cath.* 19, 36 (ML 32, 1326) : « Monet Paulus ut exuamus nos veterem hominem, et induamus novum. Vult autem intelligi, Adam qui peccavit, veterem hominem ; illum autem quem suscepit in sacramento Dei Filium ad nos liberandos, novum ». *De Gen. c. Man.* II, 8, 10 (ML 34, 201) : « Et ideo animalem hominem prius agimus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritualem Adam, id est Dominum nostrum Iesum Christum, qui peccatum non fecit ; et ab illo recreati et vivificati, restituamur in paradysum . . . ». Cf. *C. Acad.* III, 19, 42 (ML 32, 956. CSEL 63, 79).

¹⁶ *De Gen. c. Man.* II, 22, 34 (ML 34, 214) : « Manus autem porrectio bene significat crucem, per quam vita aeterna recuperatur ». *De Gen. c. Man.* II, 24, 37 (ML 34, 216) : « Formata est ergo ei coniux Ecclesia de latere eius, id est de fide passionis et baptismi ». Ces textes datent de l'année 388-389, donc une ou, tout au plus, deux années après le baptême à Milan. Nos vues sur l'évolution de la pensée christologique de saint Augustin rejoignent celles de J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez saint Augustin*. Paris, 1933, pp. 365-373.

¹⁷ *De Lib. Arb.* III, 9, 28 - 11, 32. 25, 76 (ML 32, 1285-1287. 1308). *In Ep. Io.* 1, 4-5 (ML 35, 1980-1982). *De Civ. Dei* XVIII, 49 (ML 41, 611-612. CSEL 40, 2, 349-350). etc.

Les éléments spécifiquement chrétiens

Il y a lieu de compléter l'assertion selon laquelle le Néoplatonisme n'excluerait nullement le Christianisme chez Augustin. En dressant une vue d'ensemble de sa christologie d'avant 391, on trouve des aspects où l'empreinte de la tradition chrétienne est des plus marquantes. Ces éléments indiscutablement chrétiens apparaissent davantage dans sa christologie et ils ont été trop négligés jusqu'ici. L'Incarnation est, pour le nouveau converti, un mystère sublime, ineffable, inaccessible aux orgueilleux, et une preuve de la miséricorde divine¹⁸. Sans impliquer une altération de la nature divine, elle comporte une humiliation, une kénose du fait que Dieu n'est pas apparu dans sa majesté divine à cause de notre infirmité¹⁹.

La Sagesse, immuable et consubstantielle au Père, a pris une nature humaine complète et elle a manifesté, durant son existence historique, non seulement sa divinité, mais aussi son humanité réelle, car cette nature, qui devait être libérée, devait également être assumée²⁰. Ainsi la Sagesse de Dieu a pris notre condition de pécheur, c'est-à-dire la souffrance et la mort, hormis le péché²¹. On trouve déjà mentionnée la conception virginale du Christ par la Vierge, en raison de laquelle l'Homme-Christ est comparé à l'homme formé au Paradis de la terre non ouvrée, avec cette nette différence que lui sera l'homme qui res-

¹⁸ *De Ord.* II, 5, 16 (CSEL 63, 157-158. ML 32, 1002) : « Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus, tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est. . . a quadam ingeniosorum superbia longe alteque remotius ». Cf. *De Mus.* VI, 4, 7 (ML 32, 1166-1167).

¹⁹ *De Gen. c. Man.* II, 24, 37 (ML 34, 215) : « . . . Verbum caro factum est. . . Quod ipsum non commutationem naturae Dei significat, sed susceptionem inferioris personae, id est humanae. Ad hoc valet etiam quod dicitur, 'Semetipsum exinanivit' ; quia non in ea dignitate apparuit hominibus in qua est apud Patrem, blandiens eorum infirmitati. . . ». Cf. *De Ord.* II, 9, 27 (ML 32, 1007-1008. CSEL 63, 166). Quant à nous, nous ne pouvons accepter sans plus l'opinion de W. THEILER, *Porphyrus und Augustin*. Halle, 1933, p. 64 : « Der Christus humilis ist hier (= zur Zeit der Frühschriften) Augustin gleichgültig, wenn er natürlich auch mit Achtung genannt wird. Bedeutung hat er für die große Maße, die der Autorität bedarf, weil sie der ratio nicht folgen kann ».

²⁰ *De V. Rel.* 16, 30 (ML 34, 135) : « . . . hominibus in vero homine apparuit : ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda ».

²¹ *De Mus.* VI, 4, 7 (ML 32, 1166) : « Quam plagam summa Dei Sapientia, mirabili et ineffabili sacramento dignata est assumere, cum hominem sine peccato, non sine peccatoris conditione suscepit. Nam et nasci humanitus, et pati et mori voluit ».

tera fidèle à la volonté du Père ²². Enfin, la susception de cet homme par Dieu est tout à fait différente de celle des autres saints et sages :

« Est-il jamais paru aux hommes, je vous prie, un homme si élevé que celui que Dieu a assumé d'une manière tout à fait différente de celle dont il assume les autres saints et les autres sages ? ²³ ».

Saint Augustin était arrivé à ce stade théologique avant d'être ordonné prêtre en 391. Bien sûr, il n'a encore rien de personnel. Ses idées semblent empruntées à la tradition ; on pense à un saint Hilaire, un saint Ambroise et même à l'Irénée-latin. Mais est-ce si mal pour quelqu'un qui vient de se convertir et qui n'est encore qu'un laïc ? Et y a-t-il vraiment lieu de s'étonner des éléments néoplatoniciens, d'autant plus qu'au quatrième siècle, la philosophie impliquait en quelque sorte une orientation religieuse de la vie ?

²² *De Gen. c. Man.* II, 24, 37 (ML 34, 216) : « 'Factus' autem, ut supra dixi, 'ex semine David secundum carnem', sicut Apostolus dicit, id est tanquam de limo terrae, cum homo non esset qui operaretur in terra, quia nullus homo operatus est in Virgine, de qua natus est Christus. . . ut quasi de limo tali homo ille fieret, qui constitutus est in paradiso, ut operaretur et custodiret, id est in voluntate Patris, ut eam impleret atque servaret ». Cf. *De Quant. An.* 33, 76 (ML 32, 1077).

²³ *Ep.* 14, 3 (ML 33, 80. CSEL 34, 1, 34) : « . . . quis, quaeso te, hominibus tantus apparuit quantus ille homo quem Deus susceperit, longe aliter quam caeteros sanctos atque sapientes ? ».

CHAPITRE II

L'union de l'humain et du divin dans le Christ

§ 1. Une union personnelle

A. La personne unique du Christ

Comme il ressort du chapitre précédent, on devra, sous peine d'être naïf, tenir compte de l'évolution dans la pensée de saint Augustin. Il sera donc nécessaire de progresser par étapes, suggérées par les textes eux-mêmes.

Les textes entre 394 et 397

A l'époque où Augustin faisait son entrée dans le monde de la théologie occidentale, on y défendait l'unité de la personne du Christ au moyen des formules traditionnelles *unus et idem, utrumque unus, non alius et alius*. Mais on cherche en vain l'expression *una persona*. Pendant deux siècles, la terminologie créée par Tertullien *duplex status coniunctus in una persona*¹ ne semble pas avoir trouvé l'accueil qu'elle méritait. Ce fait montre que l'on soutient l'idée d'une unité indivise, mais que l'on est loin d'avoir une notion précise et une formule technique de ce qu'est « la personne ». Notre attention devra donc se porter tout spécialement sur le terme *persona* chez saint Augustin.

La première question qui se pose est de savoir s'il a entendu dès le premier abord, dans le sens d'une union personnelle, la différence entre l'union de l'Homme-Christ avec Dieu et celle des autres saints avec lui. On ne saurait l'exclure *a priori*. Le premier texte qui fait explicitement mention du terme *persona* et qui mérite l'attention date de 394-395. En démontrant que nous devenons fils de Dieu par participation à la Sagesse, saint Augustin souligne la différence entre la Filiation

¹ *Adv. Prax.* 27 (ML 2, 191. CSEL 47, 218. E. Evans, p. 124 ; et son commentaire sur le terme « persona », pp. 46-50).

naturelle intra-trinitaire, l'Incarnation et la Filiation par la grâce. L'union de l'Incarnation est décrite comme suit : le Christ-Médiateur est devenu un avec la Sagesse qui l'assume, d'une manière tout à fait unique, de sorte qu'il possède et porte selon un mode naturel la personne de la Sagesse ². L'expression « porter la personne de la Sagesse » demande une interprétation. Cela veut-il dire qu'il n'y ait dans le Christ qu'une personne, celle du Verbe ? On serait tenté de répondre par l'affirmative, parce qu'Augustin s'inspire sans doute de la terminologie trinitaire, où *persona* était depuis longtemps un terme reçu. Mais de l'autre côté *agere personam Sapientiae* rappelle nettement la terminologie du théâtre, où les acteurs portaient « la personne » d'autrui. Certes, ajoutant *habere naturaliter* ³ et *unum effectus*, il semble vouloir écarter l'application en matière christologique de l'usage courant dans le monde romain. Alors *naturaliter* et *unum* indiqueraient le caractère propre à cette union, que l'on ne trouve pas chez les autres hommes qui *agent alicuius personam*. De plus, ces termes sont choisis à dessein pour faire ressortir l'opposition à la participation à la Sagesse par les autres hommes. Il est donc bien possible que l'on trouve déjà dans ce texte une certaine notion de l'union personnelle, mais il faut encore recourir à d'autres textes de la même période pour voir si ceux-ci permettent une telle interprétation.

Le premier fait, sautant directement aux yeux, est l'emploi de plus en plus fréquent des formules abstraites. Tandis qu'avant la prêtrise, on ne trouve que deux fois *natura humana*, maintenant *natura humana* et *humanitas* sont de plus en plus employées ⁴. Jusqu'ici, l'on n'avait pas rencontré de termes équivalents à « union » ; dès à présent, nous remarquons quelques réflexions au sujet de l'union elle-même ; union dont le Fils de Dieu est le principe actif. Cette union est pour saint Augustin quelque chose d'ineffable et notre langue humaine est inca-

² *Exp. Ep. ad Gal.* 27 (ML 35, 2125) : « ... omnes fiunt filii ; non natura, sicut unicus Filius, qui etiam Sapientia Dei est ; neque praepotentia et singularitate susceptionis ad habendam naturaliter et agendam personam Sapientiae, sicut ipse Mediator unum cum ipsa suscipiente Sapientia sine interpositione alicuius mediatoris effectus : sed filii fiunt participatione Sapientiae... ». « Naturaliter » pourrait être emprunté à la terminologie grecque « κατ' οὐσίαν », « οὐσιώδως ». A notre connaissance, il n'y a pas de parallèle dans la littérature latine.

³ Vers le même temps, « habere hominem » est employé dans le *De Div. Quaest.* 83, q. 73, 2 (ML 40, 85).

⁴ *De Ut. Cred.* 17, 35 (ML 42, 91. CSEL 25, 45). *De Fide et Symb.* 4, 8 (ML 40, 186. CSEL 41, 11). *De Lib. Arb.* III, 10, 30 (ML 32, 1286). *De Div. Quaest.* 83, q. 73, 2, 80, 2 (ML 40, 85. 94). *S.* 214, 6 (ML 38, 1068). *En. 1 in ps.* 18, 6 (ML 36, 155).

pable d'en exprimer le mystère. Prudemment, il propose des termes comme *unire, conformare, formari, copulari, concresci* ⁵. Il se rend aussi compte de l'opportunité et du désavantage de l'expression *habitus* ⁶. Cependant, les expressions qui portent le plus sont celles qui indiquent de l'une ou l'autre manière le résultat de cette union, par exemple : *homo in Deo, Deus in homine, Verbum in homine, humanitas divinitatis et divinitas humanitatis* ⁷. Elles permettent de supposer que saint Augustin était fortement convaincu de l'unité de sujet dans le Christ. On peut attribuer, dit-il dans une dictée sur le *Psaume* 9, les mots du psalmiste aussi bien au Fils de Dieu qu'au Fils de David, car ces deux sont le même Christ ⁸. Il se sert de la célèbre règle de distinction : le Christ en tant que Verbe ou le Christ en tant qu'homme ⁹. Mais surtout deux textes dénotent nettement un progrès d'idées. Le Verbe assume un homme complet de manière qu'il devienne Dieu avec lui. De là, l'unique Christ, l'unique Dieu, Fils de Dieu, n'est pas seulement Verbe, mais Verbe et homme. Ce tout est Fils de Dieu à cause du Verbe, et Fils de l'Homme à cause de la nature humaine ¹⁰.

Vers 393-395, l'emploi de *homo dominicus* demeure chose curieuse. Ce terme est assez rare dans la littérature patristique ; saint Augustin avoue lui-même l'avoir trouvé chez ses devanciers. Dans les *Rétractations*, il se reproche d'avoir employé ces mots, parce qu'ils n'expriment pas

⁵ *De Div. Quaest.* 83, q. 73, 2 (ML 40, 85) : « (Homo a Verbo) formaretur ineffabiliter excellentius atque coniunctius quam vestis... cum indutus est homine, quem sibi uniens quodam modo atque conformans... ». *Ib.* q. 80, 2 (ML 40, 94) : « ... in tota illa unitate susceptionis... ». *Ib.* q. 80, 1 (ML 40, 93) : « ... Verbum volunt carni esse copulatum atque concretum, ut nulla ibi non solum mens, sed nec anima humana intersistat ». *En. I in ps.* 18,6 (ML 36, 155) : « ... Deus naturae humanae tanquam sponsus sponsae copulatus est ».

⁶ *De Div. Quaest.* 83, q. 73 (ML 40, 84-85). Cf. *De Lib. Arb.* III, 10, 30 (ML 32, 1286) : habitu nostrae (naturae).

⁷ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 1 (ML 40, 93). *En. in ps.* 9, 9 (ML 36, 121). *En. in ps.* 10, 12 (ML 36, 138). Cf. *En. I in ps.* 21, 7 (ML 36, 168) : « ... Iesus Christus sine semine in carne natus sum, ut essem in homine ultra homines ». Pour le terme « homo » chez Augustin voir plus loin, p. 45. La dernière expression se rencontre : *En. in ps.* 15, 3 (ML 36, 144).

⁸ *En. in ps.* 9, 35 (ML 36, 130).

⁹ *De Div. Quaest.* 83, q. 75, 2 (ML 40, 87).

¹⁰ *S.* 214, 6 (ML 38, 1069) : « Susceptus quippe a Verbo totus homo, id est, anima rationalis et corpus ; ut unus Christus, unus Deus Dei Filius non tantum Verbum esset, sed Verbum et homo, totum hoc Dei Patris est Filius propter Verbum, et hominis filius propter hominem... Et simul cum homine Filius Dei est, sed propter Verbum, a quo susceptus est homo : et simul cum Verbo filius hominis est, sed propter hominem, qui est susceptus a Verbo ». Cf. *En. in ps.* 3, 3 (ML 36, 73) : « ... (hominem) quem sic suscepit Dei Verbum, ut simul cum eo Deus fieret ».

assez l'unité du Christ ; l'homme seigneurial est lui-même le Seigneur ; tels quels, ils pourraient désigner n'importe quel saint ¹¹. Ce fait montre bien que le progrès de la pensée de saint Augustin concorde avec l'esquisse tracée ci-dessus. Partant de la distinction des natures, il a commencé de plus en plus à pénétrer le mystère de l'union. Après 395, on ne retrouve plus *homo dominicus*, preuve qu'à ce moment une réflexion l'a convaincu de l'insuffisance de cette expression ¹². Il n'est pas exclu que l'abandon de ce terme soit étroitement lié à une nouvelle phase dans l'évolution de sa pensée christologique.

¹¹ *Retr.* I, 19, 8 (ML 32, 616-617). I, 18, 11 (CSEL 36, 94). Ce terme se rencontre : *De Div. Quaest.* 83, q. 36, 2. 57, 3. 75, 2 (ML 40, 26. 42. 87). *En. in ps.* 1, 1. 4, 1-2. 7, 13. 7, 20. 8, 11. 8, 13 (ML 36, 67. 78. 79. 105. 109. 114. 116). *De Serm. D. in M.* II, 6, 20 (ML 34, 1278). *Exp. q. Prop. ex Ep. ad Rom.* 48 (ML 35, 2072). On trouve une liste des auteurs qui employèrent « homo dominicus » chez E. SCHWARTZ, *Der sogenannte Sermo maior de Fide des Athanasius*. — Sitzungsber. der Bayer. Ak. der Wissensch., philos.-philol. u. hist. Klasse 1924, 6. Abh., München, 1925, p. 55, n. 1 ; et chez F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*. — Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchr. Lit., 46. B., 2. H., Leipzig, 1930, pp. 138-141, n. 11. B. ALTANER dans ses articles : *Augustinus und Didymus der Blinde*. — *Vigiliae Christianae* 5 (1951), pp. 116-120 ; et : *Augustinus und Athanasius*. — *Revue Bénédictine* 59 (1949), pp. 82-90, estime que les écrits suivants pourraient entrer en ligne de compte comme sources de saint Augustin : DIDYME, *De Spir.* S. 51-52 (MG 39, 1076-1077) dans la traduction de saint Jérôme ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep.* 101 (MG 37, 177) ; PSEUDO-VIGILE, *De Trin.* XI (ML 62, 304). Les deux premiers ont pour eux une très grande probabilité. Pour ce qui est du Pseudo-Vigile, voir p. 177, n. 4. Toutefois, on ne saurait exclure a priori, nous semble-t-il ; PAPE DAMASE, *Ep.* 3 (ML 13, 356, n. h) et saint ATHANASE, *Ep. encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae* 9 (MG 25, 560), laquelle était déjà peut-être utilisée par Jérôme au Synode de Rome en 382 contre les apollinaristes. Cf. J. LEBON, *Saint Athanase a-t-il employé l'expression 'Ο κυριακός άνθρωπος ?* — *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 31 (1935), pp. 307-329. L'emploi de ce terme ne nous paraît pas tout à fait dû au hasard. A cette époque, saint Augustin n'a pas encore pu s'échapper d'une certaine tendance dualiste, due à une évolution mal équilibrée de la christologie. Il n'est pas nécessaire de remonter aux antiochiens ; on trouve aussi cette tendance chez les latins. Pour citer quelques exemples chez AUGUSTIN : l'usage fréquent de « Deus in homine » ; *De Serm. D. in M.* I, 7, 18 (ML 34, 1238) : « ... expedit, ut non hominem, sed Deum honorent : sicut in ipso homine quem portabat (attesté par 11 manuscrits, et préférable à « qui portabatur » !), Dominus ostendit. ... » ; *Exp. Ep. ad Gal.* 2 (ML 35, 2107) : « ... per Iesum Christum totum iam Deum post resurrectionem... ». Dans le dernier cas, saint Augustin dépend visiblement de Saint HILAIRE, *De Trin.* XI, 41 (ML 10, 426) : « ... dum homo et Deus, iam Deus totus est ».

¹² Il faut exclure la possibilité qu'il ait abandonné cette expression à la suite de l'incident entre Rufin et saint Jérôme. RUFIN dans son *De Adult. libr. Origenis* (MG 17, 629) se moque de son adversaire à cause de l'emploi de « homo dominicus » contre les apollinaristes en 382. Mais saint Augustin n'a pris connaissance de ces faits que vers 402. Cette date ne pouvant pas convenir, il ne reste que le changement soit dû à une réflexion personnelle ou à des doutes émis par ses confrères.

Le *De Agone Christiano* présente un intérêt particulier pour l'étude de la formation théologique de saint Augustin, surtout en matière christologique. Cet opuscule laisse entrevoir qu'il a lu entre-temps plusieurs œuvres où il a puisé pas mal de renseignements sur l'Apollinarisme¹³. Le mot *persona* y apparaît de nouveau. Mettant l'accent sur le caractère spécial de l'union du Christ-Homme à la Sagesse, l'Evêque d'Hippone déclare que la Sagesse ne s'est pas unie à cet homme comme elle l'a fait pour d'autres saints. Car être seulement fait sage par la Sagesse de Dieu est tout autre chose que d'en porter la personne même :

« N'écoutons pas non plus ceux qui disent que l'homme né de la Vierge a été assumé par la Sagesse éternelle, exactement de la même manière que les autres hommes qui sont parfaitement sages, le deviennent par elle. Car ils ignorent le mystère qui est spécial à cet Homme, et ils pensent qu'il n'a rien de plus que les autres bienheureux, sinon d'être né d'une Vierge. S'ils considéraient bien ce mystère, peut-être croiraient-ils qu'en plus de ceux-ci il mérita de naître d'une Vierge du fait que sa susception par la Sagesse a aussi un caractère particulier que l'on ne trouve pas chez les autres. En effet, autre chose est de devenir seulement sage par la Sagesse divine, autre chose est de porter la personne même de la Sagesse divine¹⁴ ».

Dans ce passage, nous avons la preuve évidente que saint Augustin garde difficulté à définir le terme *persona*. On entrevoit indiscutablement

¹³ Dans le *De Diversis Quaestionibus* 83 se trouvent déjà de profondes réflexions christologiques surtout en rapport à l'Arianisme et l'Apollinarisme. Nous ne rejetons pas l'hypothèse qu'Augustin n'ait rencontré de véritables apollinaristes. La description vivante du *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 1 (ML 40, 93) : « ... inhaerentes eis nonnulli, et eos studiose audientes, delectati sunt... » est digne de remarque. Ce sont peut-être des réminiscences de son séjour à Milan, où même Alypius soutenait l'opinion apollinariste (*Conf.* VII, 19, 25. ML 32, 746. CSEL 33, 165). P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris, 1950, p. 214, n. 2, fait aussi mention d'une propagande apollinariste à Milan peu après 385. Il faut également tenir compte d'un usage possible des sources grecques, surtout en traduction, sur lesquelles, somme toute, nous sommes mal renseignés.

¹⁴ *De Ag. Chr.* 20, 22 (ML 40, 301. CSEL 41, 122) : « Nec eos audiamus, qui sic dicunt ab illa aeterna Sapientia susceptum esse hominem, qui de Virgine natus est, quomodo et alii homines ab ea sapientes fiunt, qui perfecte sapientes sunt. Nesciunt enim proprium illius hominis sacramentum, et putant hoc solum eum plus habuisse inter caeteros beatissimos, quod de Virgine natus est. Quod ipsum si bene considerent, fortassis credant ideo illum hoc praeter caeteros meruisse, quod aliquid proprium praeter caeteros habet etiam ista susceptio. Aliud est enim sapientem tantum fieri per Sapientiam Dei, et aliud ipsam personam sustinere Sapientiae Dei ».

la signification primitive, lorsqu'il fait plus loin une comparaison entre l'excellence de l'Homme-Christ, notre Tête, et celle de la tête humaine :

« La tête humaine porte aussi en quelque sorte la personne de l'âme même ¹⁵ ».

Nous sommes ici beaucoup plus près de la signification « être la forme révélatrice d'une autre chose » que du concept moderne de la personne. Le même sens se manifeste de nouveau, lorsqu'il dit que le rôle de la nature humaine du Christ est de « montrer visiblement la Sagesse aux hommes ¹⁶ ». L'expression « le Verbe s'est fait chair dans cet homme » marque de même une certaine atténuation, que l'on ne rencontrera plus dans les écrits postérieurs ¹⁷. Vers le même moment, les *Confessions* nous apportent le témoignage qu'avant sa conversion Augustin n'avait pas compris que le Christ se distinguait des autres hommes « par la personne de la Vérité ¹⁸ ».

Tous ces passages expriment une idée identique : le caractère distinctif du Christ se trouve dans la « personne » de la Vérité, de la Sagesse divine. On a donc bien affaire à une période dominée par un seul et même courant d'idées. Dans ces textes, *persona* se rapporte, à notre avis, en premier lieu à la Deuxième Personne de la Sainte Trinité ¹⁹ ; ce terme n'est donc pas employé directement pour exprimer le mode d'union dans le Christ. Toutefois, la notion précise de l'unité personnelle n'est plus loin ; peut-être est-elle déjà cachée sous cette terminologie déficiente. Et si les deux sermons *Mai* 98 et *Casinensis* II, 76 étaient réellement de la même date que le *De Agone Christiano*, comme on l'a prétendu, nous aurions là une preuve qui pourrait se passer de tout commentaire. Mais en les considérant de plus près, ne doit-on pas se demander si ces sermons peuvent vraiment remonter

¹⁵ *De Ag. Chr.* 20, 22 (ML 40, 301. CSEL 41, 122) : « ... quia ipsius animae... quodam modo personam sustinet caput ».

¹⁶ *Ib.* (ML 40, 302. CSEL 41, 123) : « ... quomodo ipsum solum assumi oportuit, in quo Sapientia hominibus appareret, sicut eam visibiliter decebat ostendi ».

¹⁷ *Ib.* (ML 40, 302. CSEL 41, 123) : « ... sed in nullo eorum recte dici potest, quod 'Verbum caro factum est, et habitavit in nobis' ; quod in solo Domino nostro Iesu Christo rectissime dicitur ». Plus tard l'accent portera plus sur « est ».

¹⁸ *Conf.* VII, 19, 25 (ML 32, 746. CSEL 33, 164) : « ... non persona Veritatis, sed magna quadam naturae humanae excellentia, et perfectiore participatione sapientiae praeferri caeteris arbitrabar ».

¹⁹ J. H. KOOPMANS, *Augustinus' Briefwisseling met Dioscorus*. Amsterdam, 1949, pp. 89, 225, traduit « Sapientiae personam gerere » : la personnification (verpersoonlijking) de la Sagesse. C'est là, nous semble-t-il, trop négliger la terminologie technique chrétienne.

à l'année 396 ? Nous estimons en effet cette opinion insoutenable tant leur terminologie christologique est évoluée. Le sermon *Mai* 98 pourrait suivre de quelques années seulement, tandis que l'autre doit être d'une date assez tardive²⁰.

Quoiqu'il en soit, nous avons en dehors du terme *persona* une autre terminologie qui nous permet également de suivre l'évolution. L'apparition d'expressions comme *idem ipse* et *homo Deus - Deus homo* en témoigne²¹. Contre les manichéens, l'Évêque d'Hippone doit soutenir que le Christ est plus qu'un simple envoyé de Dieu, ce que d'autres hommes comme Manes peuvent aussi revendiquer ! Le même Jésus-Christ-Homme est Dieu²². Contre leur thèse selon laquelle l'humanité du Christ n'était qu'apparence fictive, il argumente que selon les Évangiles le Fils de Dieu et le Fils de l'Homme sont un et identiquement le même. Appliquant le texte : « Deux dans une seule chair » (*Eph.* 5, 31) à l'union de l'âme humaine du Christ avec le Verbe, il y voit une image de l'union de l'Église et du Christ. Le mystère de la première union, celle de l'âme humaine au Verbe, étant assez difficile à saisir, demeure caché aux païens. Encore incapables de saisir comment le Christ-Homme est réellement Dieu, ils ne considèrent le Christ que comme un homme excellent²³. Ainsi, saint Augustin se voit-il obligé d'exposer contre

²⁰ A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*. — Miscellanea Agostiniana, Romae, 1931, v. II, pp. 417-520, part du fait que ces sermons traitent du même thème que *De Ag. Chr.* 25, 27 (ML 40, 304. CSEL 41, 127-128). Mais précisément la terminologie technique de ces deux sermons manque tout à fait en cet endroit du *De Ag. Chr. S. Mai* 98 (MA 347-350. = S. 263. ML 38, 1209-1212) contient par exemple les termes suivants : « *persona — habitus personae — idem ipse — corpus aliam non potest in illo habere personam* ». « *Personae habitus* » et « *aliam non potest habere personam* » se trouvent pour la première fois entre 400-410 : *De Trin.* II, 6, 11 (ML 42, 852). S. 242, 4, 6 (ML 38, 1140). Quant au *S. B. Cas.* II, 76 (MA 413-415), nous n'hésitons pas à le dater vers 412, pour la bonne raison que tous les termes christologiques sans exception (*unus Christus — idem ipse — utraque substantia — una persona*), et les mêmes idées (surtout la formulation de la communication des idiomes) se retrouvent dans une digression sur le même texte (*Io.* 3, 13) dans le *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 31, 60 (ML 44, 144. CSEL 60, 59-61). La seule différence est que les adversaires ne sont pas identiques dans les deux cas.

²¹ *Homo-Deus* : *S. Den.* 4, 2 (MA 22) .*C. Faust.* XIII, 8 (ML 42, 287. CSEL 25, 388). *De Fide R. q. n. Vid.* 3, 5 (ML 40, 174). *Deus-Homo* : *De Cat. Rud.* 4, 8 (ML 40, 316). *Deus nascens* : *De Fide R. q. n. Vid.* 3, 5 (ML 40, 175).

²² *C. Ep. Man. Fund.* 6, 7 (ML 42, 177. CSEL 25, 200) : « (Iesus Christus homo) ita susceptus secundum catholicam fidem, ut ipse esset Dei Filius, id est, in illo ipso Dei Sapientia sanandis peccatoribus appareret ».

²³ *C. Faust.* XXII, 40 (ML 42, 425. CSEL 25, 633) : « ... occultum et difficile ad intelligendum est, quomodo anima humana Verbo Dei copuletur, sive misceatur,

les manichéens la distinction des natures et l'identité de sujet dans le Christ. Ces derniers objectaient : pourquoi nous reprocher que notre Dieu est mêlé à la matière, alors que votre Christ constitue un cas analogue ? Mais Augustin répond : bien que dans le Christ, le Dieu et l'homme soient un et le même, les deux natures restent intègres et distinctes²⁴.

Concluons donc pour cette période que l'unité de sujet y est clairement exprimée, mais que les textes relatant le mot *persona* n'offrent pas encore une base solide à cause du caractère philologique de ce mot. Mais le temps n'est pas loin où l'on verra *persona* revêtir sans ambiguïté un sens plus métaphysique.

Les textes postérieurs à 400

Un texte du *De Consensu Evangelistarum*, écrit en l'an 400, nous donne pour ainsi dire un nouveau point de départ : « La Sagesse même de Dieu a assumé dans l'unité de sa personne l'homme, en qui elle naît dans le temps, vit, meurt, ressuscite²⁵ ». Nul doute qu'ici l'unité personnelle ne soit exprimée. A travers le développement de la terminologie, nous constatons comment le concept de l'unique personne du Christ dérive de la doctrine trinitaire. Toutefois *persona* demeure un terme extrêmement difficile à interpréter ; qu'on ne lise que le deuxième livre du *De Trinitate*, qui a dû être composé vers le même moment. Il est significatif que l'on ne puisse attester avec certitude l'apparition de la formule *una persona* qu'en 411, tandis que *unitas personae* semble déjà familière à saint Augustin dès 400. A partir de cette dernière date, la doctrine de l'union personnelle se confirme de plus en plus et elle peut être considérée comme définitive. On la rencontre sous les termes techniquement parfaits de *una persona* ou *in unitate personae* au moins soixante-dix fois. Pourtant l'esprit mobile

sive quid melius et aptius dici potest, cum sit illud Deus, ista creatura ». *Ib.* V, 4 (ML 42, 222. CSEL 25, 276) : « . . . cum idem ipse sit et Filius Dei et filius hominis ». Cf. *Ib.* XIII, 8 (ML 42, 286-287. CSEL 25, 387-388).

²⁴ *De Act. c. Fel.* II, 9 (ML 42, 542. CSEL 25, 838) : « Assumpsit enim humanitatem, non amisit divinitatem. Itaque idem Deus et idem homo, in natura Dei aequalis Patri, in natura hominis factus mortalis, in nobis, pro nobis, de nobis, manens quod erat, suscipiens quod non erat. . . ».

²⁵ *De Cons. Ev.* I, 35, 53 (ML 34, 1069. CSEL 43, 59) : « . . . eadem ipsa Dei Sapientia ad unitatem personae suae homine assumpto, in quo temporaliter nasceretur, viveret, moreretur, resurgeret. . . ».

du Docteur africain et le caractère de circonstance ainsi que de rhétorique, que porte son œuvre, lui permettront toujours toute une gamme de variations, et en général, nous ne constatons pas qu'il ait abandonné quelque expression imparfaite, si ce n'est l'*homo dominicus*. Seulement tout en faisant ci et là des réserves, il prend soin de préciser ses idées.

Résumons le contenu des textes de 400 à 430. L'union de l'humain et du divin est décrite comme une action du Verbe lui-même. Mais ceci implique une action de la Sainte Trinité entière. Le terme de cette action est cependant la seule personne du Fils²⁶. C'est donc le Verbe qui assume, reçoit, prend, joint, lie, adapte la nature humaine dans l'unité de sa personne²⁷. Cet acte est souvent présenté dans un sens final ou consécutif ; la nature humaine est assumée de telle manière qu'il en résulte une seule personne²⁸. Ce sens final paraît peut-être étrange. La personne du Verbe n'existait-elle pas avant l'Incarnation ? Le contexte pourtant exclut toute ambiguïté. Saint Augustin ne veut

²⁶ *De Trin.* II, 5, 9 (ML 42, 850-851) : « Forma porro illa suscepti hominis, Filii persona est, non etiam Patris ». *Ib.* II, 10, 18 (ML 42, 857) : « ... sicut humanam illam formam ex Virgine Maria Trinitas operata est, sed solius Filii persona est ; visibilem namque Filii solius personam, invisibilis Trinitas operata est ». Bien que l'on soit tenté d'interpréter « persona » comme « forme révélatrice », le contexte oblige de le référer à une personne de la Sainte Trinité. Toutefois on ne doit pas surestimer le terme « persona », car « persona Trinitatis » est employé dans le même contexte. Voir sur le même problème : *Ep.* 11 (ML 33, 75-77. CSEL 34, 1, 25).

²⁷ In (ad) unitate (m) personae (suae, Verbi) assumere : *De Cons. Ev.* I, 35, 53 (ML 34, 1069. CSEL 43, 59). *In Io. Ev.* tr. 74, 3 (ML 35, 1828). *De Gest. Pel.* 14, 32 (ML 44, 340. CSEL 42, 88). *C. Serm. Ar.* 4, 4 (ML 42, 686). *Enchir.* 11, 36 (ML 40, 250). *De Praed. Sancti.* 15, 30 (ML 44, 982).

— suscipere : *In Io. Ev.* tr. 105, 4 (ML 35, 1905). *De Corr. et Gr.* 11, 30 (ML 44, 934). *C. Max.* I, 19 (ML 42, 757). *C. Iul. o. i.* IV, 87 (ML 45, 1388).

— copulare : *Ep.* 137, 3, 9 (ML 33, 519. CSEL 44, 108). *En. in ps.* 67, 23 (ML 36, 828). *De Trin.* IV, 20, 30. IV, 21, 30 (ML 42, 909). *Enchir.* 12, 40 (ML 40, 252).

— coaptare : *De Gen. ad litt.* X, 5, 8 (ML 34, 412. CSEL 28, 1, 301). *En. 2 in ps.* 34, 3 (ML 36, 335). *Ep.* 169, 2, 7 (ML 33, 745. CSEL 44, 616). *In Io. Ev.* tr. 49, 18. 99, 1 (ML 35, 1754. 1886).

— coniungere : *De Trin.* II, 6, 11. XIII, 19, 24 (ML 42, 852. 1033). *De Corr. et Gr.* 11, 30 (ML 44, 934).

— adiungi atque concresci : *Enchir.* 13, 41 (ML 40, 253).

— haerere : *In Io. Ev.* tr. 19, 15 (ML 35, 1553).

²⁸ *S. B. Cas.* II, 76, 2 (MA 414). *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 31, 60 (ML 44, 144. CSEL 60, 61). *De Trin.* XIII, 17, 22. XV, 26, 46 (ML 42, 1031. 1094). *C. Serm. Ar.* 7, 9 (ML 42, 690). *De Corr. et Gr.* 11, 30 (ML 44, 934). *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1033). *C. Iul. o. i.* IV, 84 (ML 45, 1386). Cf. « una persona fieri cum Deo » : *S.* 293, 7 (ML 38, 1332). *In Io. Ev.* tr. 108, 5 (ML 35, 1916). *Ep.* 187, 13, 40 (ML 33, 847. CSEL 57, 117). *Enchir.* 11, 36 (ML 40, 250).

qu'insister sur la grandeur de cette union vraiment unique ; c'est une si grande élévation, une grâce tellement imméritée, qu'il s'ensuit une union personnelle. Le but, l'intention et le terme de cette action divine sont l'unité de personne entre une nature humaine et le Verbe-Dieu²⁹. Sans pareille susception, il n'y aurait pas d'unité personnelle, et c'est bien là l'exception unique qu'une nature humaine complète ne constitue pas une personne en soi-même³⁰. Distinguer l'union hypostatique de tout autre union avec Dieu, voilà ce qui préoccupe au plus haut point l'Evêque d'Hippone. Ici, se trouve l'explication de ce *ut* quelque peu étrange à première vue. I. Chevalier, en dressant une liste de significations du mot *persona* chez Augustin, a trouvé néanmoins préférable de faire une catégorie à part pour ce terme lorsqu'il s'applique au Verbe-Incarné : « Car le sens christologique de *persona* est lié trop souvent à une conception de l'union des deux natures qui paraît assez singulière³¹ ». Il s'appuie sur des textes comme : « De deux natures naît une personne³² ». « Comme l'âme se mêle à un corps pour former une personne humaine... de même Dieu se sert-il d' (a-t-il besoin d') un homme dans l'unité de personne afin que le Christ soit³³ ». Même si saint Augustin conçoit le composé humain de la même manière que Plotin, sa pensée n'entraîne pas nécessairement des répercussions néfastes dans le domaine christologique. Le fait qu'il considère l'âme et le corps comme deux natures, ne peut que prémunir contre certaines erreurs christologiques. Présupposons pour l'instant — ce qui n'est

²⁹ *Susceptio quae Deum et hominem facit esse unam personam* : *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1033). *C. Iul. o. i.* IV, 84 (ML 45, 1386). *Unam facit Dominus cum servo personam* : S. 67, 4, 7 (ML 38, 436). *Deus unam personam habere in homine et cum homine voluit* : *En. in ps.* 40, 2 (ML 36, 455).

³⁰ *Ep.* 169, 2, 8 (ML 33, 745-746. CSEL 44, 617) : « Nam sicut in homine quolibet, praeter unum illum qui singulariter susceptus est, anima et corpus una persona est ; ita in Christo Verbum et homo una persona est ».

³¹ I. CHEVALIER, *S. Augustin et la Pensée grecque. Les relations trinitaires*. Fribourg, 1940, pp. 53-54.

³² *De Trin.* XIII, 17, 22 (ML 42, 1031) : « ... sic Deo coniungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona... ».

³³ *Ep.* 137, 3, 11 (CSEL 44, 109-110. ML 33, 520) : « ... misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit, ita in unitate personae deus utitur homine, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animae et corporis, in hac persona mixtura est dei et hominis ». Nous suivons ici avec tous les manuscrits qui sont encore à notre disposition le texte du CSEL à l'encontre des Maurini qui lisaient « unitur corpori », « unitur homini ». Avouons que c'est la seule fois que l'on rencontre « uti » dans un texte christologique. Une insistance à cause du terme « mixtura » serait déplacée ; voir les observations aux pp. 31. 42. 49.

pas encore prouvé ! — qu'il tienne l'homme pour une unité accidentelle. Certes, ceci ne renforcerait guère son idée de « personne » ! Mais il est hors de doute que, pour lui, la personne unique du Christ n'est pas la résultante de l'union des deux natures³⁴. Il est vrai qu'il parle parfois comme si le Christ n'existait que par l'union avec une nature humaine dans l'Incarnation. Mais il n'a point l'intention d'exclure par là la préexistence de la personne du Verbe. Il prend seulement le nom « Christ » dans la signification restreinte de « Verbe-Incarné ». Comme tel, c'est-à-dire comme uni à une nature humaine, il n'existe pas de toute éternité³⁵. C'est dans ce sens que nous devons concevoir un texte comme le suivant :

« Comme toi, tu es homme grâce à une âme et un corps, ainsi lui est-il le Christ à cause de Dieu et de l'homme³⁶ ».

En d'autres mots, ni l'âme ni le corps seul ne sont un homme ou une personne. De même, ni le Verbe ni la nature humaine seule, ne sont le Christ ; le Christ, c'est le Verbe-Incarné. Nous ne croyons donc pas que saint Augustin ait eu une idée « singulière » de la personne du Christ. La notion de la personne du Christ atteint même une certaine perfection chez l'Evêque d'Hippone, déjà avancé en âge³⁷. Et c'est lui

³⁴ La personnalité préexistante du Verbe est clairement exprimée par les expressions suivantes : In unitatem personae suae, Unigeniti, Verbi assumere : *Ep.* 169, 2, 7 (ML 33, 745. CSEL 44, 616). In *Io. Ev.* tr. 74, 3 (ML 35, 1828). Pertinere ad Unigeniti personam : In *Io. Ev.* tr. 82, 4 (ML 35, 1844). *Ep.* 187, 13, 40 (ML 33, 847-848. CSEL 57, 117). *Enchir.* 14, 49 (ML 40, 255). Verbum expressit, praesentat, ostendit, demonstrat personam suam in homine : *En. 2 in ps.* 29, 2 (ML 36, 217). *De Trin.* II, 6, 11 (ML 42, 851). *Ep.* 232, 6 (ML 33, 1029. CSEL 57, 515). *S.* 294, 9, 9 (ML 38, 1340). Cf. *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1033) : « ... veram naturam... humanam... quamvis singulariter suscipiente Deo Verbo, in unicum Filium Dei sublimatam, ita ut qui suscepit et quod suscepit una esset in Trinitate persona ».

³⁵ *Ep.* 238, 3, 18 (ML 33, 1045. CSEL 57, 547) : « Hoc enim nomen (= Iesus Christus) ex dispensatione misericordiae susceptaeque humanitatis assumptum est ». Cf. *C. Serm. Ar.* 6, 8 (ML 42, 689). Augustin ne se tient pas toujours à cette distinction et il emploie ailleurs le mot « Christ » pour indiquer le Verbe comme tel.

³⁶ *S.* 237, 2, 2 (ML 38, 1123) : « Tu homo es propter animam et carnem : ille Christus propter Deum et hominem ».

³⁷ Sa conception de la personne humaine reflète déjà un sens plus philosophique : *De Trin.* XV, 7, 11 (ML 42, 1065) : « Homo est enim, sicut veteres definirunt, animal rationale mortale... Et una persona, id est singulus quisque homo... Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus : Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore... ». L'emploi du mot « persona » en matière christologique est d'autant plus remarquable que saint Augustin a éprouvé des difficultés par rapport à celui-ci en matière trinitaire, parce qu'il considérait « per-

qui introduira définitivement la terminologie de Tertullien dans la théologie de l'Occident. Il parle fréquemment de la personne unique du Christ, Dieu et homme : *Una persona est Christus Deus et homo*³⁸. Les formules qui combinent la notion des deux natures et celle de l'unique personne sont les plus parfaites : *Una persona ex duabus substantiis constans*³⁹, et encore plus net : *Una persona in utraque natura*⁴⁰.

Les textes qui parlent de *una persona* sont confirmés du reste par ceux qui comportent des expressions plus traditionnelles. La conviction que le Christ est « un et le même », apparaît dès les premières années où *persona* n'a pas encore acquis de fixation. Cette conviction se traduit en des termes comme : *idem, ipse, idem ipse, simul cum, totus, unus*, et plus tard : *solus, unus et idem*. Nous avons constaté que de telles expressions se multipliaient au cours des ans. Augustin met de préférence l'accent sur le fait que le Christ est un seul être, homme et Dieu à la fois : *Ex duobus unum, ex Verbo et carne unus homo, unus Deus*⁴¹. Il va même si loin, que l'on pourrait donner un sens hétérodoxe à quelques-unes de ses assertions. Mais il faut tenir compte qu'il ne pensait pas dans les mêmes concepts abstraits que nous. Il veut seulement indiquer l'unité des deux natures dans l'existence concrète, et nullement nier leur intégrité, quand il dit que « Dieu était homme et l'homme était Dieu » ou que « les deux natures sont Dieu

sona » comme quelque chose de nécessairement absolu. Cf. R. BOIGELOT, *Le mot « personne » dans les écrits trinitaires de S. Augustin*. — Nouvelle Revue Théologique 57 (1930), pp. 5-16. I. CHEVALIER, *S. Augustin et la Pensée grecque. Les relations trinitaires*. Fribourg, 1940, pp. 37-65. E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*. Stuttgart, 1932, pp. 381-386 : Der anthropologische Personbegriff.

³⁸ Cette formule concise se rencontre : *En. 2 in ps.* 88, 3 (ML 37, 1132). *Ep.* 140, 4, 12. 169, 2, 8. 187, 3, 10 (ML 33, 543. 746. 836. CSEL 44, 164. 617. 57, 89-90). *In Io. Ev.* tr. 27, 4. 49, 18. 69, 3. 110, 6 (ML 35, 1617. 1755. 1817. 1924). *S. Morin* 17, 3 (MA 660). *S.* 91, 3, 3 (ML 38, 568). *C. Max.* II, 20, 3 (ML 42, 789). *Duae substantiae sed una persona* : *S.* 130, 3 (ML 38, 727). *Gemina substantia sed una persona* : *C. Serm. Ar.* 6, 7 (ML 42, 688).

³⁹ *In Io. Ev.* tr. 99, 1 (ML 35, 1886). *Unitas personae ex natura utraque constans* : *C. Serm. Ar.* 6, 8 (ML 42, 688). *Una persona geminae substantiae* : *C. Max.* II, 10, 2 (ML 42, 765).

⁴⁰ *S.* 294, 9, 9 (ML 38, 1340). *C. Serm. Ar.* 6, 7, 8 (ML 42, 688). *Una persona in Deo et homine* : *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1033). *Per unitatem personae qua utraque substantia unus Christus est* : *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 31, 60 (ML 44, 144. CSEL 60, 61).

⁴¹ *En. 2 in ps.* 90, 5 (ML 37, 1163). Cf. *En. in ps.* 56, 5 (ML 36, 665) : « ... totus homo cum Verbo, et Verbum cum homine, et homo et Verbum unus homo, et Verbum et homo unus Deus ».

et toutes deux sont homme⁴² ». Il prend conscience de l'insuffisance de la terminologie *Deus in homine*, employée par lui depuis longtemps. Il a senti qu'elle n'exprimait pas assez l'unité, car cela peut se dire de tout saint⁴³. De là, l'usage de *Deus homo – homo Deus*, constaté pour la première fois vers 397, devient-il de plus en plus fréquent. Augustin dut également faire des réserves quant à l'emploi de *habere* : l'humanité est assumée non afin d'avoir le Verbe, mais afin d'être le Verbe, car le Verbe dans l'homme est autre chose que le Verbe-Homme⁴⁴.

Contre la séparation trop accentuée des deux natures, courante à l'école d'Antioche, les apollinaristes avaient objecté, qu'il y aurait dans ce cas deux Fils. L'Évêque africain ne fait que continuer la tradition lorsqu'il affirme, qu'il n'y a pas deux Christs, deux Fils de Dieu, mais bien une seule personne⁴⁵. Et en ajoutant « une seule personne », il apporte le précieux appui de sa terminologie à la tradition encore mal établie. On peut distinguer les deux natures, mais on ne peut les

⁴² *De Trin.* I, 7, 14 (ML 42, 829) : « Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo ; sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem ». *En. in ps.* 44, 19 (ML 36, 506) : « ... et ipse Deus, ut ungeretur, homo erat : sed ita homo erat, ut Deus esset. . . Deus ergo homo, et ideo unctus Deus, quia homo Deus, et factus est Christus ». *In Io. Ev. tr.* 21, 7 (ML 35, 1568) : « Ipse est tamen homo qui Deus, quia Deus factus est homo ». Cf. *Ib.* 17, 7 (ML 35, 1531). *De Trin.* I, 13, 28 (ML 42, 840) : « Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum ».

⁴³ *En. 1 in ps.* 68, 8 (ML 36, 847) : « ... Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, ut non solum Deus in illo esset, sed etiam ipse Deus esset ».

⁴⁴ *De Trin.* II, 6, 11 (ML 42, 851) : « ... non ut haberet Verbum Dei, sicut alii sancti sapientes, sed prae participibus suis ; non utique quod amplius habebat Verbum, ut esset quam caeteri excellentiore sapientia, sed quod ipsum Verbum erat. Aliud est enim Verbum in carne, aliud Verbum caro ; id est, aliud est Verbum in homine, aliud Verbum homo ». *En. 2 in ps.* 29, 2 (ML 36, 218) : « Nam caeteri homines possunt dici participes Verbi Dei, habentes Verbum Dei, nullus autem eorum potest dici Verbum Dei, quod dictus est ille, cum dictum est : 'Verbum caro factum est' ». Toutefois saint Augustin se montre moins scrupuleux lorsqu'il traite de la même relation du point de vue du Verbe : *In Io. Ev. tr.* 19, 15 (ML 35, 1553) : « Verbum habens hominem ».

⁴⁵ *S.* 294, 9, 9 (ML 38, 1341) : « ... quia in hoc utroque non duo Christi sunt, nec duo Filii Dei sed una persona, unus Christus Dei Filius, idemque unus Christus, non alius, hominis filius ; sed Dei Filius secundum divinitatem, hominis filius secundum carnem ». Tandis que saint Cyrille d'Alexandrie parle encore de *δύο πράγματα*, saint Augustin n'aime pas cette expression : *S.* 237, 2, 2 (ML 38, 1123) : « Ego dico : Verbum, spiritus, corpus ; Deus et homo. Si duo nolo dicere, si duas res nolo dicere, isto utor compendio, Deus et homo. Et verus Deus, et verus homo ». Cf. *In Io. Ev. tr.* 78, 3 (ML 35, 1836). *Enchir.* 10, 35 (ML 40, 250).

séparer et les rendre étrangères l'une à l'autre, car ce serait faire de l'humanité une deuxième Personne, et il n'y a point deux personnes dans le Christ ⁴⁶. Saint Augustin utilise beaucoup cet autre argument traditionnel : sans cette unité personnelle, il y aurait quatre personnes dans la Sainte Trinité, et non trois ⁴⁷. Cet argument était issu d'une objection semblable des apollinaristes ; Augustin pouvait déjà le lire chez saint Ambroise ⁴⁸. Ce n'est pas seulement du chef du Mystère de la Trinité que « deux personnes » sont inadmissibles aux yeux de saint Augustin, mais encore en raison des textes de la Sainte Ecriture qui ont rapport à la communication des idiomes, et en raison de la différence entre cette union et celle dont jouissent les saints. Dès lors, il exclut résolument une autre personnalité pour l'humanité dans le Christ ⁴⁹. C'est à juste titre que saint Augustin a fait de ce point la substance de l'orthodoxie christologique :

« La seule voie assurée contre toutes les erreurs est qu'un seul et même soit à la fois Dieu et homme ; le but, Dieu ; le chemin, l'homme ⁵⁰ ».

B. Spécifications ultérieures de l'union personnelle

Différence entre l'union de la nature humaine avec le Verbe et celle du Saint-Esprit avec des créatures visibles

Lorsque saint Augustin élaborait sa doctrine de la Sainte Trinité et eut affaire à la question des théophanies, il se vit placé devant le problème de la diversité entre les théophanies du Saint-Esprit et l'Incarnation, qui

⁴⁶ S. 47, 11, 20 (ML 38, 309) : « Sed distinguenda erat forma servi : non separanda et alienanda et in aliam personam constituenda ».

⁴⁷ S. 242, 4, 6 (ML 38, 1140) : « Quid enim, separaturus es hominem a Deo, et facturus es aliam personam Dei, aliam hominis, ut iam non sit Trinitas, sed quaternitas ? ». S. 130, 3 (ML 38, 727) : « . . . non autem Deus et homo duae personae. In Christo duae sunt quidem substantiae, Deus et homo : sed una persona, ut Trinitas maneat, non accedente homine quaternitas fiat ». Cf. S. 186, 1, 1 (ML 38, 999). *In Io. Ev.* tr. 27, 4, 99, 1 (ML 35, 1617. 1886). *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1033). *Ep.* 140, 4, 12. 169, 2, 8 (ML 33, 543. 745. CSEL 44, 164. 617).

⁴⁸ *De Incarn.* 7, 77 (ML 16, 838).

⁴⁹ S. *Mai* 98, 3 (MA 349. = S. 263, 3. ML 38, 1211) : « Nam si nos sibimet tamquam sua membra ita coaptavit, ut etiam nobis coniunctis idem ipse sit ; quanto magis illud corpus, quod de virgine assumpsit, aliam non potest in illo habere personam ? ».

⁵⁰ *De Civ. Dei* XI, 2 (ML 41, 318. CSEL 40, 1, 513) : « Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo : quo itur, Deus ; qua itur, homo ».

est, elle aussi, une certaine théophanie. Il a vu dans les apparitions du Saint-Esprit sous forme d'une colombe ou de langues de feu, une présence spéciale de la Troisième Personne de la Sainte Trinité. Peut-être, a-t-il eu tort d'y entrevoir une sorte d'union ; peu importe, car sa distinction entre cette théophanie et l'Incarnation n'en a été que d'autant plus nette. La première différence consiste en ce que l'union du Saint-Esprit avec la colombe ne fut que transitoire et de courte durée. L'Esprit-Saint s'est tout au plus servi d'une créature en vue d'une révélation quelconque⁵¹. Par contre, le Fils s'est uni à une nature humaine d'une tout autre manière. C'est à sa personne qu'il a uni la nature humaine pour toujours. Il n'est pas seulement question pour le Fils de l'Homme de contenir le Verbe de Dieu, mais d'être le Verbe même de Dieu. Jamais l'on ne peut dire du Saint-Esprit et de la colombe qu'ils sont un, comme nous disons du Fils qu'il est à la fois Dieu et homme⁵². Il n'est pas permis dès lors de parler d'une « incorporation » du Saint-Esprit⁵³. A la fin de sa vie, l'Evêque d'Hippone aura de nouveau à défendre cette distinction contre les mêmes ariens qui s'infiltraient toujours de plus en plus en l'Afrique du Nord. Afin de démontrer non seulement la subordination du Fils, mais aussi celle du Saint-Esprit, ceux-ci firent appel à sa mission sous la forme d'une colombe et de langues de feu, traitant cette mission d'égale à l'Incarnation. Comme si, répond saint Augustin, la colombe et l'Esprit, ou le feu et l'Esprit, formaient une personne, comme le Verbe et l'homme sont une per-

⁵¹ *In Io. Ev.* tr. 99, 2 (ML 35, 1886) : « Illud enim quod sicut columba Spiritus sanctus apparuit specie corporali, visio fuit ad horam facta atque transacta ; sicut etiam quando super discipulos venit... linguae divisae velut ignis... ». Cf. *Ep.* 169, 2, 7 (ML 33, 745. CSEL 44, 616). Augustin avait déjà eu affaire à ce problème dans le *De Ag. Chr.* 22, 24 (ML 40, 302-303. CSEL 41, 124-125), mais le texte vise seulement une objection hérétique disant que le Christ a pris un corps d'une manière analogue que le Saint-Esprit une colombe. Ainsi, les hérétiques tâchaient-ils d'établir que le corps du Christ était un corps céleste. Saint AMBROISE, *Exp. Ev. s. Luc.* I, 25 (CSEL 32, 4, 26) avait déjà formulé : « ... voluntas elegerit, non natura formaverit... ».

⁵² *De Trin.* II, 6, 11 (ML 42, 851-852) : « Ideo autem nusquam scriptum est, quod Deus Pater maior sit Spiritu sancto, vel Spiritus sanctus minor Deo Patre, quia non sic est assumpta creatura, in qua appareret Spiritus sanctus, sicut assumptus est filius hominis, in qua forma ipsius Verbi Dei persona praesentaretur : non ut haberet Verbum Dei... sed quod ipsum Verbum erat... Non tamen ita possumus dicere Spiritum sanctum et Deum et columbam, aut et Deum et ignem, sicut dicimus Filium et Deum et hominem ». Cf. *S.* 264, 7 (ML 38, 1218).

⁵³ *De Trin.* II, 7, 12 (ML 42, 853). L'unique fois que saint Augustin emploie « incorporatio ».

sonne ⁵⁴ ! Jamais, il n'a été question d'union de personne entre le Saint-Esprit et les créatures dans lesquelles il est apparu. Le seul exemple d'union personnelle de Dieu avec une créature se trouve dans le Christ, le Verbe fait homme. Et en ceci consiste précisément la différence entre l'Incarnation et les autres théophanies.

*Différence entre l'union de la nature humaine du Christ avec le Verbe-Dieu
et l'union des saints avec Dieu*

Alors qu'il vivait encore à Thagaste comme serviteur de Dieu, Augustin répondit vers 390 à une question de Nebridius sur le Christ-Homme. Malheureusement, il passa sous silence le problème posé, en disant que la réponse se trouvait incluse dans la comparaison du soleil et des autres astres. Nebridius avait en effet demandé pourquoi le soleil et les astres, bien que de même nature, n'ont pas les mêmes effets et pourquoi le soleil, et non les autres astres, donne la lumière du jour. Et Augustin de répondre : Bien que le Christ soit homme, la distance entre sa nature humaine et les autres hommes est beaucoup plus grande encore que celle qui sépare le soleil des étoiles. Et il en cherche la raison dans le fait que l'union entre Dieu et l'homme dans le Christ est d'un autre ordre que l'union entre Dieu et les autres hommes ⁵⁵. L'explication désirée ne se fit guère attendre. Il déclare en effet, au début de sa carrière sacerdotale, que la nature humaine du Christ fut assumée par le Verbe de manière à devenir Dieu avec lui ⁵⁶. Si l'on parle de « Fils de Dieu », une triple distinction s'impose : d'abord le Fils éternel, Fils de Dieu par nature, ensuite la nature humaine du Christ qui possède et porte d'une manière naturelle la personne de

⁵⁴ *C. Max.* I, 19 (ML 42, 756) : « Tu ita Spiritum sanctum in columba et igne apparuisse dixisti, sicut apparuit Christus in homine : quasi columba et Spiritus, vel ignis et Spiritus una persona sit, sicut Verbum et homo una persona est ». Cf. *Coll. c. Max.* 14 (ML 42, 723). *C. Serm. Ar.* 4, 4 (ML 42, 686). *Ep.* 169, 2, 7 (ML 33, 745. CSEL 44, 616).

⁵⁵ *Ep.* 14, 3 (ML 33, 80. CSEL 34, 1, 34) : « Si autem te movet, quod praeter solem nullius sideris lumen implet diem ; quis, quaeso te, hominibus tantus apparuit quantus ille homo quem Deus suscepit, longe aliter quam caeteros sanctos atque sapientes ? ». Cette image des étoiles qui brillent la nuit, mais sont ensuite cachées par le soleil — appliquée au Christ — se rencontre également chez saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep.* 101 (MG 37, 185).

⁵⁶ *En. in ps.* 3, 3 (ML 36, 73) : « 'Tu autem, Domine, susceptor meus es' : secundum hominem dicitur Deo ; quia hominis susceptio est Verbum caro factum. 'Gloria mea' : gloriam suam Deum dicit etiam ille, quem sic suscepit Dei Verbum, ut simul cum eo Deus fieret ».

la Sagesse, et enfin nous qui ne devenons fils de Dieu que par participation à la Sagesse ⁵⁷.

Saint Augustin combat ceux qui attribuent l'excellence de la nature humaine du Christ à sa naissance d'une Vierge. Le propre du mystère du Christ-Homme consiste, dit-il, dans l'union (*susceptio*) toute spéciale. La base de toutes ses autres excellences, la conception virginale incluse, est donc plutôt donnée dans cette union exceptionnelle, que les autres saints n'ont pas et qui lui est propre, car il y a une distinction essentielle entre devenir sage par la Sagesse et porter la personne même de la Sagesse ⁵⁸. Dieu dirige les autres saints, mais cet homme, il le porte ⁵⁹. Savoir saisir la différence entre un homme qui n'est qu'homme, et l'Homme-Dieu, voilà le noyau du mystère de l'Incarnation ⁶⁰. C'est ainsi que cette nature humaine s'appelle divine ⁶¹. La célèbre lettre sur la présence de Dieu témoigne d'une rare précision doctrinale. Dieu est présent au monde, présent à tous les hommes, présent à ses saints, présent au Christ. Mais non de la même manière ! Sa présence dans les âmes justifiées mérite le titre spécial d' « inhabitation ». Mais ce mot n'est pas assez expressif pour le Christ. Pas même le texte de saint Paul : « Car en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (*Col.* 2, 9). Il est vrai que le mot « plénitude » distingue déjà le Christ des autres saints. Mais former une seule personne avec le Verbe, c'est dire davantage ⁶². Concluons donc que c'est l'union

⁵⁷ *Exp. Ep. ad Gal.* 27 (ML 35, 2125). Texte cité p. 14, n. 2.

⁵⁸ *De Ag. Chr.* 20, 22 (ML 40, 301. CSEL 41, 122-123). Texte cité p. 17, n. 14. Cf. *De Cons. Ev.* IV, 10, 20 (ML 34, 1227. CSEL 43, 415) : « ... qua maxime proprietate distet a caeteris homo, cuius susceptione Verbum caro factum est... ».

⁵⁹ *De Trin.* XIII, 18, 23 (ML 42, 1033) : « ... quia Deus humiliter, non quomodo alios sanctos, regebat illum hominem, sed gerebat ».

⁶⁰ *In Io. Ev. tr.* 14, 1 (ML 35, 1502) : « ... ut distinguamus quid intersit inter hominem hominem, et hominem Deum ». Cf. *Ib.* 25, 11 (ML 35, 1601).

⁶¹ *Ann. in Iob* 38 (ML 34, 872. CSEL 28, 3, 601) : « Ad insinuendam ergo differentiam divinae humanitatis eius... ».

⁶² *Ep.* 187, 13, 40 (ML 33, 847. CSEL 57, 117) : « An etiam praeter hoc, quod tanquam in templo, in illo corpore habitat omnis plenitudo divinitatis, est aliud quod intersit inter illud caput, et cuiuslibet membri excellentiam ? Est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum Verbo ». *Ib.* 3, 10 (ML 33, 836. CSEL 57, 89-90) : « Sed aliter homo ille in Deo, quoniam aliter et Deus ille in homine, proprio quodam et singulari modo. Una enim persona Deus et homo est, et utrumque est unus Christus Iesus ; ubique per id quod Deus est, in coelo autem per id quod homo ». *Ep.* 137, 3, 12 (ML 33, 520. CSEL 44, 111) : « ... longe alio modo quodam quam eo, quo creaturis caeteris adest, suscepit hominem, seque et illo fecit unum Iesum Christum... ». Cf. *En. 2 in ps.* 29, 2 (ML 36, 217). D'autres digressions sur *Col.* 2, 9 : *De Gen. ad litt.* XII, 7, 17 (ML 34, 459. CSEL 28, 1, 388). *En. in ps.* 67, 23 (ML 36, 828).

personnelle avec Dieu qui distingue le Christ-Homme des autres hommes saints. Rien d'étonnant non plus qu'en raison de cette union l'humain dans le Christ jouisse d'une place exceptionnelle. Selon l'Evêque d'Hippone, c'est fort peu dire que d'affirmer que le Christ est le plus grand des hommes, car il est à la fois Dieu et homme⁶³. Et c'est pour la même raison que son excellence dépasse même celle des anges⁶⁴.

La comparaison avec l'union de l'âme et du corps

La comparaison entre l'union de deux natures dans l'unique personne du Christ et l'union de l'âme et du corps dans une personne humaine était, après courte hésitation, devenue familière aux Pères. Elle a perdu son attrait pour nous. A tort ou à raison ? Il est difficile de le dire ; notons toutefois que de nos jours on a voulu la réhabiliter⁶⁵. Pour ce qui regarde les Pères, rien n'est si dangereux que de les mettre tous sur le même pied. Cette comparaison pouvait leur servir aux fins les plus opposées, selon la conception d'un chacun sur le composé humain. Chez saint Augustin elle est pratiquement inoffensive, précisément à cause de sa conception de la nature de l'homme. La première constatation est que cette formule ne se trouve pas avant 400. Ceci correspond à ce qui a été dit au paragraphe précédent. L'Evêque d'Hippone ne semble avoir acquis une notion plus serrée de la personnalité qu'après avoir abordé le mystère de la Sainte Trinité. Or, cette comparaison se rencontre pour la première fois dans un sermon des environs de 402-404 :

« Comme toi, tu es homme grâce à une âme et un corps, ainsi lui, est-il le Christ à cause de Dieu et de l'homme⁶⁶ ».

Ce texte trahit encore quelque chose d'inaccoutumé. Ce n'est que vers 410 que cette analogie devient tout à fait courante : Comme âme et corps ne forment qu'un seul homme, ainsi Verbe et homme ne sont-ils qu'un

⁶³ S. *Guelf.* 22, 1 (MA 510) : « De domino autem Christo valde parum est ut dicamus, summus homo, quia deus et homo ».

⁶⁴ *In Io. Ev.* tr. 110, 6 (ML 35, 1924) : « Gratia vero qua homo est, quomodo non excedit excellentiam cuiuslibet angeli, cum sit una persona carnis et Verbi ? ». Cf. C. *Max.* II, 25 (ML 42, 803).

⁶⁵ E. SCHILTZ, *La comparaison du Symbole Quicumque vult.* — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948), pp. 440-455.

⁶⁶ S. 237, 2, 2 (ML 38, 1123) : « Tu homo es propter animam et carnem : ille Christus propter Deum et hominem ».

seul Christ ⁶⁷. Soulignons que la comparaison porte sur l'unité de sujet et sur rien d'autre. Ci et là, saint Augustin lui-même a pris soin d'éliminer une conclusion erronée. Il nous prévient de ne pas croire que cette union entraîne une mutation pour la divinité par suite d'une confusion des natures ⁶⁸. Quand il parle d'une mixtion, il déclare aussitôt qu'il ne faut pas penser à une mixtion de deux éléments où chacun d'eux perdrait son intégrité ⁶⁹. Cependant une certaine couleur néoplatonicienne n'est pas étrangère à son idée du composé humain. Certes, il ne préconise plus à cette époque la pensée manichéenne et néoplatonicienne d'une mixtion d'une âme, préexistente et immuable, à un corps ⁷⁰. Par contre, il considère volontiers l'âme et le corps comme deux natures : l'une spirituelle, l'autre matérielle. Il y a de nombreux textes, où il décrit l'âme et le corps comme deux natures différentes, quoiqu'ailleurs il utilise aussi bien souvent *natura humana* pour indiquer le tout ⁷¹. Ainsi la fameuse comparaison présentait-elle moins d'inconvénients pour lui que pour nous. Pour lui c'était l'une des

⁶⁷ *Ep.* 140, 4, 12 (ML 33, 543. CSEL 44, 164) : « Sicut enim non augetur numerus personarum, cum accedit caro animae, ut sit unus homo ; sic non augetur numerus personarum, cum accedit homo Verbo, ut sit unus Christus ». *In Io. Ev.* tr. 19, 15 (ML 35, 1553) : « Sicut anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem ; sic Verbum habens hominem, non facit duas personas, sed unum Christum ». *S. Morin* 17, 3 (MA 660) : « Non tres personae sunt, Verbum et anima et caro ; quia nec tu duae, anima et caro. Tu, anima et caro, homo unus ; ille, Verbum anima et caro, Christus unus ». Cf. *Ep.* 137, 3, 11. 169, 2, 8 (ML 33, 520. 745-746. CSEL 44, 113. 617). *S. Guelf.* 3, 3 (MA 454). *S.* 130, 3. 174, 2, 2. 242, 4, 6. 261, 6, 7 (ML 38, 727. 941. 1141. 1206). *In Io. Ev.* tr. 47, 12. 78, 3 (ML 35, 1739. 1836). *Enchir.* 11, 36 (ML 40, 250).

⁶⁸ *S.* 186, 1, 1 (ML 38, 999) : « ... ut quemadmodum homo est anima et caro, sic esset Christus Deus et homo. Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo : non confusione naturae, sed unitate personae ». Cf. *C. Max.* II, 10, 2 (ML 42, 765).

⁶⁹ *Ep.* 137, 3, 11-12 (ML 33, 520-521. CSEL 44, 110-113) : « ... si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam... excepta concretionem mutabili... ».

⁷⁰ En 399, Augustin combattit déjà l'opinion manichéenne, que l'âme, qui préexistait immuable, serait devenue muable par la permixtion à un corps : *C. Secund.* 9 (ML 42, 585. CSEL 25, 918).

⁷¹ *Ep.* 238, 5, 29 (ML 33, 1049. CSEL 57, 555-556) : « ... de diversis naturis... sicut ex anima et corpore dicimus, Unum animal, et una persona, et unus homo vel est, vel sunt ». *S.* 154, 7, 9 (ML 38, 837) : « (Mens et caro) non enim duae naturae contrariae, sed ex utraque unus homo ». Cf. *De Quant. An.* 1, 2 (ML 32, 1036). *Ep.* 166, 2, 4. 187, 4, 13 (ML 33, 722. 836. CSEL 44, 551. 57, 91). *De Civ. Dei* X, 24 (ML 41, 301. CSEL 40, 1, 486). *Coll. c. Max.* 14 (ML 42, 722). De nombreux textes où « *natura hominis* » désigne le tout : *De Contin.* 12, 26 (ML 40, 367) : « Corpus quippe ab animi est quidem natura diversum, sed non est a natura hominis alienum ». Cf. *S.* 150, 4, 5 (ML 38, 810). *En. 1 in ps.* 68, 3 (ML 36, 843).

meilleures analogies, car aussi bien ici que là il y a deux natures et une personne. Vraisemblablement, il a aussi voulu noter une différence, en insistant sur l'immutabilité de la nature divine, car dans l'union de l'âme et du corps, l'âme subit l'action et l'influence du corps, ce que l'on ne peut admettre en Dieu ⁷². Donc même si le Néoplatonisme a retenu ses idées anthropologiques, il n'y a pas lieu de mettre en doute ses idées christologiques.

Union par l'intermédiaire de l'âme

L'idée de l'union du Verbe au corps par l'intermédiaire de l'âme se joint à celle de la comparaison avec le composé humain. Il est à signaler que cette pensée, quoique rarement exprimée par saint Augustin, apparaît déjà dans ses premières œuvres. Selon toute probabilité, il en a pris connaissance par la controverse apollinariste. Il écrit dans le *De Diversis Quaestionibus* que les apollinaristes soutenaient une union directe du Verbe à la chair : *ut nulla ibi non solum mens, sed nec anima humana intersistat* ⁷³. Pour les manichéens, la doctrine chrétienne de l'union de Dieu avec un corps devait constituer une contamination inouïe de la divinité. C'est ici que saint Augustin a de nouveau recours au concept du composé humain, en introduisant dans le débat cet élément qu'il tenait sans conteste de la tradition : la nature divine s'est unie à un corps par l'intermédiaire d'un esprit et d'une âme humains. En 393, aux prises avec les manichéens, il argumente : Les rayons de votre divin soleil restent, selon vous, bien intègres lorsqu'ils se déversent sur le monde corporel. Cela ne vaut-il pas à plus forte raison pour le vrai Dieu dans l'Incarnation ? Parce qu'entre le Verbe et le corps, il y a l'esprit et l'âme, et c'est par leur intervention que le Verbe est séparé davantage de la fragilité du corps humain ⁷⁴. Dans

⁷² *Ep.* 137, 3, 12 (ML 33, 521. CSEL 44, 113). Texte cité, p. 49, n. 122.

⁷³ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 1 (ML 40, 93). Remarquer aussi l'idée suivante, qui est intimement liée à celle de l'âme intermédiaire : « ... atque in tota illa unitate susceptionis *principaliter* Verbum est, extrema autem atque ultima caro » (*Ib.* q. 80, 2. ML 40, 94). L'Évêque d'Hippone pourrait dépendre ici d'Origène ou de Novatien. Qu'on nous permette de renvoyer à H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate*. Fribourg, 1952, pp. 59. 64. Toutefois, nous ne prétendons pas que saint Augustin se trouve, du seul fait d'une dépendance, sur le même plan d'idées qu'Origène ou Novatien.

⁷⁴ *De Fide et Symb.* 4, 10 (ML 40, 187. CSEL 41, 14) : « ... quanto minus igitur poterat pollui Verbum Dei... de femineo corpore, ubi humanam carnem suscepit cum anima et spiritu, quibus intervenientibus habitat maiestas Verbi ab humani

pareil contexte, quelque peu postérieur, Augustin est encore plus explicite, mais la dangereuse tournure finale du texte précédent a été abandonnée. Il n'est plus question de l'existence d'une sorte de séparation entre le Verbe et le corps, mais il dit simplement : « l'invisible et immuable Vérité assume par l'esprit une âme, et par l'âme un corps ⁷⁵ ». Dans les cercles philosophiques des païens, que l'on caractérise le mieux par « snobisme néoplatonisant », cela ne devait pas moins choquer les esprits. L'accent des textes se déplace quelque peu, mais la même théorie de l'âme intermédiaire sert de base à Augustin. Contre l'objection qu'un Dieu ne peut devenir un avec un corps, il riposte que l'union d'une âme et d'un corps en l'homme est beaucoup plus difficile à comprendre que celle de Dieu avec un être rationnel. La preuve, c'est que la première est une union du spirituel au corporel, tandis que l'union de Dieu et d'un homme est une union entre deux spirituels. Et ainsi, l'union entre le Verbe et la nature humaine dans l'Incarnation peut se revendiquer de l'attribut « spirituel ⁷⁶ ». Par deux fois apparaît ici explicitement la théorie de l'âme intermédiaire ⁷⁷. Bien qu'avec une petite nuance, cette pensée se rencontre aussi contre les néoplatoniciens. Là, l'Evêque d'Hippone prend comme point de départ leur propre idéal selon lequel l'âme humaine deviendra consubstantielle avec l'intelligence paternelle. Qu'y a-t-il alors d'étonnant dans notre mystère de l'Incarnation ? La nature elle-même n'atteste-t-elle pas l'union d'une âme à un corps, afin que l'homme soit complet ?

corporis fragilitate secretius ? ». Le même argument, mais sans l'idée de l'âme intermédiaire, se rencontre chez : PSEUDO-M. VICTORIN, *De Physicis* 19 (ML 18, 1305).

⁷⁵ *De Ag. Chr.* 18, 20 (CSEL 41, 121. ML 40, 300) : « ... quanto magis invisibilis et incommutabilis Veritas per spiritum animam et per animam corpus suscipiens toto homine adsumpto ab omnibus eum infirmitatibus nulla sua contaminatione liberavit ! ». Peut-être des allusions à cette théorie : *C. Faust.* XXII, 38. 40 (ML 42, 424. 425. CSEL 25, 632. 633). *De Gen. ad litt.* X, 18, 33 (ML 34, 423. CSEL 28, 1, 321).

⁷⁶ *S. Guelf.* 3, 3 (MA 454) : « Quando igitur spiritus et corpus quam spiritus et spiritus difficilior mirabiliorque mixtura est : si ergo spiritus hominis, cum corpus non sit, et corpus hominis, cum spiritus non sit, tamen, ut homo esset, utrumque commixtum est ; quanto magis, ut ex utroque unus Christus esset, potuit deus, qui spiritus est, non corpori praeter spiritum, sed homini habenti spiritum spiritali participatione misceri ? ». Cf. *Ep.* 137, 3, 11 (ML 33, 520. CSEL 44, 109-111).

⁷⁷ *Ep.* 137, 2, 8 (ML 33, 519. CSEL 44, 107) : « ... (Virtus Dei) sibi animam rationalem, et per eandem etiam corpus humanum, totumque omnino hominem ... coaptavit ». *Ep.* 140, 4, 12 (ML 33, 542. CSEL 44, 163) : « ... (Verbum) particeps carnis effectum est rationali anima mediante ».

Et celle-ci est bien plus incompréhensible que l'union d'un esprit à un autre esprit ⁷⁸.

On se demande si l'âme intermédiaire revêt ici le caractère d'une nécessité métaphysique, dans ce sens qu'il était impossible à Dieu de s'unir directement à un corps. Origène le pensait ainsi ⁷⁹. Mais chez saint Augustin, exception faite peut-être du texte cité ci-dessus du *De Fide et Symbolo*, on ne découvre nulle trace de cette opinion. Il est significatif, qu'il formule expressément l'absolue Toute-puissance de Dieu par rapport au mystère du Verbe-Incarné ⁸⁰. Il déclare en outre que Dieu n'a pas fui la chair comme quelque chose d'indigne de lui ⁸¹. L'Evêque d'Hippone semble donc partir du fait historique que Dieu a pris une âme raisonnable et un corps. Ce fait donné, il est tout naturel que l'âme soit l'intermédiaire entre Dieu et le corps. Elle jouit en effet par sa spiritualité d'une prééminence dans l'ordre ontologique qui la rapproche plus de Dieu que le corps ⁸². Cette conclusion n'est pas sans importance pour la question de la communication des idiomes.

La comparaison du corps du Christ à un vêtement

Saint Augustin, paraît-il, n'a pas attaché une grande signification doctrinale à cette comparaison. Dans la théologie antérieure et spécialement chez les antiochiens, elle était l'écho d'une séparation exagérée des deux natures du Christ. Ils trouvaient appui dans le texte de saint Paul : *... et habitu inventus ut homo* (*Phil.* 2, 7). La plus ample digression de saint Augustin sur ce texte, se trouve dans la collection des réponses aux questions posées par ses confrères, le *De Diversis Quaestionibus*. *Habitu* serait identique à *habendo hominem*. Il rapporte les diverses significations données à ce mot par la philosophie grecque :

⁷⁸ *De Civ. Dei* X, 29, 2 (ML 41, 308. CSEL 40, 1, 497-498).

⁷⁹ *De Principiis* II, 6, 3 (GCS, éd. Koetschau, p. 142. MG 11, 211).

⁸⁰ *Ep.* 137, 2, 8 (ML 33, 519. CSEL 44, 107) : « In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis ». S. 214, 4 (ML 38, 1067) : « ... hoc solum omnipotentem non posse, quod non vult ». Cf. TERTULLIEN, *De Carne Christi* 3 (CSEL 70, 192) : « Sed deo nihil impossibile nisi quod non vult ».

⁸¹ *Ep.* 140, 4, 12 (ML 33, 542. CSEL 44, 163) : l'Écriture Sainte emploie expressément le mot « chair » au lieu du mot « homme » : « ... ne carnis nomen quasi indignum aliquid refugisse (Christum) videretur... ». Cf. *En. 2 in ps.* 90, 5 (ML 37, 1163) : « ... ex Verbo et carne unus homo, unus Deus ».

⁸² *In Io. Ev.* tr. 23, 6 (ML 35, 1585) : « ... esse quamdam medietatem inter Deum et corpus, animam ». *Ep.* 140, 2, 3 (ML 33, 539. CSEL 44, 157) : « In quadam quippe medietate posita est... ».

habitus operativus de l'âme, *habitus* comme qualité corporelle, et *habitus* dans le sens de vêtement. De toutes ces significations, il ressort qu'un *habitus* est quelque chose d'accidentel (*quae accidit alicui, ita ut eam possit etiam non habere*), mais il y a cette différence que les uns changent la personne restant eux-mêmes inchangés (comme l'*habitus* de la sagesse), et les autres causent un changement tout en se transformant eux-mêmes (comme la nourriture en causant la santé du corps). Un vêtement au contraire, est formé en quelque sorte par la personne qui le porte, restant elle-même inchangée. Cette dernière signification de *habitus* convient donc le mieux à l'Incarnation. Dieu en effet n'a pas changé, mais l'homme a été formé et changé par le Verbe car en l'assumant, il l'a élevé et rendu meilleur. Toutefois, même après ces spécifications, ce terme n'obtient pas la pleine adhésion de saint Augustin, car en fin de compte ce ne sont que des locutions humaines et l'union de l'Homme-Dieu est infiniment plus excellente et plus intime⁸³. Tout cela ne l'empêche pas d'en tirer pas mal de profit, quand il doit faire comprendre à ses ouailles quelque difficulté de la communication des idiomes. Le texte : « Personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel » (*Io.* 3, 13) exigeait un éclaircissement. Des hérétiques — les apollinaristes sans doute — disaient en effet que si le corps du Christ n'était pas venu du ciel, il ne pouvait pas non plus y remonter. Saint Augustin réfute leur argument à l'aide du concept *habitus* : or, le corps n'est que l'*habitus* de la personne du Verbe ; la personne qui est descendue et qui monte, reste donc une et la même⁸⁴. Malgré les défauts de la comparaison,

⁸³ *De Div. Quaest.* 83, q. 73 (ML 40, 84-85).

⁸⁴ *De Ag. Chr.* 25, 27 (ML 40, 304. CSEL 41, 128) : « ... nemo ascendit, nisi qui descendit : nec vestem consideramus quam secum levavit, sed ipsum qui vestitus est, solum dicimus ascendisse ». *S. Mai* 98, 3 (MA 349. = S. 263, 3. ML 38, 1211) : « Hoc enim ad personam, non ad personae habitum retulit. Descendit sine corporis indumento, ascendit cum corporis indumento : nemo tamen, nisi qui descendit, ascendit. Nam si nos sibimet tamquam sua membra ita coaptavit, ut etiam nobis coniunctis idem ipse sit ; quanto magis illud corpus, quod de virgine assumpsit, aliam non potest in illo habere personam ? ». Cf. *De Trin.* II, 6, 11 (ML 42, 852) : « ... sibique et personae suae in unitatem habitumque coniunxit... ». Augustin traite encore de ce texte à plusieurs reprises, mais la comparaison avec le vêtement n'y apparaît plus. Il lui fournit l'occasion de démontrer qu'il n'y a pas de division dans le Christ, mais une unité de personne : *S. B. Cas.* II, 76, 2 (MA 414). *Ep.* 187, 3, 9 (ML 33, 835. CSEL 57, 88). *C. Serm. Ar.* 6, 8 (ML 42, 688). Ou d'exposer que nous devons être les membres du Christ pour pouvoir arriver au ciel : *S.* 91, 6, 7. 144, 4, 5. 362, 14, 16 (ML 38, 570. 789-790. 39, 1621). *In Io. Ev.* tr. 12, 8 (ML 35, 1488). On rencontre, dans la controverse avec les pélagiens,

l'union personnelle est nettement maintenue par Augustin : il établit d'une manière subtile que *nemo* se rapporte à une personne, et que le corps du Christ n'a pas de personnalité propre.

Dans sa réaction contre certains qui séparent trop les deux natures et qui nient le fait que Dieu ait pu souffrir, l'Evêque d'Hippone utilise également l'image du vêtement. Il n'y a pas confusion des deux natures, et néanmoins nous devons dire que Dieu Lui-même a souffert et est mort. Ne nous fait-on pas injure lorsque quelqu'un déchire nos vêtements ? A plus forte raison, ne doit-on pas dire que Dieu lui-même souffre, lorsqu'il souffre dans sa chair, qui est le temple du Verbe, uni au Verbe ⁸⁵ ? Si Augustin ne s'était déjà pas rendu compte dans le *De Diversis Quaestionibus* de la portée de l'expression *habitus*, on pourrait hésiter sur l'emploi orthodoxe du terme. Mais à présent, nous pouvons être tranquillisés. Il montre même une certaine préférence pour ce terme. D'abord pour exprimer qu'il n'y a pas eu de mutation de la nature divine. Ensuite pour exprimer que le Divin s'est manifesté par l'intermédiaire d'une nature humaine et corporelle. Ainsi, notre nature humaine était l'*habitus* du Verbe, ce qui signifie dans la pensée de saint Augustin : « une forme révélatrice, extérieure ⁸⁶ ». A

ces deux idées conjointes : *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 31, 60 (ML 44, 144. CSEL 60, 61). S. 294, 9, 9 (ML 38, 1340-1341).

⁸⁵ *En. in ps.* 130, 10 (ML 37, 1711) : « Si potuit et meruit vestis tua dici tu, quae non est tu, sed vestis tua ; quanto potius meruit audire caro Christi, templum Verbi unitum cum Verbo, ut quidquid in carne pateretur, Deus ipse pateretur... ? ». Cf. S. *Guelf.* 1, 4 (MA 444-445. = S. 213, 3, 3. ML 38, 1061-1062). *En. 2 in ps.* 90, 5 (ML 37, 1163).

⁸⁶ *De Lib. Arb.* III, 10, 30 (ML 32, 1286) : « (Verbum,) cibus rationalis creaturae factus est visibilis, non commutatione naturae suae, sed habitu nostrae... ». S. 264, 4 (ML 38, 1215) : « ... accipiendo carnem... non mutatus est. Quomodo qui accipit vestem, non vertitur in vestem, sed manet ipse integer homo intus : et si senator accipiat vestem servilem, si forte non potest intrare ad consolandum aliquem in carcere compeditum cum ipsa senatoria veste, accipit habitum carceris, videtur sordidus habitus per humanitatem ; sed intus manet dignitas senatoria tanto magis integra, quanto maiore misericordia voluit quod humilitatis erat induere ». S. 187, 4, 4 (ML 38, 1002-1003) : « Hoc enim totum quod sumus vel in anima vel in corpore, nostra natura est, illius habitus : nos nisi hoc essemus, non essemus ; ille si hoc non esset, esset utique Deus... Exinanivit ergo se apud homines, non ita factus quod non erat, ut non esset quod erat : sed occultans quod erat, et demonstrans quod factus erat ». Ces formules semblent un peu fortes, mais il ne faut pas les isoler de l'ensemble de la pensée d'Augustin. Il parle beaucoup plus de « deux natures » que d'« habitus ». Le dernier mot n'est souvent utilisé qu'en vue de l'idée, chère à lui, que le Verbe a voilé ce qu'il était et a manifesté seulement son humanité à cause de nous. Il n'éprouve aucun inconvénient d'exprimer dans un seul texte l'idée d'« habitus » et celle de l'unité personnelle : *En. 2 in ps.* 90, 5 (ML 37, 1163).

plus forte raison, applique-t-il ce terme au corps et à la chair du Christ, pris dans leur sens matériel. Toute une liste de synonymes trouve ici son explication : *vestis, cilicium, indumentum, tegmen, velum, umbra, nubis, collyrium, templum, domus, habitaculum, tabernaculum, vas, vehiculum, iumentum*. Et il y en a encore ; ils illustrent bien le vocabulaire d'un rhéteur !

C. Union par la grâce

La controverse pélagienne donna à saint Augustin l'occasion d'approfondir sa christologie ; obligé qu'il fut de chercher un exemple absolu de la grâce, sa pensée se porta vers le Christ comme prototype de toute grâce. Qu'on ne prétende plus que tout dépend de nos mérites ! La nature humaine du Christ a-t-elle pu mériter son union avec le Verbe ? Les pélagiens sont pris au dépourvu : le Christ n'existant pas avant l'Incarnation, comment aurait-il pu mériter⁸⁷ ? Certes, saint Augustin reconnaîtra volontiers que le Christ pouvait mériter, mais quant à l'union elle-même, il est évident qu'il ne l'a pas pu. Ici, il a trouvé son argument décisif. « Cherche les mérites, cherches-en la cause, cherche la justice ; et vois si tu trouves autre chose que la grâce », argumente-t-il contre ses adversaires⁸⁸.

Déjà avant la controverse pélagienne il avait combattu l'opinion selon laquelle le Christ n'est devenu Fils de Dieu que par le baptême au Jourdain⁸⁹. Il avait aussi une idée assez développée de l'élévation par la grâce de la nature humaine du Christ. Mais jusqu'ici, cette grâce

⁸⁷ *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 17, 27 (CSEL 60, 99-100. ML 44, 168) : « ... gratiam claram manifestamque commendans in ipso homine, quem tanta prae participibus suis charitate suscepit. Neque enim et ipse ita Verbo Dei coniunctus, ut ea coniunctione unus Filius Dei et idem ipse unus filius hominis fieret, praecedentibus suae voluntatis meritis fecit ». Cf. *En. in ps.* 108, 23 (ML 37, 1442). *De Trin.* XIII, 17, 22 (ML 42, 1031). *Enchir.* 11, 36 (ML 40, 250) ; *De Corr. et Gr.* 11, 30 (ML 44, 934). *De Praed. Sanct.* 15, 30 (ML 44, 981-982). *C. Iul. o. i.* I, 138. IV, 84 (ML 45, 1137. 1386). *S.* 67, 4, 7 (ML 38, 436).

⁸⁸ *S.* 185, 3, 3 (ML 38, 999) : « Quaere meritum, quaere causam, quaere iustitiam ; et vide utrum invenias nisi gratiam ». Il déclare également que les mérites du Christ ne commencent qu'à partir de l'union : *In Io. Ev.* tr. 82, 4 (ML 35, 1844). *De Corr. et Gr.* 11, 30 (ML 44, 934). Augustin écrivait déjà en 396, sans pourtant préciser nettement sa pensée, dans le *De Ag. Chr.* 20, 22 (ML 40, 301. CSEL 41, 122) : « Quod ipsum (= nativatem Christi de Virgine) si bene considerent, fortassis credant ideo illum hoc praeter caeteros meruisse, quod aliquid proprium praeter caeteros habet etiam ista susceptio ».

⁸⁹ *C. Faust.* XIII, 5 (ML 42, 469. CSEL 25, 714).

a toujours été présentée comme l'état où se trouve le Christ après l'union ; tandis que maintenant pour la première fois, c'est l'union elle-même qui est décrite comme une grâce. Cette grâce d'union est la base de toutes les autres excellences du Christ⁹⁰. Saint Augustin suit magnifiquement sa pensée en établissant que l'Incarnation est la révélation de la grâce, car c'est par elle que la grâce a été donnée à tous les hommes⁹¹. Le Christ-Homme en recevant la plénitude de la grâce, devient source de toute grâce. C'est cette même grâce du Christ qui se répand sur nous, ses membres, puisque nous sommes inclus en lui⁹². A l'Incarnation commence donc notre espérance dans l'amour de Dieu, car depuis lors nous avons un Médiateur par lequel nous pouvons atteindre Dieu⁹³. Le Docteur de la Grâce parle dès lors tout simplement de la *gratia mediatoris*, le Christ étant Médiateur par la grâce ; ce qui revient à dire que l'union personnelle avec le Verbe existe par la grâce⁹⁴.

L'importance christologique de la controverse pélagienne réside dans

⁹⁰ De l'impeccabilité par exemple : *Enchir.* 12, 40 (ML 40, 252). *De Corr. et Gr.* 11, 30 (ML 44, 934-935). *De Praed. Sanct.* 15, 30 (ML 44, 982). *C. Iul. o. i.* IV, 84 (ML 45, 1386).

⁹¹ *Ep.* 177, 16 (ML 33, 771. CSEL 44, 685) : « ... per adiutorium gratiae, quae tamen per incarnationem Unigeniti eius revelata atque donata est. ... ». *De Praed. Sanct.* 15, 30 (ML 44, 982) : « Nempe ista omnia... singulariter in illo accepit humana hoc est, nostra natura, nullis suis praecedentibus meritis ».

⁹² *In Io. Ev.* tr. 111, 5 (ML 35, 1929) : « Ipse fons gratiae est Deus natura, homo autem de Spiritu sancto et Virgine ineffabili gratia... ». Cf. *Enchir.* 28, 108 (ML 40, 283). *C. Iul. o. i.* I, 138 (ML 45, 1137) : « Neque enim audebis eum dicere praecedentibus operum meritis Filium Dei factum ab initio, id est, a virginis utero. Qua ergo gratia homo ille ab initio factus est bonus, eadem gratia homines qui sunt membra eius ex malis fiunt boni ». Cf. GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Tract. Origenis de libris ss. script.* 20 (éd. Batiffol-Wilmart, p. 210) : « Proinde necesse fuit ut prius ad illum hominem quem Dei Sermo induerat Spiritus Sanctus adveniret, et sic per ipsum quasi de fonte virtutum ad nos quoque distributa eiusdem Spiritus Sancti gratia redundaret... Et ideo tota plenitudo Sancti Spiritus in Christo advenit, quia ipse est corpus integrum totius Ecclesiae ».

⁹³ *De Civ. Dei* X, 29, 1 (CSEL 40, 1, 497. ML 41, 308) : « Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei Filius in se incommutabiliter manens indueretur hominem et spem dilectionis suae daret hominibus homine medio, qua (quo ?) ad illum ab hominibus veniretur... ».

⁹⁴ *In Io. Ev.* tr. 82, 4 (ML 35, 1844) : « Nam dicendo 'Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos' gratiam mediatoris ostendit. Mediator autem Dei et hominum, non in quantum Deus, sed in quantum homo est Christus Iesus... Secundum hoc igitur recte possumus dicere, quod cum ad naturam Dei non pertineat humana natura, ad personam tamen unigeniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura ; et tantam gratiam, ut nulla sit maior, nulla prorsus aequalis ». Cf. *Ib.* 74, 3. 82, 2 (ML 35, 1828. 1843).

ce que saint Augustin est à nouveau contraint de souligner la nature de l'union des deux natures dans le Christ. L'idée d'une union morale lui est totalement étrangère. On se croirait parfois en pleine controverse adoptianiste⁹⁵ ! A ce moment, force était de mettre l'accent sur le fait que dès le premier instant de son existence, la nature humaine du Christ était unie personnellement au Verbe. Celle-ci ne commençait même à exister que par sa susception en la personne du Verbe⁹⁶. Une nature humaine et le Verbe formèrent donc une seule personne, dès que le Verbe devint homme. Il n'y eut pas un instant où il fut purement homme sans être en même temps Fils Unique de Dieu, car c'est vraiment le Fils de Dieu que la Vierge a conçu et mis au monde⁹⁷. N'est-ce pas là une grâce tout à fait imméritée pour cette nature humaine ? Saint Augustin accentue d'une manière beaucoup plus nette que la plupart de ses devanciers, l'Incarnation elle-même comme sanctification absolue de la nature humaine du Christ. Dans l'Incarnation,

⁹⁵ *C. Iul. o. i.* IV, 84 (ML 45, 1386) : « Secundum vos enim, non a Verbo Dei homo susceptus est, ut ex virgine nasceretur ; sed natus ex virgine, suae postea voluntatis virtute profecit, et fecit ut a Verbo Dei susciperetur ; non talem ac tantam voluntatem illa susceptione habens, sed ad illam susceptionem tali et tanta voluntate perveniens... ». Les pélagiens étaient-ils réellement imbus d'idées adoptianistes ou nestorianes ? Il faut faire, nous semble-t-il, la part de l'acribité, de la controverse. D'autre part, saint Augustin n'a pas simplement inventé dans cette question. Les textes de Julien d'Eclane, qu'il reproduit, le montrent suffisamment. Le rapprochement du Pélagianisme et du Nestorianisme comme le fait CASSIEN, *De Incarn.* I, 3-4. V, 1-2 (ML 50, 20-24. 95-101), est peut-être exagéré. Et pourtant, on trouve le même rapprochement chez PROSPER D'AQUITAINE, *Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon* (ML 51, 153 ss.). Cf. J. RIVIÈRE, *Hétérodoxie des Pélagiens en fait de Rédemption ?* — Revue d'Histoire Ecclésiastique 41 (1946), pp. 5-43.

⁹⁶ *C. Serm. Ar.* 6, 8 (ML 42, 688) : « ... hominis Filius qui ex tempore assumptus est gratia : nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur ». S. 174, 2, 2 (ML 38, 941) : « Numquid et ille prius vixit filius hominis, et bene vivendo factus est Filius Dei ? Inde coepit, et inde incoepit, et susceptione factus est ».

⁹⁷ *Enchir.* 11, 36 (ML 40, 250) : « ... quae bona opera praecesserunt, quibus mereretur iste homo una fieri persona cum Deo ? Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium praestitum est, cum singulariter promereretur Deum ? Nempe ex quo esse homo coepit, non aliud coepit esse homo quam Dei Filius, et hoc unicus ; et propter Deum Verbum, quod illo suscepto caro factum est, utique Deus... ». L'accent est mis sur le fait que le Christ fut Dieu « ab initio quo esse coepit », dans les passages suivants : *De Trin.* XIII, 17, 22 (ML 42, 1031). *Enchir.* 12, 40 (ML 40, 252). *De Corr. et Gr.* 11, 30 (ML 44, 934). *De Praed. Sanct.* 15, 30. 31 (ML 44, 982). *C. Iul. o. i.* I, 138. IV, 84 (ML 45, 1137. 1386). D'autres textes affirment que cette plénitude de grâce consiste dans l'union de personne : *In Io. Ev.* tr. 74, 3. 82, 4 (ML 35, 1828. 1844). *De Trin.* XIII, 19, 24 (ML 42, 1033). *Enchir.* 10, 35. 11, 36. 13, 41 (ML 40, 249. 250. 253).

le Christ s'est sanctifié lui-même. L'onction mystique ne s'est pas accomplie lors du baptême dans le Jourdain, mais au moment de l'union de la nature humaine à la personne du Verbe ⁹⁸. Aussi la grâce lui est-elle en quelque sorte devenue naturelle :

« ... l'homme est joint au Verbe-Dieu dans une telle unité de personne que le même qui est Fils de l'Homme est Fils de Dieu, et le même qui est Fils de Dieu, est Fils de l'Homme, et qu'ainsi, dans la susception d'une nature humaine, la grâce qui ne pouvait admettre aucun péché, devenait en quelque façon naturelle à cet homme ⁹⁹ ».

Parce qu'il n'y a pas d'union plus élevée que l'union personnelle avec Dieu, il n'y a pas non plus de plus grande grâce. Et par le fait qu'il n'y a qu'un seul Christ, cette grâce est unique ¹⁰⁰.

Les textes dont nous avons fait l'exposé rendent totalement incompréhensible, comment O. Scheel a pu lancer qu'Augustin aurait été un précurseur de Nestorius. Selon lui, il n'y aurait chez l'Evêque africain aucune unité ni physique ni psychologique dans le Christ à cause de la forte distinction qu'il met entre la *forma Dei* et la *forma servi* et aussi à cause de l'irréalité de sa communication des idiomes. Cet auteur prétend également que l'Evêque d'Hippone aurait enseigné la préexistence métaphysique de l'Homme-Christ, par exemple dans les explications du texte : « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel » (*Io.* 3, 13). Comble de la mesure, il a voulu trouver un certain Adoptianisme chez saint Augustin ¹⁰¹. Il n'est pas

⁹⁸ *In Io. Ev.* tr. 108, 5 (ML 35, 1916) : « ... et ipse filius hominis sanctificatus est ab initio creationis suae, quando Verbum factum est caro ; quia una persona facta est Verbum et homo. Tunc ergo sanctificavit se in se, hoc est, hominem se in Verbo se ; quia unus Christus Verbum et homo, sanctificans hominem in Verbo ». Quant au baptême du Christ, voir plus loin, pp. 97-99.

⁹⁹ *Enchir.* 12, 40 (ML 40, 252) : « ... Verbo Deo copularetur in tantam personae unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui filius hominis, et filius hominis qui Filius Dei : ac sic in naturae humanae susceptione fieret quodam modo ipsa gratia illi homini naturalis, quae nullum peccatum posset admittere ».

¹⁰⁰ *De Praed. Sanct.* 15, 31 (ML 44, 983) : « Praedestinata est ista naturae humanae tanta et tam celsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius, non haberet... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 82, 4 (ML 35, 1844). *De Trin.* XIII, 19, 24 (ML 42, 1033).

¹⁰¹ O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen-Leipzig, 1901. L'imputation de Nestorianisme : pp. 99-100. 146. 262. 346. Celle d'une préexistence du Christ comme homme : pp. 266-267. Mais saint Augustin dit expressément, avant de chercher la solution du texte *Io.* 3, 13 dans l'unité de personne : *In Io. Ev.* tr. 27, 4 (ML 35, 1616) : « Filius enim hominis Christus, ex virgine Maria. Ergo filius hominis hic coepit esse in terra... ». Comme preuves de l'Adoptianisme de saint Augustin, SCHEEL se base à tort sur des idées comme « Premier-né d'un grand nombre de frères ; cohéritiers du Christ ; le Christ prédestiné et assumé par la grâce dans la personne du Verbe » : pp. 101. 255.

nécessaire d'insister. O. Scheel s'obstine à voir un ensemble organique dans la pensée d'Augustin et il argumente abusivement de textes isolés. Ajoutez à cela son incompréhension totale de la doctrine catholique concernant la communication des idiomes et la dualité des natures, et l'on comprendra comment il a pu arriver à de telles conclusions. Les deux premières accusations sont trop gratuites pour nous retenir. Quant à l'Adoptianisme présumé de l'Evêque d'Hippone, on ne peut trouver aucun texte où il appelle le Christ « Fils par adoption ». Au contraire, il affirme lui-même explicitement ne connaître aucun endroit dans les Saintes Ecritures, où il est question d'appliquer au Christ la notion d'adoption et qui peut légitimer pareille idée ¹⁰². Seule la communication des idiomes chez le Docteur africain suscite un petit problème. Mais là encore, c'est plutôt une question d'expression que d'idée. Nous en traiterons plus loin.

D. La terminologie de l'union des deux natures

Il nous reste à compléter notre exposé de la manière dont saint Augustin conçoit l'union dans le Christ, par une esquisse de sa terminologie. Celle-ci n'est pas sans importance ! Elle nous ramène au cinquième siècle, où une théologie systématique est encore chose inconnue. D'autre part, elle permettra de constater que nous n'avons pas contourné les difficultés, en interprétant une pensée antique à l'aide d'une théologie postérieure. Cette esquisse indique quels termes sont fréquents et lesquels sont rares ; ceux qui ont la préférence de l'Evêque d'Hippone et les autres qui sont plutôt imposés par certaines circonstances. On évitera ainsi le danger de s'appuyer sur des expressions isolées, qui peuvent donner si facilement lieu à des interprétations erronées. A cette fin, nous rangeons les différents termes en groupes selon l'ordre de leur fréquence, mettant entre parenthèses le nombre de fois que nous avons rencontré telle ou telle expression. Nous ne prétendons pas que rien ne nous soit échappé. Seules des expressions moins caractéristiques comme *Verbum caro factum est*, *Homo factus est*, *Verbum incarnatum* sont laissées hors considération ; ce qui a été dit par rapport à *una persona* n'est plus répété.

¹⁰² C. *Secund.* 5 (ML 42, 581. CSEL 25, 912) : « ... 'primogenitus in multis fratribus' ; quos ei Pater ad fraternam societatem, non aequalitate substantiae, sed adoptione gratiae generavit. Lege itaque Scripturas, nusquam invenies de Christo dictum, quod adoptione sit Filius Dei ».

Formules indiquant l'union dans le sens actif

- 1) *Suscipere, accipere, assumere* (parfois mis en opposition à *non consumere*) *hominem, carnem*, etc. Expression de loin la plus fréquente chez saint Augustin.
- 2) *Induere hominem, carnem*, etc. Vient en deuxième place.
- 3) *Gerere, gestare hominem, carnem*, etc. Encore inutile d'en indiquer la fréquence.
Gerere, gestare personam Sapientiae (4) — *sustinere personam Sapientiae* (1).
Portare hominem, carnem (5).
Habere hominem (3).
Habere naturaliter personam Sapientiae (1).
Agere hominem (2) — *agere corpus* (1).
Agere personam Sapientiae (1).
Pertinere ad personam Filii Dei (3).
- 4) *Accedere: homo Verbo accessit, additus est* (18). Ne se trouve pas avant 411. La préférence de saint Augustin pour cette expression s'explique par le fait qu'elle exclut toute pensée d'altération ou de perfectionnement de la part de la nature divine.
Quelquefois *ad unitatem personae* y est ajouté. Nous ne rencontrons l'inverse qu'une seule fois : *Addidit quod erat naturae nostrae, non amisit quod erat*.
- 5) *Coniungere — coniunctus* (15), *iungere* (1), *coniunctio* (1). 6 fois avec *una persona*.
Adiunctus (1).
- 6) *Copulare* (14). 6 fois avec *una persona*.
- 7) *Coaptare* (12). 8 fois avec l'addition *ad unitatem personae*.
Conformare (1).
- 8) *Misceri, mixtura, commixtus, permixtus*. Saint Augustin l'emploie en 8 endroits entre les années 397-411 ; mais toujours, sauf 2 fois, il fait quelque réserve à l'égard de ce terme, en ajoutant *quodam modo, sive quid aptius dici potest, si tamen non indignè*. 3 fois ce sont les manichéens — chez qui ce terme devait être en vogue — qui y donnent lieu ; 1 fois la philosophie profane.
- 9) *Unire* (3), *unum fieri* (3), *unitum* (1). Notons toutefois que *unus* et *unitas* apparaissent en outre dans toutes les digressions sur l'unité personnelle du Christ. Par contre, nous n'avons pas rencontré *unio*, au sens actif.

- 10) *Vestire se carne, corpore* (6).
- 11) *Cohaerere* (2), *inhaerere* (3), *haerere* (2). *Inhaerere* se rencontre 2 fois avant 398 et cela seulement par rapport à l'esprit et l'âme du Christ « inhérents » au Verbe ; l'autre fois *ad unitatem personae* y est ajouté.
- 12) *Concretus* (3). Jamais pourtant, sans avertir dans le contexte contre des idées fausses.
- 13) *Expressus in homine* (2).
- 14) *Participare* (2). Bien que la participation de Dieu à notre nature soit une idée très familière à saint Augustin, il évite néanmoins ce terme pour l'Incarnation. Dans deux cas seulement, on peut attester avec certitude qu'il vise la nature humaine du Christ, prise individuellement, et qu'il veut traiter de l'union elle-même : *divinitas participata carni, caro participat divinitatem*. Ailleurs, il pense toujours à l'humanité en général, ou à une participation de l'intellect humain à la Vérité Eternelle.
- 15) Viennent enfin des leçons que l'on ne rencontre qu'une seule fois : *contextus quodam modo* (mettant en garde en même temps contre la pensée d'une mutation), *infusus carni, se inserere carni, quodam modo coalescere Verbo* (dit de l'esprit humain du Christ), *sibi sociare, homo a Verbo formari*.

Restent encore deux formules, qui ne sont pas à considérer comme expressions de l'union proprement dite : *mutare hominem in se*, toujours antithétique à *non mutatus in hominem Deus*. Cette formule indique plutôt l'élévation de la nature humaine, effet de l'union. *Contemperatus* pourrait se dire d'une mixtion, mais chez l'Evêque d'Hippone ce mot prend toujours la signification d'une adaptation de la majesté divine à notre infirmité. Il utilise aussi à cette fin *mitigare*.

Formules indiquant le résultat de l'union

- 1) *Deus et homo, Verbum et homo*. Expression habituelle, surtout avec *est*.
- 2) *Deus* (rarement : *Dominus*) *homo* (15) — *homo Deus* (15). *Deus hominis* — *homo Deus* (2). *Verbum caro* (6), *Verbum homo* (1), *Filius homo* (rarement).
Caro (corpus) Verbi (Dei) (6), *Creatura unigeniti Verbi* (1), *Domini-ca caro* (1).
- 3) *Deus Christus* — *homo Christus* (assez fréquent).

- 4) *Deus incarnatus* (2).
- 5) *Deus (Verbum) in homine (carne)* (13) — *homo in Deo* (4). Sans compter toutefois *apparere, latere in homine*, idée chère à saint Augustin.
- 6) *Deus (Verbum) cum homine (carne)* (3). Dans l'énumération suivante : *Deus ante carnem, Deus in carne, Deus cum carne*, ce dernier *cum* se rapporte probablement au Christ monté au ciel.
- 7) *Humanitas divinitatis, divinitas humanitatis*. Se trouve une fois avant 395, et devient plus tard : *humana divinitas* (1) — *divina humanitas* (2), *divinitas hominis* (1).

Est-il encore besoin de dire qu'une telle terminologie ne permet pas de grandes conclusions ! L'Evêque d'Hippone ne vivant pas à l'époque des violentes controverses christologiques, se souciait relativement peu de sa terminologie. Quelques remarques sont toutefois dignes d'être notées :

- a) Les expressions qui maintiennent la distinction des natures ont apparemment la préférence.
- b) Les formules qui expriment en quelque sorte l'activité du Verbe lui-même, l'emportent de loin sur celles qui décrivent l'union plutôt comme un état.
- c) Exception faite de *accedere*, le préfixe *con-* est habituellement employé.
- d) La plupart des termes augustiniens sont empruntés, paraît-il, à la tradition latine. Quoiqu'il nous ait été impossible de faire un rapprochement exhaustif de sa terminologie avec celle des autres auteurs latins, nous avons bien l'impression qu'Augustin n'a rien innové ici. Il en va autrement pour les spécifications qu'il y apporte.

§ 2. Les deux natures

Nous avons vu comment ce n'est que petit à petit, et après bien des efforts, que saint Augustin avait acquis la notion de la personne unique du Christ. La doctrine des deux natures au contraire, était, avant lui déjà, solidement élaborée par la tradition, grâce entre autres à la lutte contre les apollinaristes. Les Pères avaient vu dans leur *ἁπομόσιος* de la nature humaine avec le Verbe, une atteinte à la distinction et l'intégrité des deux natures du Christ. A tort ou à raison ¹⁰³ ? Saint Augustin, lui, sans s'inquiéter davantage, part de cette tradition.

¹⁰³ Surtout G. VOISIN, *L'Apollinarisme*. Louvain-Paris, 1901, estime que les Pères postérieurs ont eu des opinions peu objectives de l'Apollinarisme. E. WEIGL,

A. La terminologie

C'est le terme *homo* qui désigne la nature humaine du Christ dans les premiers écrits de saint Augustin. Disons tout de suite que l'usage des termes concrets est toujours resté plus fréquent chez lui que celui des termes abstraits. *Caro* et *homo* reviennent sans cesse. Le premier doit son autorité à *Io.* 1, 14 et le second au *Symbole* du Concile de Nicée. Par suite de la controverse apollinariste, il était devenu traditionnel de préciser que le mot « chair » désigne l'homme entier. Ce n'est, disait-on, qu'une locution de *pars pro toto*, une synecdoche. Saint Augustin reste fidèle à la tradition, jusque dans les textes empruntés aux Saintes Ecritures pour justifier cette interprétation¹⁰⁴. *Caro, homo, natura humana* sont du reste employés dans un sens identique¹⁰⁵. Aussi, les trouve-t-on l'un à côté de l'autre. Il connaît pourtant d'autres termes concrets pour désigner le côté humain du Christ : *Filius hominis* — (*Filius Dei*), *forma servi* (rarement : *servilis*) — (*forma Dei*), *forma hominis*, *effigies hominis* (2 fois), *forma humana*. Partant de l'idée que le Christ est devenu notre frère et notre prochain, il dit même une fois *proximum nostrum assumpsit*¹⁰⁶. L'Evêque d'Hippone aime à mettre en antithèse le Verbe éternel et l'humain créé dans le temps : le Verbe est devenu ce qu'il a fait. On peut même dire : . . . *hoc modo*

Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429). München, 1925, suppose une objectivité beaucoup plus grande. De même H. DE RIEDMATTEN, *Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology*. — *Dominican Studies* 1 (1948), pp. 239-260 : « The affirmations of the Fathers on this point are not the product of ill will alone » (p. 259).

¹⁰⁴ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 2 (ML 40, 94) : « Unde intelligitur, solere homines per nominationem solius carnis significari, ut secundum hanc locutionem etiam illud possit intelligi ; ut quod dictum est 'Verbum caro factum est', nihil sit dictum nisi, Verbum homo factum est. Sicut enim a parte totum plerumque nominata sola anima homo intelligitur. . . sic rursus a parte totum, etiam nominata sola carne homo intelligitur. . . ». Cf. *De Ag. Chr.* 21, 23 (ML 40, 302. CSEL 41, 123). *De Contin.* 4, 11 (ML 40, 356. CSEL 41, 152-154). *En. in ps.* 56, 5. *En. 2 in ps.* 29, 1. *En. in ps.* 108, 23 (ML 36, 665. 217. 37, 1442). *S.* 153, 6, 8 (ML 38, 829). *De Trin.* II, 6, 11. IV, 21, 31 (ML 42, 851. 910). *In Io. Ev.* tr. 69, 3. 121, 1 (ML 35, 1817. 1956). *Enchr.* 10, 34 (ML 40, 249). Les arguments tirés de l'Ecriture Sainte sont : *Gen.* 46, 22. *Is.* 40, 5. *Ps.* 64, 3. *Luc.* 3, 6. *Io.* 17, 2. *Rom.* 3, 20.

¹⁰⁵ *De Civ. Dei* XIV, 2, 1 (ML 41, 404. CSEL 40, 2, 2) : « (Sacra Scriptura) saepe etiam ipsum hominem, id est naturam hominis, carnem nuncupat, modo locutionis a parte totum. . . ».

¹⁰⁶ *S. Den.* 16, 2 (MA 76) : « (Sapientia) assumpsit proximum nostrum, et facta est proxima nostra. Hoc mysterium Christi est ». Cf. *De Cat. Rud.* 4, 8 (ML 40, 315). *De Civ. Dei* XX, 29 (ML 41, 704. CSEL 40, 2, 505). *De Fide et Symb.* 4, 6 (ML 40, 185. CSEL 41, 10). *In Io. Ev.* tr. 21, 7 (ML 35, 1568).

*enim Christus facta Sapientia est, quia factus est homo*¹⁰⁷. C'est en raison de la susception d'une créature, qu'il est permis d'appliquer à la personne du Christ des termes tels que : *creatus, factus, conditus*. Ici se trouve l'explication de la formule assez fréquente : *creaturam assumpsit, creatura factus*¹⁰⁸. Cette terminologie concrète, presque totalement disparue de nos jours, dominait au cinquième siècle. Toutefois, ce n'était pas par ignorance d'une terminologie plus abstraite. Depuis longtemps, les antiochiens avaient lancé la formule *duae naturae*. Elle était acceptée partout, sauf dans les milieux apollinaristes. A partir de 391, saint Augustin commence à employer *natura humana*. Il faut savoir que, pour lui, *natura* est identique à *essentia* et *substantia*¹⁰⁹. Ainsi se rencontrent *natura humana — natura divina, utraque natura, humana substantia, utraque (duae) substantiae, gemina substantia*¹¹⁰. En outre *humanitas* tient fréquemment la place de *natura humana*¹¹¹. Telle était la terminologie de saint Augustin. Mais qu'enten-

¹⁰⁷ *De Trin.* VII, 3, 4 (ML 42, 937). Egalement dans *S. Den.* 3, 5 (MA 20). Cf. GRÉGOIRE D'ELVIRE, *De Fide Orthodoxa c. Ar.* 2 (ML 20, 36) : « Creata est ergo Sapientia, immo genita, non sibi quae semper est, sed his quae ab ea fieri oportebat ».

¹⁰⁸ *S.* 30, 7, 9 (ML 38, 191) : « ... sed factus sum quod feci, ne periret quem feci ». *S.* 127, 6, 9 (ML 38, 710) : « Talis ergo ad nos venit, Filius Dei filius hominis, faciens et factus, creator et creatus... ». *In Io. Ev.* tr. 16, 7 (ML 35, 1526) : « ... conditus... secundum formam servi ». *Exp. Ep. ad Gal.* 30 (ML 35, 2126) : « 'Factum' autem dixit, propter susceptionem creaturae... ». *De Trin.* IV, 19, 25 (ML 42, 905) : « Factum quippe creaturam per quem facta est omnis creatura... ». Cf. ZÉNON DE VÉRONE, II, Tr. 7, 4 (ML 11, 412) : « Factus est quod non erat : nec tamen desiit esse, ante quod fuerat ».

¹⁰⁹ *De Trin.* VII, 6, 11 (ML 42, 944) : « Hoc vero utcumque simile est, quia et veteres qui latine locuti sunt, antequam haberent ista nomina, quae non diu est ut in usum venerunt, id est essentiam vel substantiam, pro his naturam dicebant ».

¹¹⁰ Cf. J. de GHELLINCK, *Note sur l'expression « Geminæ Gigas substantiae »*. — *Recherches de Science Religieuse* 5 (1914), pp. 416-421. Saint Augustin dépend ici directement de saint Ambroise.

¹¹¹ Notre fichier nous permet de corriger quelques opinions plus ou moins erronées. Selon O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen-Leipzig, 1901, p. 188, l'expression « forma Dei — forma hominis » n'indiquerait pas la nature divine et humaine, mais des conditions différentes du Verbe. Nous ne partageons pas cet avis. Saint Augustin pense en premier lieu à « nature », bien que l'idée « état » y soit parfois sous-entendue. Le contexte est là pour le prouver, p. e. *C. Max.* I, 5 (ML 42, 747) : « ... non formam Dei amittens, sed formam servi accipiens. Non enim est mutabilis illa natura ut se exinaniret perdendo quod erat, sed accipiendo quod non erat... ». Cf. *C. Faust.* III, 6 (ML 42, 218. CSEL 25, 267). *S.* 186, 3, 3 (ML 38, 1000). *Quaest. in Hept.* VII, 54 (ML 34, 824. CSEL 28, 3, 505). *C. Serm. Ar.* 9, 11 (ML 42, 691). De même Saint AMBROISE, *Ep.* 46, 7 (ML 16, 1147) : « Iterum ergo interrogo, quid est : in forma Dei ? Respondet : In natura Dei ». H. REUTER, *Augustinische Studien*. Gotha, 1887,

dait-il par « nature » ? S'il ne faut pas s'attendre à la précision de nos concepts, quelques observations méritent néanmoins notre attention. Le mot « substance » signifie : *quod sumus quidquid sumus*. L'homme, l'animal, le ciel, la terre, la pierre : toutes ces choses sont des substances par cela même qui en fait ce qu'elles sont. Les natures-mêmes sont appelées substances. Substance signifie donc : *aliquid esse*¹¹². Et un chapitre du *De Trinitate* nous offre en dépit de son obscurité, une distinction acceptable de nature et de personne : la nature est quelque chose de commun, la personne est *aliquid singulare atque individuum*¹¹³.

B. L'intégrité de la nature divine

L'Evêque d'Hippone a toujours soutenu que la nature divine n'a subi aucune mutation en s'incarnant. En dehors du Néoplatonisme qui lui avait donné une idée assez élevée de la spiritualité de Dieu, il y a encore plusieurs autres facteurs qui expliquent son insistance sur ce point. L'Eglise ancienne avait vivement conscience de l'immuabilité de Dieu. Or, les adversaires, païens comme hérétiques, en tiraient un argument propice pour attaquer le mystère de l'Incarnation. Dieu ne pouvait devenir réellement homme, car, par là, Dieu s'altérerait. Dans la réfutation de ces objections, le *non mutatus* devint un lieu commun de la littérature grecque et latine. L'anathème 12 (11, selon saint Hilaire) du premier Synode de Sirmium en 351, l'avait sanctionné expressément. C'était aussi le grief principal contre l'Apollinarisme de professer une altération de la nature divine, erreur que l'on commença même à imputer à l'Arianisme. On retrouve ces tendances chez saint Augustin ; en plus des apollinaristes et des ariens, les manichéens l'obli-

p. 195, dit que « *natura divina* » et « *natura humana* » ne se rencontrent que séparément ; ce qui est contraire aux faits. P. SCHEPENS, *Pour l'histoire du Symbole Quicumque*. — Revue d'Histoire Ecclésiastique 32 (1936), p. 555, déclare que saint Augustin emploie assez rarement « *humanitas* » au sens non classique de « nature humaine ». Tout de même, nous l'avons constaté environ 40 fois, ce qui est beaucoup, tenu compte de l'inconstance de la terminologie augustiniennne.

¹¹² *En. I in ps.* 68, 5 (ML 36, 844) : « *Intelligitur . . . substantia, illud quod sumus quidquid sumus. Sed hoc ad intelligendum aliquanto est difficilius, quanquam res usitatae sint. . . Dicitur homo, dicitur pecus, dicitur terra, dicitur coelum, dicitur sol, luna, lapis, mare, aer : omnia ista substantiae sunt, eo ipso quo sunt. Naturae ipsae, substantiae dicuntur. . . Substantia ergo aliquid esse est* ».

¹¹³ *De Trin.* VII, 6, 11 (ML 42, 944). Remarquez dans ce chapitre la confusion causée par la terminologie grecque.

gèrent à y revenir à plusieurs reprises. Son idée maîtresse est que la venue de Dieu en ce monde n'empêche pas le Verbe de rester intégralement au ciel et d'être en même temps intégralement parmi nous ¹¹⁴. Il n'est pas question d'une diminution de la nature divine ¹¹⁵. La kénose signifie seulement que le Verbe a voilé sa dignité et sa puissance divine à cause de notre infirmité ¹¹⁶. Toutefois, la communication des idiomes permet de dire que la Sagesse est devenue faible par la susception d'une nature humaine ¹¹⁷.

Si les idées principales restent partout les mêmes, les assertions se différencient à l'avenant des adversaires. Contre les manichéens, saint Augustin aura surtout à combattre la fausse idée de mixtion et celle d'une contamination du Verbe dans le sein maternel de la Vierge ¹¹⁸. Quand il déclare que le Verbe n'est pas « changé en chair », il vise directement la théorie apollinariste. Mais chose curieuse : au début, il ne veut pas imputer aux apollinaristes l'erreur que le Verbe s'est changé en chair. Ils entendent, dit-il, les mots du *Prologue* de saint Jean (1, 14) : « Et le Verbe s'est fait chair », de la même manière que

¹¹⁴ *De Lib. Arb.* III, 10, 30 (ML 32, 1286) : « Nec sic descendit ad nos, ut illos (= angelos) desereret ; sed simul integer illis, integer nobis, illos intrinsecus pascens per id quod Deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos sumus, idoneos facit per fidem, quos per speciem pascit aequaliter ». Cf. *De Cat. Rud.* 26, 52 (ML 40, 345). *In Io. Ev.* tr. 9, 10 (ML 35, 1463).

¹¹⁵ *Ep.* 140, 4, 10 (ML 33, 542. CSEL 44, 162) : « ... illum naturae nostrae participatio non fecit deteriore ; nos autem facit naturae illius participatio meliores ».

¹¹⁶ *De Gen. c. Man.* II, 24, 37 (ML 34, 215) : « ... 'Verbum caro factum est, et habitavit in nobis'. Quod ipsum non commutationem naturae Dei significat... Ad hoc valet etiam quod dicitur 'Semetipsum exinanivit' ; quia non in ea dignitate apparuit hominibus in qua est apud Patrem, blandiens eorum infirmitati... ». Augustin aime à souligner la faiblesse extérieure du Verbe ; mais les attributs divins comme tels persistent intégralement : *Ep.* 137, 2, 6 (ML 33, 518. CSEL 44, 104-105) : « (Verbum Dei) sic assumpsisse corpus ex virgine... ut immortalitatem suam non corruerit, ut aeternitatem non mutaverit, ut potestatem non minuerit, ut administrationem mundi non deseruerit, ut a sinu Patris... non recesserit ». Cf. *De Div. Quaest.* 83, q. 69, 9 (ML 40, 78). *En. 1 in ps.* 58, 10 (ML 36, 699). S. 264, 4 (ML 38, 1215). Cf. ZÉNON DE VÉRONE, II, Tr. 7, 4 (ML 11, 411) : « ... dignitate interim seposita, non tamen potestate... ». AMBROSIASTER, *In Ep. ad Phil.* 2, 5-10 (ML 17, 408-409) : « 'Sed semetipsum exinanivit' ; hoc est, potestatem suam ab opere retraxit ; ut humiliatus otiosa virtute infirmari videretur ».

¹¹⁷ *Quaest. Ev.* I, 36 (ML 35, 1330) : « ... sic etiam mater nostra Sapientia Dei, per carnis susceptionem infirmata quodammodo... ».

¹¹⁸ *C. Ep. Man. Fund.* 7, 8 (ML 42, 178. CSEL 25, 200-201). *C. Faust.* III, 6. XXIII, 10 (ML 42, 218. 472. CSEL 25, 267-268. 716-717). *C. Secund.* 9 (ML 42, 585. CSEL 25, 918).

nous¹¹⁹. Plus tard, il va plus loin ; mais remarquons qu'il parle encore en termes mitigés : selon eux, le Verbe aurait été partiellement changé en chair¹²⁰. Augustin se tourne aussi contre l'Arianisme qui se rapproche en plus d'un point de l'Apollinarisme. C'est ainsi que les ariens voulaient appliquer tout ce qui est dit du Christ-Homme dans les Evangiles, au Verbe pour établir que le Fils a une nature muable et visible. L'Evêque d'Hippone leur répond que c'est là négliger la distinction des natures et faire comme si le Fils s'était changé en homme¹²¹.

Plus importants sont les textes qui donnent des précisions sur l'unité du Christ malgré la dualité des natures. Comme d'habitude, Augustin accentue que cette unité est de caractère exceptionnel et merveilleux. La nature du Verbe demeure inchangée et il serait faux de laisser libre champ à l'imagination et de se représenter cette union comme une composition quelconque. On peut comparer l'union des deux natures dans le Christ à celle de l'âme et du corps dans l'homme, à condition toutefois d'écartier toute pensée de mixtion matérielle, où l'un et l'autre éléments perdent leur intégrité. Dieu n'est pas entraîné dans une composition variable, comme l'on constate pour corps et âme¹²².

¹¹⁹ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 1-2 (ML 40, 93-94). Augustin indique ici comme thèse essentielle de l'Apollinarisme la négation d'une âme rationnelle dans le Christ. Ceux qui nient purement et simplement l'existence absolue d'une âme pour le Christ, sont appelés « inhaerentes eis nonnulli ». Il lui était pourtant possible de lire leur thèse de la consubstantialité du Verbe et de la chair chez saint AMBROISE, *De Incarn.* 6, 49, 7, 77 (ML 16, 831, 838).

¹²⁰ *De Haeres.* 55 (ML 42, 40) : « ... Verbum carnem factum, hoc est, Verbi alicui in carnem fuisse conversum atque mutatum... ». Du reste, saint Augustin a toujours combattu l'opinion que le Verbe aurait été changé en chair : *Exp. In ch. Ep. ad Rom.* 4 (ML 35, 2090). *S. Guelf.* 28, 1 (MA 536). *De Trin.* XV, 11, 20 (ML 42, 1072).

¹²¹ *C. Max.* II, 26, 10 (ML 42, 812) : « Quod tu ideo soli Patri assignasti, ut in sua substantia crederetur esse mutabilis Filius ; tanquam ita susceperit hominem, ut in hominem verteretur. Hanc tantam blasphemiam non emendabis, nisi credideris, in assumptione hominis accessisse Filio quod non erat, non autem recessisse vel defecisse quod erat ». Cf. saint AMBROISE, *De Incarn.* 4, 23 (ML 16, 825).

¹²² *Ep.* 169, 2, 7 (ML 33, 745. CSEL 44, 616-617) : « Sed solus homo... in unitatem personae Verbi Dei... mirabili et singulari susceptione coaptatus est, permanente tamen Verbo in sua natura incommutabiliter, in qua nihil compositum cum quo subsistat ulla phantasia humani animi suspicandum est... Homo autem Verbo accessit, non Verbum in hominem convertibiliter accessit... ». *Ep.* 137, 3, 11-12 (ML 33, 520-521. CSEL 44, 110, 113) : « ... in hac persona mixtura est Dei et hominis : si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam... hominem suscipere dignaretur, et cum illo uniri quodam modo ut ei sic coaptaretur

Dieu n'est pas non plus devenu un composant ou une partie de la personne du Christ ; car ceci impliquerait une croissance et, de ce fait, une imperfection de la part de Dieu ¹²³. La notion même d'unité personnelle est incompatible avec de telles pensées, parce que « personne unique » signifie que cette personne est à la fois entièrement Dieu et entièrement homme, et non moitié-Dieu et moitié-homme ¹²⁴.

C. L'intégrité de la nature humaine

Le mot intégrité peut être compris de différentes manières. Mais en christologie, son premier sens est bien celui de « complet » : le Verbe a assumé un homme entier, complet, avec un corps réel et une âme raisonnable. D'après l'Evêque d'Hippone, les apollinaristes nièrent d'abord tout simplement l'existence d'une âme dans le Christ. Puis, contraints par les textes de l'Écriture Sainte, ils admirèrent une âme inférieure ; le Verbe aurait alors tenu la place de l'âme intellectuelle ¹²⁵. Les ariens préconisaient eux aussi l'absence d'une âme humaine dans le Christ. Saint Augustin fit remarquer que ce point de leur doctrine était moins connu ; il déclare ne pas connaître d'écrivain qui ait ouvertement combattu les ariens sur ce point ¹²⁶. Il n'est pas possible de déterminer la date où il fit cette constatation. Quant à l'Apollinarisme, il en prit connaissance peu après sa conversion ¹²⁷. Il n'ignorait pas

homo totus, quemadmodum animae corpus ; excepta concrecione mutabili, in quam non convertitur Deus, et quam videmus quod habeat et corpus et animus ».

¹²³ *C. Max.* II, 10, 2 (ML 42, 765) : « Porro autem Christus una persona est geminae substantiae, quia et Deus et homo est. Nec tamen Deus pars huius personae dici potest : alioquin Filius Dei Deus antequam susciperet formam servi, non erat totus, et crevit cum homo divinitati eius accessit ». Cf. *En. in ps.* 40, 2 (ML 36, 455). En traitant de l'homme en général, Augustin n'éprouve pas d'inconvénients à parler de « parties » : *De Civ. Dei* XIII, 24, 2 (ML 41, 399. CSEL 40, 1, 654). *In Io. Ev.* tr. 47, 9 (ML 35, 1737).

¹²⁴ *S.* 293, 7 (ML 38, 1332) : « Ipse Deus, Deus manet : accedit homo Deo, et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo ; sed totus Deus et totus homo... ».

¹²⁵ *De Haeres.* 55 (ML 42, 40).

¹²⁶ *De Haeres.* 49 (ML 42, 39) : « In eo autem quod Christum sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur, minus noti sunt : nec adversus eos ab aliquo inveni de hac re aliquando fuisse certatum. Sed hoc verum esse, et Epiphanius non tacuit, et ego ex eorum quibusdam scriptis et collocationibus certissime comperi ». Cf. (Pseudo-) ΕΠΙΦΑΝΕ, Ἀνακεφαλαίωσις (GCS, éd. Holl, III, p. 2). Voir aussi *C. Serm. Ar.* 5, 5. 7, 9 (ML 42, 686. 689).

¹²⁷ *Conf.* VII, 19, 25 (ML 32, 746. CSEL 33, 165).

non plus que celui-ci avait été officiellement condamné par l'Eglise¹²⁸. Dès lors rien d'étonnant que déjà en 391, il ait mis l'accent sur l'intégrité de la nature humaine du Christ, en puisant ses arguments dans la tradition. Ce qui n'est pas assumé par le Verbe, n'est pas libéré. Si donc le Christ n'a pas eu d'âme humaine, notre âme ne sera pas sauvée. Que les apollinaristes n'invoquent pas le texte de saint Jean (1, 14) « Et le Verbe s'est fait chair », car les Saintes Ecritures emploient couramment « chair » ou « âme » pour désigner l'homme entier¹²⁹. Sans âme rationnelle, le Christ ne serait même pas homme¹³⁰. Et comment expliquer les textes de l'Evangile : « Mon âme est triste » (*Matth.* 26,

¹²⁸ *En. 2 in ps.* 29, 2 (ML 36, 217-218) : « Noverit Sanctitas Vestra fuisse quamdā haeresim, vel adhuc fortassis haberi reliquias quorūdam qui dicti sunt Apollinaristae... Exclusi sunt isti, respuit illos catholica fides, et haeresim fecerunt. Confirmatum est in catholica fide, hominem illum quem suscepit Sapientia Dei, nihil minus habuisse quam caeteri homines, quantum pertinet ad integritatem naturae : quantum autem ad excellentiam personae, aliud quam caeteri homines ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 23, 6 (ML 35, 1585-1586). *In Io. Ev.* tr. 47, 9 (ML 35, 1737) : « Quid est Verbum et homo ? Verbum, anima et caro. Tenete hoc, quia non defuerunt haeretici et in ista sententia, pulsī quidem iam olim a veritate catholica : sed tamen ut fures et latrones non intrantes per ostium, insidiari ovili non desinunt. Apollinaristae haeretici dicti sunt, qui ausi sunt dogmatizare quod Christus non sit nisi Verbum et caro : animam humanam non eum assumpsisse contendunt ». L'essai de S. ZARB, *Chronologia Enarrationum s. Augustini in Psalmos*. — *Angelicum* 24 (1947), p. 280, pour dater le premier texte en 414, se basant sur ce qui vient d'être dit par rapport au déclin de l'Apollinarisme, doit être considéré comme peu sûr. Le second texte exclut cette date. La modification du jugement de saint Augustin vis-à-vis du danger apollinariste pourrait être en rapport avec l'apparition du *Contra Apollinarium* de THÉODORE DE MOPSUESTE aux environs de 415-418. Cf. R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Città del Vaticano, 1948, p. 52.

¹²⁹ *De V. Rel.* 16, 30 (ML 34, 134-135) : « ... totum hominem suscipere dignatus est... Ita enim demonstravit carnalibus... quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter (nam id poterat et in aliquo aethereo corpore ad nostrorum aspectum tolerantiam temperato), sed hominibus in vero homine apparuit : ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda ». *De Fide et Symb.* 4, 8 (ML 40, 186. CSEL 41, 12) : « Quippe cum ista susceptio pro salute nostra sit gesta, cavendum est ne cum crediderit aliquid nostrum non pertinere ad istam susceptionem, non pertineat ad salutem ». S. 237, 4, 4 (ML 38, 1124) : « Totum redemit, qui totum creavit : totum suscepit, totum liberavit Verbum ». Cf. *De Contin.* 12, 26 (ML 40, 367. CSEL 41, 175). *De Civ. Dei* X, 27 (ML 41, 305. CSEL 40, 1, 492). S. 214, 6 (ML 38, 1069). *Ep.* 187, 2, 4 (ML 33, 833. CSEL 57, 84). *Enchir.* 10, 34 (ML 40, 249). Cf. Saint HILAIRE, *De Trin.* X, 15, 19 (ML 10, 354. 357). Saint AMBROISE, *Ep.* 48, 5 (ML 16, 1153).

¹³⁰ *De Ag. Chr.* 19, 21 (ML 40, 301. CSEL 41, 121) : « Hoc est dicere : non fuit homo... si quidem in illo homine (= anima) non reformata est... ». Cf. GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Tract. Origenis de libris ss. script.* 17 (éd. Batiffol-Wilmart, p. 184). Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep.* 101 (MG 37, 181. 189).

38), « J'ai le pouvoir de déposer mon âme » (*Io.* 10, 18) ? Les apollinaristes répondront-ils peut-être, qu'il ne faut pas prendre le mot « âme » à la lettre, comme le cas s'en présente si souvent dans l'Ancien Testament ! Mais les Evangiles mentionnent avec la plus grande assurance plusieurs affections du Christ : son étonnement, sa colère, sa tristesse, sa joie ; comme ils parlent également d'actes qui appartiennent à la fois et au corps et à l'âme : avoir faim, sommeil, être fatigué. N'est-ce pas l'âme qui est le siège des affections ? Impossible de réduire tout cela à une allégorie, à moins de tronquer totalement l'historicité du récit de l'Evangile. Et n'est-il pas inconséquent d'admettre tout ce qui se dit du corps du Christ, et de nier ce qui se dit de son âme¹³¹ ? Tels sont les arguments de saint Augustin en faveur de l'existence de l'âme humaine du Christ.

Le docétisme des manichéens offrait moins de difficulté à réfuter. Selon ces derniers, le Christ n'a pas eu de corps réel. Mais sans corps réel, sa passion, sa mort et sa résurrection n'ont été que fictives. En outre, si celles-ci n'ont pas été réelles, il n'y a absolument pas eu de rédemption. La simulation manichéenne porte du reste préjudice à la sainteté du Christ¹³². La réalité de la chair du Sauveur était également attaquée par les apollinaristes. Ils professent que le Verbe a reçu sa chair du ciel ; il n'est pas né de la Vierge, mais par la Vierge. Bien que saint Augustin semble connaître leurs arguments, il ne s'y est guère arrêté. Il conserve le titre d' « homme céleste » (*I Cor.* 15, 47) pour le Christ, mais précise que le Verbe a pris sa chair de la terre, c'est-à-dire de la Vierge Marie¹³³.

Le maintien de l'intégrité de la nature humaine ne signifie pourtant pas que l'union hypostatique n'ait eu aucun effet sur cette dernière.

¹³¹ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 3 (ML 40, 94-95). Cf. *En. 2 in ps.* 29, 3 (ML 36, 218). *C. Serm. Ar.* 7, 9, 8, 10 (ML 42, 689-690). Les arguments de saint Augustin étaient bien commun pour l'Eglise ancienne depuis la polémique anti-apollinariste. Cf. Saint AMBROISE, *De Incarn.* 7, 63-71 (ML 16, 834-836).

¹³² *De Ag. Chr.* 18, 20 (ML 40, 300. CSEL 41, 124). *In Io. Ev.* tr. 8, 5, 7 (ML 35, 1453-1454). S. 362, 13, 13 (ML 39, 1619). *De Contin.* 10, 24 (ML 40, 365. CSEL 41, 170).

¹³³ *C. Iul. o. i.* VI, 40 (ML 45, 1602) : « Qui etiam secundum carnem homo coelestis est dictus, non quia eam sumpsit e coelo, sed quia et ipsam levavit in coelum ». Cf. *De Ag. Chr.* 22, 24 (ML 40, 302-303. CSEL 41, 124-125). *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1034). Ailleurs, il dit que le Christ est appelé « homme céleste », parce qu'il n'a jamais eu de péché : *C. Iul. o. i.* VI, 40 (ML 45, 1602). S. 362, 14, 16 (ML 39, 1621). Cf. Saint HILAIRE, *De Trin.* X, 18 (ML 10, 357). *Tr. in ps.* 122, 3 (CSEL 22, 581). AUGUSTIN attribue cette opinion aux valentiniens et aux apollinaristes : *De Haeres.* 11. 55 (ML 42, 28. 40).

La nature humaine, tout en ne perdant rien de ce qu'elle était, en est devenue meilleure. L'union ne signifie pas une acquisition de perfection pour la nature divine, mais bien pour la nature humaine. Dieu a daigné assumer une nature humaine infirme, et il l'a enrichie de sa divinité¹³⁴. Plus que n'importe quel Père avant lui, saint Augustin insiste sur ce point. Toutefois, il ne dit pas en quoi consiste précisément ce perfectionnement. On pourrait le déduire de l'ensemble de sa pensée. L'union personnelle communique à l'humanité du Christ la plénitude de la divinité. C'est ainsi qu'elle est élevée au-dessus de notre condition commune. Et comme l'humanité individuelle du Christ est le prototype de l'humanité entière, toute notre nature déchue est changée et relevée en elle et par elle¹³⁵. Nous reviendrons sur cette perfection exceptionnelle de la nature humaine du Christ. Il importe, dès maintenant, de mettre au point que l'élévation de la nature humaine n'ôte rien à son intégrité. Saint Augustin ne veut rien entendre d'une divinisation qui effacerait les limites des deux natures. L'humanité reste une tout autre substance que la divinité, tout comme la chair et l'âme, bien qu'elles ne forment qu'un seul et même homme¹³⁶.

¹³⁴ *Ep.* 137, 2, 8 (ML 33, 519. CSEL 44, 107) : « ... sibi animam rationalem, et per eandem etiam corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum, nullo modo in deterius mutata coaptavit ; nomen humanitatis ab eo dignanter assumens, divinitatis ei largiter tribuens ». *En. in ps.* 74, 5 (ML 36, 949-950) : « Idem ipse autem et Filius Dei per quem facti sumus, et Filius hominis per quem refecti sumus. Homine assumpto, ipse non assumptus ; homine mutato in melius, nullo modo ipse in deterius commutatus, non destitit esse quod erat, sed accepit quod non erat. Quid erat ? 'Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo' : Apostoli verba sunt. Et quid accepit ? 'Sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens'. Sicut formam servi accepit, ita et tempus accepit. Demutatus est ergo ? Deminutus est ? Exilior redditus ? In defectum lapsus ? Absit. Quid ergo 'semetipsum exinanivit, formam servi accipiens' ? Exinanisse se dictus est accipiendo inferiorem, non degenerando ab aequali ». Cf. *De Fide et Symb.* 9, 18 (ML 40, 190. CSEL 41, 22). *De Act. c. Fel.* II, 9 (ML 42, 542. CSEL 25, 838). *Post S. Mai* 174 (MA 386). Cf. Saint HILAIRE, *De Trin.* X, 7 (ML 10, 348). Saint ATHANASE, *Ep. ad Epictetum* 9 (MG 26, 1065).

¹³⁵ *En. in ps.* 85, 1 (ML 37, 1082) : « Oratur ergo in forma Dei, orat in forma servi : ibi Creator, hic creatus, creaturam mutandam non mutatus assumens, et secum nos faciens unum hominem, caput et corpus ».

¹³⁶ *De Trin.* I, 10, 20 (ML 42, 834-835) : « Quapropter cum Filius sit et Deus et homo, alia substantia homo potius in Filio quam Filius in Patre : sicut caro animae meae, alia substantia est ad animam meam, quamvis in uno homine, quam anima alterius hominis ad animam meam ». Cf. *En. in ps.* 130, 10 (ML 37, 1711) : « ... non est mutatum in hominem ; homo in illo mutatus est. Mutatus est homo in illo, ut melior fieret quam erat, non ut in ipsam substantiam Verbi converteretur. Per id ergo quod homo erat, mortuus est Deus ; et per id quod Deus erat, excitatus est homo, et surrexit, et ascendit in coelum ».

Même après la résurrection, l'humain dans le Christ ne sera point totalement spiritualisé. Vers l'an 400, il combat l'opinion de l'absorption de l'humain du Christ dans le divin, opinion se référant au texte : « Et lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (*I Cor.* 15, 28)¹³⁷. Un autre passage nous apprend que la même conclusion se tirait du texte : « Et maintenant vous, Père, glorifiez-moi auprès de vous-même de la gloire que j'avais auprès de vous, avant que le monde existât » (*Io.* 17, 5)¹³⁸. L'opinion personnelle de saint Augustin ne laisse pas de doute : la nature humaine du Christ ne sera absorbée dans la substance divine ni pendant sa vie terrestre, ni après sa passion, ni après le dernier jugement. Il s'oppose par là à un courant assez fort de la théologie antérieure, qui remonte, paraît-il, à Origène¹³⁹. Saint Grégoire de Nysse, lui non plus, n'aimait pas parler de la chair du Christ après la résurrection¹⁴⁰. Mais saint Augustin visait probablement en premier lieu saint Hilaire¹⁴¹ et Gaudence de

¹³⁷ *De Trin.* I, 8, 15 (ML 42, 829-830) : « ... ideo dictum est, ne quisquam putaret habitum Christi, qui ex humana creatura susceptus est, conversum iri postea in ipsam divinitatem... ». *C. Serm. Ar.* 34, 37 (ML 42, 708) : « Quamvis non defuerint, qui illam tunc Filii subiectionem, ipsius humanae formae in divinam substantiam commutationem intelligendam putaverint... ».

¹³⁸ *In Io. Ev.* tr. 105, 6 (ML 35, 1906) : « Hoc quidam sic intelligendum putarunt, tanquam natura humana quae suscepta est a Verbo, converteretur in Verbum, et homo mutaretur in Deum; imo, si diligentius quod opinati sunt cogitemus, homo periret in Deo ».

¹³⁹ ORIGÈNE applique le texte de saint Paul plutôt à l'homme en général qu'au Christ spécialement : *De Principiis* II, 3, 3. III, 6, 7 (GCS, éd. Koetschau, pp. 117-118. 289). Mais il dit assez souvent que le Christ glorifié a cessé d'être homme et que maintenant il est tout entier Fils de Dieu : *In Ierem. hom.* XV, 6 (GCS, éd. Klostermann, p. 130). *In Luc. hom.* XXIX (GCS, éd. Rauer, p. 182). *In Io. Ev. Comm.* XXXII, 25 (17), 325-326 (GCS, éd. Preuschen, p. 470). *In Levit.* I, 4 (GCS, éd. Baehrens, I, pp. 286-287). *Comm. ad Rom.* I, 6 (MG 14, 852).

¹⁴⁰ *Antirr. adv. Apoll.* 15. 25. 53. 57 (MG 45, 1152. 1177. 1253. 1261-1264). *C. Eunom.* V. VI (MG 45, 697. 705. 717. 728).

¹⁴¹ *De Trin.* XI, 40 (ML 10, 425) : « Non alia itaque subiectionis causa est, quam ut omnia in omnibus Deus sit, nulla ex parte terreni in eo corporis residente natura, ut ante in se duos continens, nunc Deus tantum sit; non abiecto corpore... sed ex clarificatione mutato... ». *Ib.* XI, 49 (ML 10, 432) : « Subiectio enim illa corporis, per quam quod carnale ei est, in naturam spiritus devoratur... ». Cf. *De Trin.* IX, 38 (ML 10, 309-311). *Tr. in ps.* 2, 27. 9, 4. 138, 19 (CSEL 22, 58. 78. 757-758). Remarquer aussi ce contraste : saint HILAIRE, *De Trin.* IX, 6 (ML 10, 285) : « ... cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit *post* hominem et Deum totus homo totus Deus... » ; et saint AUGUSTIN, *En. in ps.* 46, 8 (ML 36, 528) : « Deus ante carnem, Deus in carne, Deus *cum* carne ». En dehors de saint Hilaire, on trouve encore des idées semblables chez VICTORIN DE PETTAU, *In Apo-*

Brescia¹⁴². Ces derniers avaient en effet développé pareille idée au sujet de *I Cor.* 15, 28 et *Io.* 17, 5. Ce fait est d'autant plus curieux qu'Augustin avait autrefois été lui-même influencé par saint Hilaire en ce point. Vers 394, il avait employé exactement les mêmes termes *Christus iam totus Deus* ; il s'en excuse dans ses *Rétractations* en disant qu'il les entendait de l'immortalité donnée à l'humanité glorifiée du Christ¹⁴³. Notons que c'est là l'interprétation que donnent encore nombre d'auteurs modernes des textes de saint Hilaire. L'attitude de l'Evêque d'Hippone semble donc avoir évolué en sens inverse. Après 400, il crut devoir se détourner des interprétations de son illustre devancier, car il y entrevoyait une spiritualisation exagérée de la nature humaine du Christ. A partir de cette date, il souligne en termes très résolus, la corporalité du Christ dans la gloire céleste :

« Ainsi il viendra... sous la même forme et la même substance de chair, à laquelle il a bien communiqué l'immortalité, mais non pas ôté la nature. Il ne faut pas croire que le Christ soit partout présent selon cette forme, car nous devons nous garder de nous faire une idée de la divinité du Christ-Homme, où nous retrancherions la réalité du corps¹⁴⁴ ».

calypsin I, 2 (CSEL 49, 18) et M.-VICTORIN, *In Ep. ad Phil.* 3, 21. *In Ep. ad Eph.* I, 2, 16 (ML 8, 1227. 1259). Mais ceux-ci ne se réfèrent pas à *I Cor.* 15, 28. Le seul qui agissait encore ainsi était MARCEL D'ANCYRE, d'après EUSÈBE, *C. Marcellum* II, 4 (GCS, éd. Klostermann, p. 53) ; mais nous n'avons aucune preuve que saint Augustin ait connu cette œuvre.

¹⁴² *Tr.* 19, 37 (CSEL 68, 174) : « ... ipse post horam passionis suae veritatem praemissi aenigmatis eatenus consummavit, ut sacrae incarnationis aqua vinum feret deitatis... ». Cf. *Tr.* 19, 29-31. 39 (CSEL 68, 172-175).

¹⁴³ *Exp. Ep. ad Gal.* 2 (ML 35, 2107) : « ... per Iesum Christum totum iam Deum post resurrectionem... ». — *Retr.* I, 24, 1 (ML 32, 622-623) I, 23, 2 (CSEL 36, 111-112). Il faut chercher dans la philosophie contemporaine les origines de cette tendance à spiritualiser ; saint Augustin lui-même ne s'en est défait que lentement : *De Fide et Symb.* 10, 24 (ML 40, 195. CSEL 41, 30-31) : « ... illo tempore immutationis angelicae non iam caro erit et sanguis, sed tantum corpus... : in coelestibus vero nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritualia ; nonnulli autem vocant aetherea ». — *Retr.* I, 17 (ML 32, 613) I, 16, 2 (CSEL 36, 84-85). Cf. *C. Acad.* III, 9, 20 (ML 32, 944. CSEL 63, 60). *S.* 362, 15, 17. 19, 22 (ML 39, 1622. 1626). Il a rejeté cette opinion dans *Ep.* 147, 21, 49-22, 51. 148, 2, 9. 205, 1, 2-2, 10 (ML 33, 619. 620. 626. 942. 945. CSEL 44, 324. 326. 339. 57, 324. 331). En outre, le « in Deum versum » aurait pu capter les esprits, parce qu'ainsi on pouvait plus facilement démontrer qu'il n'y a pas quatre Personnes dans la Sainte Trinité, du fait de l'Incarnation du Fils : Cf. *Ep.* 119, 3-4 (ML 33, 450-451. CSEL 34, 2, 700-702).

¹⁴⁴ *Ep.* 187, 3, 10 (ML 33, 835-836. CSEL 57, 89) : « Et sic venturus est... in eadem carnis forma atque substantia ; cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus.

L'Évêque d'Hippone a donc bien fait distinction entre les deux natures du Christ et il a catégoriquement combattu l'opinion d'une conversion de l'une en l'autre. La divinité n'a point cessé d'être divinité pour se changer en créature, ni la créature d'être créature pour se changer en divinité¹⁴⁵. Malgré leur union dans une unique personne, elles en restent à la catégorie *aliud – aliud*. L'emploi du neutre signifie précisément qu'il s'agit de natures différentes¹⁴⁶. On ne peut pas séparer les deux natures puisqu'elles sont unies dans une seule personne ; mais on peut les distinguer. Tout s'énonce avec grande précision dans le célèbre texte : *Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae*¹⁴⁷.

Saint Augustin a écrit à la fin de sa vie un texte qui résume toute sa doctrine, et qui relate ce que les fidèles doivent croire au sujet du Verbe-Incarné. Le chrétien, dit-il, confessera qu'il y a en Jésus-Christ une vraie nature humaine, élevée par la susception du Verbe-Dieu jusqu'à l'unique Fils de Dieu ; que le Verbe et cette nature humaine forment une seule et même personne dans la Trinité, parce qu'en réalité ces deux ne sont qu'une seule personne. Le vrai chrétien rejettera l'erreur des manichéens : que le Christ est uniquement Dieu. Il ne voudra rien entendre du Photinianisme, qui prétend qu'il est seulement homme. Il sera sur ses gardes contre les trois différents courants d'Apollinarisme car, selon cette hérésie, le Christ est homme, mais en lui la nature humaine est incomplète. Quelque chose d'essentiel lui manque. Le premier courant lui refuse l'âme ; le second la partie supérieure de l'âme qui s'appelle esprit ; tandis que le troisième lui

Cavendum est enim ne ita divinitatem astruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus ».

¹⁴⁵ *De Trin.* I, 7, 14 (ML 42, 829) : « Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo... Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est : nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas ; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura ».

¹⁴⁶ *In Io. Ev.* tr. 69, 3 (ML 35, 1817) : « Aliud quippe Dei Verbum est, aliud homo : sed Verbum caro factum est, id est homo. Non itaque alia Verbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque est Christus una persona ». *En. I in ps.* 101, 2 (ML 37, 1295) : « ... Christus et Ecclesia utrumque unus, sed Verbum et caro non utrumque unum ; Pater et Verbum utrumque unum ».

¹⁴⁷ S. 186, 1, 1 (ML 38, 999). Cf. *In Io. Ev.* tr. 82, 4 (ML 35, 1844) : « ... cum ad naturam Dei non pertineat humana natura, ad personam tamen unigeniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura ». *De Trin.* I, 7, 14 (ML 42, 829). S. 47, 11, 20 (ML 38, 309). *Exp. Inch. Ep. ad Rom.* 4 (ML 35, 2090).

nie la chair qui, selon leur opinion, serait issue du Verbe, transformé en chair. Contre toutes ces hérésies, il confessera que le Christ est à la fois vraiment Dieu et vraiment homme et que les deux natures sont un seul Christ ¹⁴⁸.

§ 3. La communication des idiomes

A. Formulation et application de la doctrine de la communication des idiomes

Au début de sa carrière de prédicateur, saint Augustin se mit à appliquer ce que nous appelons aujourd'hui la communication des idiomes. A ce moment, il ne faut pas encore chercher des réflexions théoriques ; celles-ci ne viendront que plus tard. Comme il ressort de ces réflexions, l'Évêque d'Hippone avait une notion assez poussée de la communication des idiomes. En ceci, il ne fait que continuer la tradition latine qui n'avait pas connu à ce sujet les mêmes querelles que l'Orient. Il n'hésite pas à parler d'un *Deus nascens, Deus natus, Deus crucifixus, Deus mortuus, mors Dei, caro Dei, Creator creatus, Deus humiliatus, Filius Dei palpabilis et visibilis factus*¹⁴⁹. Mais les expressions ayant *Deus* pour sujet ne sont pas spécialement nombreuses. Il aime plutôt dire *Filius Dei* ou *Verbum*, afin d'éviter la confusion des différentes Personnes divines. De plus, il était bien obligé d'explicitement cet

¹⁴⁸ *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1033-1034) : « . . . in eo veram naturam credit et confitetur humanam, id est nostram, quamvis singulariter suscipiente Deo Verbo, in unicum Filium Dei sublimatam, ita ut qui suscepit et quod suscepit, una esset in Trinitate persona. . . assumptione illa ineffabiliter faciente personae unius in Deo et homine veritatem. Quoniam non Deum tantum dicimus Christum, sicut haeretici Manichaei ; nec hominem tantum, sicut haeretici Photiniani ; nec ita hominem, ut aliquid minus habeat quod ad humanam certum est pertinere naturam, sive animam sive in ipsa anima mentem rationalem, sive carnem, non de femina sumptam, sed factam de Verbo in carnem converso atque mutato ; quae omnia tria falsa et vana, haeticorum Apollinaristarum tres partes varias diversasque fecerunt : sed dicimus Christum Deum verum, natum de Deo Patre. . . eumdemque hominem verum, natum de homine matre. . . ; nec eius humanitatem, qua minor est Patre, minuere aliquid eius divinitati, qua aequalis est Patri. Hoc autem utrumque unus est Christus ».

¹⁴⁹ *S.* 214, 7 (ML 38, 1069). *De Fide R. q. n. Vid.* 3, 5 (ML 40, 175). *Exp. Ep. ad Gal.* 24 (ML 35, 2122). *C. Max.* I, 7 (ML 42, 749). *De Trin.* I, 13, 28 (ML 42, 840). *De Ag. Chr.* 23, 25 (ML 40, 303. CSEL 41, 126). *En. in ps.* 130, 10 (ML 37, 1711). *S. Guelf.* 3, 3. 11, 6 (5) (MA 454. 478). *C. Faust.* XXVI, 6 (ML 42, 482. CSEL 25, 734). *S.* 192, 1, 1. 189, 4, 4. 258, 3 (ML 38, 1012. 1006. 1196). *In Ep. Io.* 1, 4 (ML 35, 1980).

usage de la tradition chrétienne, car il pouvait toujours arriver à ses adversaires de s'y méprendre¹⁵⁰.

Ses digressions sur la communication des idiomes se groupent autour de quelques passages de l'Écriture Sainte : la mort du Christ et la venue du ciel du Fils de l'Homme. Saint Augustin commence toujours son exposé par la distinction entre les deux natures. La mort doit être attribuée à la nature humaine et plus spécialement au corps, car ni Dieu ni même l'âme ne peuvent mourir. Comment alors le Symbole de notre foi peut-il affirmer que le Fils de Dieu est mort et a été enseveli ? Pour saint Augustin, la raison se trouve dans l'unité de la personne du Christ. Il est permis de référer au Fils de Dieu la tristesse, la crucifixion et l'ensevelissement, parce que le Christ est une unité, un tout¹⁵¹. Il est justifié de dire que Dieu a été crucifié, car l'Incarnation est le mystère d'un Dieu fait homme et d'un homme devenu Dieu¹⁵². Ce que nous récitons dans l'article du Symbole : « Le Fils de Dieu est né de la Vierge Marie », ne serait pas vrai, si le Fils de l'Homme seulement, et non le Fils de Dieu était né de la Vierge¹⁵³. L'unité de sujet — unité qui permet une distinction, nullement une séparation — est à la base de la communication des idiomes¹⁵⁴. Pour

¹⁵⁰ Ainsi les manichéens : *C. Faust.* III, 6 (ML 42, 217. CSEL 25, 267). Les ariens : *De Ag. Chr.* 23, 25 (ML 40, 303. CSEL 41, 126).

¹⁵¹ *S.* 214, 7 (ML 38, 1069) : « Cum enim sit totus Filius Dei unicus Dominus noster Iesus Christus Verbum et homo, atque ut expressius dicam, Verbum, anima et caro ; ad totum refertur quod in sola anima tristis fuit usque ad mortem ; quia Filius Dei unicus Iesus Christus tristis fuit : ad totum refertur quod in solo homine crucifixus est, quoniam Filius Dei unicus Iesus Christus crucifixus est : ad totum refertur quod in sola carne sepultus est ». *S. Morin* 17, 3 (MA 660-661) : « Christus, Verbum anima et caro. Homo quilibet, anima et caro : Christus, Verbum et homo. Si Verbum et homo, Verbum et anima et caro. Non tres personae sunt, Verbum et anima et caro ; quia nec tu duae, anima et caro. Tu, anima et caro, homo unus ; ille, Verbum anima et caro, Christus unus. Aliquando autem secundum id quod Verbum est loquitur, et tamen ipse Christus loquitur ; aliquando secundum id quod anima est loquitur, et tamen ipse Christus loquitur ; aliquando secundum id quod caro est loquitur, et tamen ipse Christus loquitur ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 78 (ML 35, 1835-1837). *De Trin.* IV, 21, 31. XIII, 16, 21 (ML 42, 910. 1030). *C. Iul. o. i.* II, 178 (ML 45, 1219).

¹⁵² *De Trin.* I, 13, 28 (ML 42, 840) : « Ex forma enim servi crucifixus est, et tamen Dominus gloriae crucifixus est. Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum ».

¹⁵³ *S.* 186, 2, 2 (ML 38, 1000).

¹⁵⁴ *C. Max.* II, 20, 3 (ML 42, 789-790) : « Si ergo attendas distinctionem substantiarum, Filius Dei de coelo descendit, Filius hominis crucifixus est : si unitatem personae, et Filius hominis descendit de coelo, et Filius Dei est crucifixus ». *Ep.* 238, 2, 17. 4, 21 (ML 33, 1044. 1046. CSEL 57, 546. 550) : « Et quia eumdem Filium

élucider un sujet si délicat saint Augustin donne les exemples suivants. Si l'on déchire les vêtements de quelqu'un, cet acte atteint également la personne qui les porte. Si une personne humaine, disons saint Pierre, est morte, son âme n'est pas morte et n'a pas été enterrée, et cependant tout le monde dit que saint Pierre est mort et qu'il a été enseveli à Rome¹⁵⁵. De tels exemples sont naturellement très vulnérables et ils prêtent facilement à malentendu.

Une même suite d'idées se retrouve au sujet du texte : « Personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel » (*Io.* 3, 13). Cette manière de parler est uniquement motivée du fait que le Fils de l'Homme et le Fils de Dieu ne sont qu'une seule personne. C'est une seule et même personne qui demeure sur la terre et au ciel. Nous pouvons donc affirmer que le Fils de l'Homme est au ciel. Saint Augustin parle ici même d'une communication de la divinité à la nature humaine¹⁵⁶. Peut-on conclure de là à une ubiquité de la nature humaine du Christ ? L'Evêque d'Hippone n'a jamais eu l'intention de l'affirmer. Il déclare nettement, en d'autres endroits, que le corps du Christ est bien circonscrit par l'espace¹⁵⁷.

hominis dicimus, propter hoc et Filium Dei crucifixum fatemur, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate humanitatis... nec separari fas est Filium hominis a Filio Dei, quia ipse Filius Dei factus est Filius hominis... ».

¹⁵⁵ S. 214, 7 (ML 38, 1069-1070) : « ... dicimus Filium Dei unicum Iesum Christum Dominum nostrum sepultum, cum sola caro eius sepulta sit ; quemadmodum, verbi gratia, dicimus apostolum Petrum hodie iacere in sepulcro, cum et illud verissime dicamus, eum in requie cum Christo gaudere ». *Ep.* 169, 2, 8 (ML 33, 746. CSEL 44, 617) : « ... ita in Christo Verbum et homo una persona est. Et sicut homo, verbi gratia, philosophus non utique nisi secundum animam dicitur, nec ideo tamen absurde, sed congruentissima et usitatissima locutione dicimus philosophum caesum, philosophum mortuum, philosophum sepultum, cum totum secundum carnem accidat... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 47, 12 (ML 35, 1739-1740). *En. in ps.* 40, 2, 130, 10 (ML 36, 455, 37, 1711). *S. Guelf.* 1, 4 (MA 444-445. = S. 213, 3, 3. ML 38, 1061-1062). *S. Guelf.* 11, 6 (5) (MA 478).

¹⁵⁶ *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 31, 60 (ML 44, 144. CSEL 60, 61) : « Ac per hoc per distantiam divinitatis et infirmitatis Filius Dei manebat in coelo, Filius hominis ambulabat in terra : per unitatem vero personae, qua utraque substantia unus Christus est, et Filius Dei ambulabat in terra, et idem ipse Filius hominis manebat in coelo... sic Filius hominis qui erat in terra per carnis infirmitatem, idem ipse esset in coelo per participatam carni divinitatem... ». Cf. *Ep.* 187, 3, 9 (ML 33, 835. CSEL 57, 88). *In Io. Ev.* tr. 27, 4, 111, 2 (ML 35, 1617. 1926). *S. Mai* 98, 3 (MA 349. = S. 263, 3. ML 38, 1211). *S.* 294, 9, 9 (ML 38, 1340-1341).

¹⁵⁷ *Ep.* 187, 3, 10 (CSEL 57, 89. ML 33, 835-836) : « Secundum hanc formam (= carnis) non est putandus ubique diffusus. Cavendum est enim, ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus. Non est autem

Sa pensée se résume : l'unique personne du Christ renferme deux natures ; tout ce que l'on dit en omettant la distinction des natures, doit être référé à la personne même ; mais si l'on distingue les deux natures, on doit attribuer les actes à la nature respective. Qu'après cela le mystère subsiste encore, qui pourrait le contredire ? Mais saint Augustin laisse le problème pour ce qu'il est. Ainsi se constitue le paradoxe — et le rhéteur aime les paradoxes — que Dieu est tué et qu'il n'a pas été tué, que Dieu est né de la Vierge et qu'il n'est pas né d'elle, que le Fils de l'Homme est au ciel et qu'il n'y est pas, que le Verbe est mortel tandis qu'il demeure immortel, qu'il est visible et invisible à la fois¹⁵⁸. La parole humaine reste ici suspendue entre l'abstrait et le concret. Nul doute que les textes apparemment contradictoires ne constituaient aucunement une difficulté pour Augustin lui-même. Il avait trop nettement formulé le principe *distinguenda est forma servi — non separanda et in aliam personam constituenda*¹⁵⁹. Ce principe lui suffisait à résoudre ces problèmes. Mais son esprit était trop peu systématique pour épargner un tas d'ennuis à l'esprit moderne. Les protestants surtout lui ont fait le reproche de n'avoir pas su dépasser une communication des idiomes purement verbale¹⁶⁰. Les textes dont ces derniers se réclament, cadrent néanmoins très bien avec l'ensemble de sa doctrine. Bien sûr, il fait la remarque qu'il y a des gens moins érudits qui ne savent pas distinguer par rapport à quoi quelque chose a été dit dans l'Écriture, et qui veulent appliquer à la nature divine ce qui a été dit de la nature humaine¹⁶¹. Mais conclure

consequens, ut, quod in deo est, ita sit ubique sicut deus ». *In Io. Ev.* tr. 30, 1 (ML 35, 1632) : « Corpus enim Domini in quo resurrexit, uno loco esse potest... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 2, 8. 12, 8. 31, 9 (ML 35, 1392. 1488. 1640). *En. in ps.* 75, 17 (ML 36, 969).

¹⁵⁸ Lire cette interprétation typique du texte « Quid mihi et tibi est, mulier ? » (*Io.* 2, 4) : *In Io. Ev.* tr. 8, 9 (ML 35, 1455) : « Miraculum ergo exigebat mater ; at ille tanquam non agnoscit viscera humana, operaturus facta divina ; tanquam dicens, Quod de me facit miraculum, non tu genuisti, divinitatem meam non tu genuisti... ». Voyez d'autres exemples dans les passages déjà cités, et dans : *De Trin.* II, 9, 15 (ML 42, 854-855). *Ep.* 137, 3, 12 (ML 33, 520-521. CSEL 44, 111-112).

¹⁵⁹ *S.* 47, 11, 20 (ML 38, 309).

¹⁶⁰ H. REUTER, *Augustinische Studien*. Gotha, 1887, p. 206. O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen-Leipzig, 1901, p. 262.

¹⁶¹ *Ep.* 238, 2, 14 (CSEL 57, 543. ML 33, 1043) : « Homines autem minus intelligentes, quid propter quid dicatur, praecipites volunt habere sententias et scripturis non diligenter scrutatis arripiunt defensionem cuiusque opinionis... ea quippe, quae propter formam servi dicta sunt, volunt transferre ad formam dei... ».

qu'Augustin nie par ce texte ce qu'il a affirmé ailleurs, nécessite encore un grand pas. On oublie alors qu'il s'agit ici de la distinction des natures, qui ne permet pas d'attribuer à la nature divine ce qui est propre à la nature humaine. Les mots « par rapport à quoi » ne pourraient être plus significatifs, et le texte n'a rien à voir avec une négation de la communication des idiomes, car l'emploi de celle-ci se rapporte toujours à la personne.

Pareille conclusion se dégage d'un petit groupe de textes où il est question d'une communication ou transmission des « noms » du Christ. L'apôtre saint Paul a voulu montrer, d'après saint Augustin, l'unité de personne dans le Christ, en utilisant indifféremment le nom divin et le nom humain du Christ. La divinité reçoit le nom de l'humanité et l'humanité celui de la divinité. Cependant, il s'agit toujours du même et unique Christ, le géant qui réunit en sa personne deux natures (*geminæ gigas substantiæ*), qui est en même temps et Fils de l'Homme et Fils de Dieu¹⁶². Il applique ensuite ces formules aux cas concrets : le Fils de l'Homme est descendu du ciel, parce que la personne qui s'appelle et est en réalité Fils de l'Homme, est descendue du ciel. Et

¹⁶² C. *Serm. Ar.* 6, 8 (ML 42, 688-689) : « Hanc unitatem personae Christi Iesu Domini nostri, sic ex natura utraque constantem, divina scilicet atque humana, ut quaelibet earum vocabulum etiam alteri impertiat, et divina humanae, et humana divinae, beatus ostendit Apostolus... Ergo et illa divinitas huius humanitatis nomen accepit... Ergo et ista humanitas illius divinitatis nomen accepit. Apparet tamen idem ipse Christus, geminae gigas substantiæ... secundum quid Filius hominis, secundum quid Filius Dei... ». *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 31, 60 (CSEL 60, 60-61. ML 44, 144) : « Quamvis enim in terra factus sit Filius hominis, divinitatem tamen suam... non indignam censuit nomine Filii hominis, sicut carnem suam dignatus est nomine Filii Dei, ne quasi duo Christi accipiantur, unus Deus et alter homo ; sed unus atque idem Deus et homo... ». *S. B. Cas.* II, 76, 3 (MA 414) : « Utraque enim substantia sua sibi proprietatis nomina impertit, et divina humanae, et humana divinae ; ut et Filius dei dicatur homo, et Filius hominis dicatur deus, utrumque tamen idem ipse Christus ». Un parallèle frappant chez ORIGÈNE, *De Principiis* II, 6, 3 (GCS, éd. Koetschau, p. 143) : « Unde et merito pro eo quod vel tota esset in filio dei vel totum in se caperet filium dei, etiam ipsa cum ea quam assumerat carne dei filius et dei virtus, Christus et dei sapientia appellatur ; et rursus dei filius, 'per quem omnia creata sunt', Iesus Christus et filius hominis nominatur. Nam et filius dei mortuus esse dicitur, pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat ; et filius hominis appellatur, 'qui venturus in dei patris gloria cum sanctis angelis' praedicatur. Et hac de causa per omnem scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur ». On pourrait facilement trouver d'autres exemples d'un certain verbalisme chez saint AUGUSTIN : *In Io. Ev.* tr. 78, 2 (ML 35, 1836) : « Neque enim homo Christus non dicitur Filius Dei, quod etiam sola caro eius in sepulcro meruit appellari ». *C. Iul. o. i.* II, 178 (ML 45, 1219) : « Putas hominem non posse dici solum hominis corpus... ».

inversement, le Fils de Dieu est mort et a été enseveli. Si l'on tient compte du langage concret de saint Augustin, ces textes n'offrent guère de difficultés. Les deux noms se rapportent à un seul et même être, qui est l'Homme-Dieu. A concrètement parler, Dieu est homme et cet homme est Dieu. Que le texte parle uniquement d'une transmission de « noms », ne doit pas nous faire perdre de vue que les actes y sont impliqués indirectement. L'affirmation de l'unité de personne dans les mêmes textes éclipe en majeure partie les imperfections de ces expressions. Avouons toutefois que saint Augustin utilise de manière trop superficielle le principe que le corps, l'âme et le Verbe, même pris à part, peuvent être appelés « Christ » :

« Or, la chair n'est-elle pas le Christ ? Bien sûr, et le corps est le Christ, et l'âme est le Christ, et le Verbe est le Christ ; cependant ces trois ne sont pas trois Christs, mais un seul Christ ¹⁶³ ».

On ne peut échapper à l'impression que se manifeste ici une notion encore rudimentaire de la personnalité. Mais est-ce là une raison pour crier au verbalisme ? A notre avis, c'est rendre trop peu justice à un penseur comme saint Augustin. En regardant de plus près, on remarque qu'il se fonde sur le bon sens commun. L'exemple de saint Pierre « enterré » le montre suffisamment : c'est bien la personne qui est enterrée d'après le langage habituel, bien qu'il ne s'agisse que du corps seul. Et comme nous l'avons vu, ses réflexions sur la notion de personne ne sont pas dénuées de tout intérêt. Cette notion, si peu évoluée qu'elle fût, constitue le fond même de sa doctrine de la communication des idiomes. Personne qui connaisse l'extrême difficulté du sujet, ne s'étonnera que l'Évêque d'Hippone semble parfois friser le verbalisme. N'oublions pas en effet qu'une réalité très complexe est en jeu : l'unité de personne sans confusion des deux natures. Saint Augustin a saisi sans aucun doute ce problème et a respecté les deux éléments du dilemme. Les difficultés que soulèvent les protestants sont pour la plus grande partie inhérentes au mystère ; on ne saurait en faire un reproche spécial à l'Évêque d'Hippone. Si la doctrine catholique de la communication des idiomes ne semble pas logique aux yeux des critiques, c'est

¹⁶³ *In Io. Ev. tr. 47, 12* (ML 35, 1739) : « Non enim caro Christus ? Ita plane, et caro Christus, et anima Christus, et Verbum Christus : nec tamen tria haec tres Christi, sed unus Christus. . . ». Voici encore un exemple de cette faible argumentation : « Sed ex quo consortium carnis et animae hominis nomen accepit, iam et singulum atque separatum, utrumlibet eorum nomen hominis tenuit ». (*Ib.* ML 35, 1740).

que le mystère divin se joue parfois de la logique humaine. A notre avis, saint Augustin savait mieux maintenir le mystère du Christ que ses critiques.

B. L'évaluation de la nature humaine du Christ en rapport avec la nature divine

Etant donné que saint Augustin met si fortement l'accent sur la distinction des deux natures, on s'attendrait peut-être à une élaboration approfondie des relations entre les actes divins et les actes humains. Pourtant, il n'en est rien. Lorsque l'Evêque d'Hippone vient à parler des actes intellectuels et humains, connaître et vouloir, il a presque toujours recours à la communication des idiomes, qui pour lui est plutôt réalité que théorie. Il considère de préférence la totalité de la personne du Christ et semble oublier le plus souvent la distinction des natures, d'ailleurs si adroitement appliquée en d'autres endroits. Certes, on trouve des ébauches précieuses qui reflètent un progrès sur ses contemporains et qui seront reprises par la postérité. Nous nous trouvons ici devant cette constatation étrange : une forte accentuation à la fois de la distinction des natures et de la communication des idiomes. Nous croyons qu'on peut même constater une légère évolution chez saint Augustin en ce sens qu'au fil des années, la communication des idiomes prend le dessus sur la distinction des natures. Quelle en est la raison ? Saint Augustin reculerait-il prudemment et intentionnellement devant les difficultés du sujet ? Ou ne voit-il dans le Christ que l'Etre unique qui agit : la personne entière du Christ, le Dieu-Homme ? De sorte que les actes du Christ seraient proprement des actes du Verbe, et que la nature humaine y participerait, mais sans y prendre une part indépendante ?

La pensée de l'Evêque d'Hippone n'est pas assez systématique pour résoudre de façon absolue ces points d'interrogation. L'empreinte de la christologie antique plane sur sa pensée et la rend très ardue à caractériser. Est-il, par exemple, permis de parler d'une « christologie du Logos » comme le fait O. Scheel ? Cette assertion pourrait être vraie en sa généralité parce que le Logos occupe vraiment une place prépondérante dans la christologie de saint Augustin. Mais ce serait faire tort au Docteur africain de ne pas nuancer cette assertion. Une christologie du Logos aboutit facilement à un effacement ou volatilisation de l'humain devant le divin, comme l'on constate chez plusieurs Pères

antérieurs à saint Augustin. Ce n'est pas le cas chez lui. Son attention se porte déjà beaucoup plus sur la grandeur et le rôle de la nature humaine du Christ. Il est vrai qu'il y a encore bon nombre de textes qui minimisent le côté humain du Christ, mais il importe de tenir compte de la part de la rhétorique.

Quant aux rapports entre la nature humaine et la nature divine : la doctrine grecque de la nature humaine comme instrument, comme *ὄργανον* du Verbe-Dieu, se trouve-t-elle chez notre Docteur ? Avouons tout de suite que le terme « instrument » fait défaut. Ce fait indique déjà que chez lui l'instrumentalité de la nature humaine n'occupe plus la grande place que lui octroyaient les grecs. L'idée pourtant n'est pas tout à fait absente, quoiqu'elle ne soit ébauchée que très sporadiquement¹⁶⁴. Selon saint Augustin, les actes de la nature humaine sont tout à fait sous la domination du Verbe. La nature humaine n'agit pas indépendamment de la volonté du Verbe. Si l'Homme-Dieu est triste, ignore, etc., c'est que le Verbe le veut, le permet. L'expression *voluntate dispensationis* que nous lisons encore dans les premiers écrits de saint Augustin¹⁶⁵, disparaîtra de plus en plus pour être remplacée plus tard par *ex potestate*. Cet *ex potestate* latin s'apparente à l'*οἰκονομικῶς* grec. Ce thème qui joue un rôle si important dans la christologie ancienne, se retrouve intégralement chez saint Augustin. Le Verbe agit dans et par la nature humaine. La chair ou le corps du Christ opère donc des choses divines, comme les miracles, le dernier jugement¹⁶⁶. Les

¹⁶⁴ Nous admettons donc volontiers qu'il ne peut être question d'une idée maîtresse de saint Augustin. Nous avons néanmoins l'impression que l'on exagère en opposant sa pensée à celle des autres Pères. Cf. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*. Paderborn, 1931, p. 280 : « In einem bewußten Gegensatz zu Augustinus schreibt er (= Thomas) dem Fleische Christi eine lebenspendende Kraft zu, weil es ein Werkzeug der Gottheit ist ». Les assertions de ΤΗ. ΤΣΗΡΙΚΕ, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*. Freiburg i. Br., 1940, pp. 78-82, sont déjà plus nuancées.

¹⁶⁵ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 4 (ML 40, 95-96).

¹⁶⁶ *En. in ps.* 56, 16 (ML 36, 672) : « Per carnem suam Dominus duo genera factorum operatus est, miracula et passiones : miracula desuper fuerunt, passiones de inferiore fuerunt. Illa enim quae fecit miracula, divina erant ; sed per corpus fecit, per carnem fecit. Caro ergo divina operans, psalterium est : caro humana patiens, cithara est ». *Ep.* 232, 6 (ML 33, 1029. CSEL 57, 515) : « ... nisi Verbum illud... personam suam in homine agere atque ostendere dignaretur... ». *De Trin.* I, 13, 29 (ML 42, 841) : « Ille quippe in forma Dei aequalis Patri, ex quo se exinanivit, formam servi accipiens, in ipsa forma servi et agit, et patitur, et accipit... ». *En. in ps.* 16, 8 (ML 36, 146) : « 'Custodi me, Domine, ut pupillam oculi' : quae apparet perparva et exigua ; per eam tamen dirigitur acies luminis

mains du Christ possédaient une puissance divine pour accomplir le miracle de la multiplication des pains¹⁶⁷. Aussi, notre sanctification est-elle opérée par la nature humaine du Christ. Nous devons être sanctifiés par le corps sanctifié du Christ. Sa sainte chair a dorénavant une force sanctificatrice qui découle en dernier ressort du Verbe¹⁶⁸. Saint Augustin spécifie davantage : la *virtus immortalis* du Verbe invisible agit dans les actes humains extérieurs, bien que ces actes conservent leur caractère propre¹⁶⁹. Les actes humains du Christ sont ainsi une certaine extériorisation de la divinité intérieure, et ils reçoivent d'elle une force qui dépasse leur propre nature. Il n'est donc pas permis de dire que la chair du Christ ne sert à rien. Voici un texte qui est caractéristique pour l'Evêque africain :

« Si c'est par la chair que le Christ nous a été d'un si grand profit, comment la chair ne servirait-elle à rien ? C'est bien par la chair que l'Esprit a opéré notre salut. La chair était le vase ; considérez ce qu'elle contenait, non ce qu'elle était... Si la chair des apôtres nous a été utile, la chair du Seigneur aurait-elle pu ne servir à rien ? Comment donc le son d'une parole arrive-t-il jusqu'à nous si ce n'est par la voix de la chair ? Et tout ce qui a été écrit ou noté, d'où cela nous vient-il ? Tous ces actes sont de la chair, mais de la chair en tant qu'instrument sous l'impulsion de l'esprit¹⁷⁰ ».

quo lux et tenebrae diiudicantur, sicut per Christi humanitatem divinitas iudicii discernens inter iustos et peccatores ».

¹⁶⁷ *In Io. Ev.* tr. 24, 1 (ML 35, 1593) : « Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes. Potestas enim erat in manibus Christi... ».

¹⁶⁸ *En. in ps.* 15, 10 (ML 36, 145) : « Neque dabis sanctum tuum videre corruptionem' : neque sanctificatum corpus, per quod et alii sanctificandi sunt, corrumpi patieris ». *En. 2 in ps.* 88, 9 (ML 37, 1137) : « Etenim de illo populo virgo Maria, de virgine Maria caro Christi ; et caro illa non peccatrix, sed peccatorum mundatrix... ». *De Civ. Dei* X, 24 (ML 41, 301. CSEL 40, 1, 486) : « Non ergo caro per se ipsam mundat, sed per Verbum a quo suscepta est... ». Nous ne croyons pas qu'un texte tel que ce dernier exclut nécessairement l'instrumentalité de la chair du Christ. Voir encore : *C. Iul.* II, 4, 9 (ML 44, 679).

¹⁶⁹ *En. in ps.* 117, 6 (ML 37, 1497) : « 'Et in nomine Domini ultus sum eos' : quia illic ipse pius populus, quod est corpus Christi, persecutores sensit, de quorum genere caro illa suscepta et suspensa est, et pro quo factum est quidquid ab illa interiore divinitate per exteriorem carnem virtute immortalis mortaliter factum est ».

¹⁷⁰ *In Io. Ev.* tr. 27, 5 (ML 35, 1617) : « Si per carnem nobis multum profuit Christus, quomodo caro nihil prodest ? Sed per carnem Spiritus aliquid pro salute nostra egit. Caro vas fuit ; quod habebat attende, non quod erat... Si caro Apostolorum nobis profuit, caro Domini potuit nihil prodesse ? Unde enim ad nos sonus verbi, nisi per vocem carnis ? unde stilus, unde conscriptio ? Ista omnia opera carnis sunt, sed agitante spiritu tanquam organum suum ». Quant au mot « organum », cf. *En. in ps.* 56, 16 (ML 36, 672).

Nous retrouvons ici encore les traces de la doctrine de la chair comme instrument du Verbe. Mais ce n'en est déjà plus qu'un écho, car le mot *organum* a probablement la signification d'instrument de musique. En tout cas, il ressort clairement de ces passages que la chair du Christ et les actes humains sont intimement liés au Verbe et à son opération.

En d'autres points, la pensée de saint Augustin dénote un certain progrès. Ainsi, il avait une idée trop nette de l'unité de la personne du Christ, pour que le problème de l'adoration de la chair du Verbe-Incarné l'embarrassât encore. Nous ne rencontrons même plus chez lui aucun vestige de la fameuse controverse grecque. Quelques textes nous permettent de conclure qu'il considérait l'adoration de la chair du Christ comme chose généralement admise. Il reprend presque littéralement un texte de saint Ambroise à ce sujet¹⁷¹. Même des êtres aussi élevés que les anges, adorent au ciel la chair du Christ¹⁷². Relevons enfin un passage curieux où l'Evêque d'Hippone désavoue l'essai « de certains » pour atténuer le reniement du Christ-Homme par l'apôtre Pierre. Pierre aurait eu raison de renier l'homme dans le Christ, celui-ci étant Dieu ! Tout porte à croire qu'il s'agit ici du texte de saint Ambroise : *Et bene negavit hominem, quem sciebat Deum*¹⁷³. Mais saint Augustin répond décidément : « Comme si celui qui nie l'Homme-Christ, ne nie pas le Christ !¹⁷⁴ ».

Augustin caractérise à plusieurs reprises l'évangéliste saint Jean comme l'exemple éminent de la contemplation de la divinité du Christ, à l'encontre des Synoptiques qui considèrent plutôt l'humanité du

¹⁷¹ *En. in ps.* 98, 9 (ML 37, 1264) : « Fluctuans converto me ad Christum, quia ipsum quaero hic ; et invenio quomodo sine impietate adoretur terra, sine impietate adoretur scabellum pedum eius. Suscepit enim de terra terram ; quia caro de terra est, et de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit ; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit : inventus est quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando ». Cf. Saint AMBROISE, *De Spiritu S.* III, 11, 79 (ML 16, 794-795) : « Itaque per scabellum terra intelligitur : per terram autem caro Christi, quam hodieque in mysteriis adoramus, et quam apostoli in Domino Iesu, ut supra diximus, adorarunt ; neque enim divisus est Christus, sed unus... ».

¹⁷² *S.* 225, 2, 2 (ML 38, 1096) : « Non parvum opus, magnum opus sunt angeli : carnem Christi sedentem ad dexteram Patris adorant angeli ». Cf. pourtant : *In Io. Ev.* tr. 23, 13 (ML 35, 1591) : « Honoratur enim homo Christus, sed non sicut Pater Deus. Quare ? Quia secundum hoc dixit : 'Pater maior me est' ».

¹⁷³ *Exp. Ev. s. Luc.* X, 82 (CSEL 32, 4, 486).

¹⁷⁴ *In Io. Ev.* tr. 66, 2 (ML 35, 1810-1811) : « Quasi vero qui hominem Christum negat, non Christum negat... Quidquid ergo eius negavit, ipsum negavit, Christum negavit, Dominum Deum suum negavit ».

Christ. Cette prédilection ne l'empêchait cependant pas de porter une grande attention au côté humain du Christ-historique. Il se demande même une fois s'il n'a pas trop négligé de considérer la divinité du Christ ¹⁷⁵.

C. L'union hypostatique et la mort du Christ

Saint Augustin a-t-il enseigné la séparation du corps et du Verbe dans la mort du Christ ? R. Favre, voulant confirmer les témoignages réunis par J. Lebon en faveur de cette opinion, a cru pouvoir classer l'Evêque d'Hippone parmi les partisans de cette thèse ¹⁷⁶. Disons tout de suite que l'on ne trouve nulle part dans l'œuvre de saint Augustin, un exposé explicite de ce problème. Nous ne disposons que d'indications fournies incidemment par les textes. L'interprétation nous est donc laissée et elle n'est pas des plus faciles. Il est préférable, nous semble-t-il, d'examiner les textes de près et de signaler les arguments pour et contre.

a) Il y a en premier lieu la terminologie : *deserere, relinquere, deponere, exuere carnem*, qui semble favorable à la croyance d'un délaissement du corps par le Verbe. Mais ici, les textes n'ont pas tous la même valeur. Voici ceux qui sont les plus expressifs et les plus clairs.

Voulant établir contre le manichéen Fauste que maints passages de l'Ancien Testament préfigurent le Christ, Augustin en vient à parler de l'histoire du prophète Elisée. Alors que les fils du prophète coupaient du bois, le fer de l'une des cognées tomba dans l'eau du ruisseau. Elisée coupa un morceau de bois, le jeta à l'eau et le fer nagea (2 Reg. 6, 4-7). L'Evêque d'Hippone y voit une image de la mort du Christ. Parce que le Christ coupa les Juifs comme des arbres qui ne portent pas de fruits, ceux-ci le mirent à mort. Dans la mort, il quitta son corps et descendit aux enfers. Son corps fut placé en haut dans le sépulcre, mais lorsque l'esprit rejoignit le corps comme le fer

¹⁷⁵ *En. 1 in ps.* 58, 10 (ML 36, 698).

¹⁷⁶ R. FAVRE, *Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum*. — Revue d'Histoire Ecclésiastique 33 (1937), pp. 687-724. J. LEBON, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*. — Revue d'Histoire Ecclésiastique 23 (1927), pp. 5-43. 209-241. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*. — Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949), pp. 1-53. 184-203. Si le *Sermon Denis* 5 était authentique, nos hésitations n'auraient aucune raison. Quant à l'authenticité de celui-ci, voir : T. VAN BAVEL, *Le sermon Denis V doit-il être attribué à saint Augustin?* — Augustiniana 2 (1952), pp. 19-25.

de la hache le manche, il ressuscita ¹⁷⁷. Ce texte laisse clairement entendre que le Christ a abandonné son corps. Notons toutefois que le Christ, et non le Verbe, est le sujet de la phrase et qu'il n'est pas dit qu'il est ressuscité du fait que le Verbe s'est uni de nouveau au corps, mais bien du fait que l'esprit y retourna. Le texte n'est donc pas si explicite qu'il semblerait à première vue, et il ne peut pas passer pour preuve absolue. Il y a deux passages importants, laissés hors de considération par les auteurs qui voulurent imputer à saint Augustin la séparation entre le Verbe et le corps. On lit dans la *Lettre 164* que nous devons croire que le Christ est mort, a été enseveli et est ressuscité. On doit encore tenir pour vérité de foi que Jésus-Christ est descendu aux enfers et a repris « le corps qu'il avait abandonné sur la croix, et qui avait été mis au tombeau ¹⁷⁸ ». Le texte le plus net est sans doute celui-ci : « Il a quitté son corps sur la croix, lorsqu'il l'a voulu, et il s'en est allé... ¹⁷⁹ ». Nous avons donc des attestations explicites de l'abandon du corps par le Christ. Mais est-il légitime de conclure de ces passages à une séparation du Verbe tel quel et du corps ? Nous croyons que les textes mêmes imposent une certaine circonspection. Nulle part, en effet, le Verbe n'est présenté comme sujet de la phrase, mais toujours le Christ. En comparant les expressions de saint Augustin avec celles d'autres auteurs, cette différence saute immédiatement aux yeux. Saint Hilaire, par exemple, déclarait expressément : « Le cri vers Dieu était bien la voix du corps ayant constaté la séparation du Verbe-Dieu qui le quitta ¹⁸⁰ ». Saint Ambroise n'était pas moins explicite : « L'homme qui allait mourir par la séparation de la divinité, poussa un cri ¹⁸¹ ». Et Léporius dans son interprétation de la plainte du Christ sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous aban-

¹⁷⁷ *C. Faust.* XII, 35 (ML 42, 272. CSEL 25, 362) : « Ita cum impios Iudaeos per corpus operata praesentia Christi tanquam infructuosas arbores caederet... ab eis interveniente passione, corpus ipsum deseruit, in inferni profunda descendens, quo in sepultura desuper posito, tanquam ad manubrium suum spiritu redeunte surrexit ».

¹⁷⁸ *Ep.* 164, 5, 14 (ML 33, 715. CSEL 44, 534).

¹⁷⁹ *In Io. Ev.* tr. 43, 9 (ML 35, 1709) : « In ipsa cruce quando voluit, corpus dimisit, et abscessit... ».

¹⁸⁰ *Comm. in Matth.* 33, 6 (ML 9, 1074-1075) : « Clamor vero ad Deum, corporis vox est, recedentis a se Verbi Dei contestata dissidium ». Nous n'osons pas affirmer que saint Hilaire a toujours tenu cette opinion.

¹⁸¹ *Exp. Ev. s. Luc.* X, 127 (CSEL 32, 4, 503) : « Clamavit homo divinitatis separatione moriturus ». Cf. *De Incarn.* 5, 37 (ML 16, 828) : « Quia secundum carnem relictus est, qui secundum divinitatem nec deseri potuit, nec relinqui ». Cf. *Expl. ps.* 118, 3, 8 (CSEL 62, 45).

lorsqu'une personne humaine meurt, l'âme ne meurt pas pour cela. Certes, le Christ est mort, mais seulement selon le corps. Les mots *sola caro mortua et sepulta* se rapportent directement à cette distinction, primitive si l'on veut, mais très efficace contre les ariens. Jamais saint Augustin n'aurait pu dire que la divinité mourut et qu'elle se trouva dans le sépulcre !

Mais d'autres difficultés encore, surgissent si l'on veut interpréter *caro sola* dans le sens d'une séparation entre le Verbe et le corps. Il y a d'abord le fait qu'une fois aussi saint Augustin parle de *anima sola*, alors qu'il ne pense nullement à une séparation du Verbe et de l'âme, comme nous avons vu¹⁸⁹. L'affirmation dans ces mêmes textes de l'ubiquité du Verbe-Dieu nous pose une nouvelle difficulté : l'Homme Jésus-Christ n'est pas au ciel le jour de sa mort ; mais dans l'enfer selon l'âme, dans le sépulcre selon la chair ; et comme Dieu, il est toujours partout¹⁹⁰. Un dernier obstacle enfin : la révivification de la chair est toujours décrite comme un retour de l'âme ou de l'esprit au corps, jamais comme un retour du Verbe. La chair reprend l'âme, mais en vertu du pouvoir du Verbe. Ces derniers mots semblent insinuer qu'il y a encore eu une relation entre le Verbe et le corps, même dans la mort. Cependant, le caractère de cette relation demeure obscur¹⁹¹.

¹⁸⁹ *In Io. Ev. tr. 78, 2-3* (ML 35, 1836) : « Et quid eius nisi caro sepulta est sine anima ? . . . Quis non est derelictus in inferno ? Christus Iesus, sed *in anima sola*. Quis resurrecturus triduo iacuit in sepulcro ? Christus Iesus, sed in carne sola ». Cf. *S. 214, 7* (ML 38, 1069) : « . . . *ad totum* refertur quod *in sola anima* tristis fuit usque ad mortem . . . ».

¹⁹⁰ *Ep. 187, 3, 7* (ML 33, 834. CSEL 57, 87) : « Homo quippe Christus illo die secundum carnem in sepulcro, secundum animam in inferno futurus erat : Deus vero idem ipse Christus ubique semper est ». *S. Morin 11, 13* (MA 634) : « Si ergo ipso die secundum animam apud inferos futurus erat, secundum carnem in sepulchro futurus erat, quomodo dixit : 'Hodie mecum eris in paradiso' ? . . . Ubi ergo non est sapientia dei ? ». *De Gen. ad litt. XII, 34, 66* (ML 34, 483. CSEL 28, 1, 431) : « . . . non enim alicubi non est Christus, cum ipse sit Sapientia Dei . . . ». Cf. *In Io. Ev. tr. 78, 1. 111, 2* (ML 35, 1835. 1927). *Ep. 164, 3, 8* (ML 33, 712. CSEL 44, 528).

¹⁹¹ *In Io. Ev. tr. 47, 10* (ML 35, 1738) : « Sine dubio caro ipsius exspiravit animam : ad tempus exiguum anima deseruit carnem, sed redeunte anima resurrecturam ». *Ep. 164, 7, 20* (ML 33, 717. CSEL 44, 539) : « Ipsa (= caro) enim revixit anima redeunte, quia ipsa erat mortua, anima recedente. 'Mortificatus' ergo 'carne' dictus est, quia secundum solam carnem mortuus est ; vivificatus autem spiritu, quia illo spiritu operante, in quo ad quos volebat veniebat et praedicabat, etiam ipsa caro vivificata surrexit . . . ». *De Civ. Dei XVII, 18, 2* (ML 41, 553. CSEL 40, 2, 255) : « Quis in ea spe diceret requiescisse carnem suam, ut non derelicta anima sua in inferno, sed cito ad eam redeunte revivisceret, ne corrumpere-tur, sicut cadavera corrumpi solent, nisi qui die tertio surrexit ? ». *In Io. Ev.*

c) Un troisième argument nous est fourni par la doctrine de l'âme intermédiaire. Si Dieu ne peut s'unir à un corps que par l'intermédiaire d'une âme, il y aura, dans le cas d'une séparation du corps et de l'âme, nécessairement une séparation du corps et du Verbe. Mais cet argument n'a de valeur rigoureuse que s'il repose sur la nécessité métaphysique d'une âme intermédiaire, c'est-à-dire dans la supposition qu'il était impossible à Dieu de s'unir directement à un être corporel. Or, nous avons déjà établi plus haut qu'il est plus que probable que saint Augustin n'a point partagé cette opinion sous pareille forme ¹⁹².

d) Enfin, un dernier argument : l'Evêque d'Hippone a signé le *Libellus Emendationis* du moine gaulois Léporius. Dans ce *Libellus* il est question, en des termes indiscutables, de la séparation du corps et du Verbe pendant la mort. Voilà un fait bien embarrassant. D'un côté, saint Augustin prêta son autorité à cet écrit ; de l'autre côté, lui-même n'a nulle part interprété de cette façon le texte : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » (*Matth.* 27, 46) ¹⁹³. Chaque solution doit être conjecturale. Etait-il d'accord avec l'exégèse de Léporius ? A-t-il cédé à l'autorité de saint Hilaire ou de saint Ambroise de qui Léporius s'était sans doute inspiré ? A-t-il pu se taire devant une opinion qui n'était pas la sienne, mais qui ne lui paraissait pas nécessairement hétérodoxe ? S'il le fallait, on pourrait illustrer cette dernière conjecture par d'autres exemples de l'extrême bienveillance d'Augustin envers les opinions d'autres penseurs chrétiens.

Voilà donc les données sur lesquelles nous devons nous baser pour répondre au problème posé : saint Augustin a-t-il enseigné la séparation du corps et du Verbe dans la mort du Christ ? Quelle conclusion en tirer ? Il ressort tout d'abord de notre recherche qu'il n'a certainement

tr. 47, 11-13 (ML 35, 1739-1740) : « Carni hoc tribue : caro ponit animam suam, et caro iterum sumit eam ; non tamen sua potestate caro, sed potestate inhabitantis carnem . . . Ita cum caro animam posuit, Christus animam posuit ; et cum caro, ut resurgeret, animam sumpsit, Christus animam sumpsit. Nec tamen potestate carnis hoc factum est ; sed eius qui et animam et carnem, ubi haec adimplerentur, assumpsit ».

¹⁹² Voir p. 34.

¹⁹³ Le texte le plus marquant est sans doute le suivant : *En. in ps.* 37, 27 (ML 36, 411) : « Non illum dimisit Deus . . . Pater et Filius et Spiritus sanctus unus Deus ». Mais nous ne voulons pas le considérer comme argument décisif, parce qu'on ne peut prouver strictement qu'il s'agit de l'union hypostatique. L'hypothèse selon laquelle saint Augustin aurait rédigé ce *Libellus* pour Léporius est abandonnée aujourd'hui : cf. A. TRAPÉ, *Un caso de Nestorianismo Prenestoriano en Occidente, resuelto por S. Agustín.* — La Ciudad de Dios 59 (1943), pp. 45-67. E. AMANN, *Léporius.* — Dictionnaire de Théologie Catholique, IX, c. 436.

pas enseigné une absence de la divinité du Christ dans un sens qui serait contraire à l'omniprésence. Cela non seulement irait à l'encontre de ses idées, mais serait aussi inconciliable avec les textes eux-mêmes. Un texte naïf sans aucune nuance comme celui de Léporius, ne pourrait être de la plume de l'Évêque d'Hippone. Mais comment donc le Verbe est-il présent ? Voici le point énigmatique. Ailleurs, Augustin a fait distinction entre l'ubiquité du Christ comme Verbe et la présence spéciale dans sa nature humaine ; nous dirions, entre l'omniprésence et l'union hypostatique. Ici, il ne l'a pas fait. A-t-il estimé que cette présence spéciale a cessé dans la mort du Christ ? Possible, mais impossible de le prouver strictement par les textes. Tout porte à croire que ce problème n'a pas spécialement inquiété son esprit, peut-être à cause de sa conception encore rudimentaire de la personnalité. La simple affirmation que saint Augustin aurait accepté tacitement cette opinion comme quelque chose qui va de soi, nous semble peu vraisemblable. Il savait bien que les ariens préconisaient une séparation entre la divinité et la chair du Christ dans la mort ¹⁹⁴. Aussi sa réserve envers l'exégèse de *Matth.* 27, 46 donnée par ses devanciers et bien connue de lui, est-elle par trop évidente. Il ne l'a jamais reprise pour son propre compte ; et une comparaison avec les textes de ceux-ci nous oblige à apporter des nuances sensibles à la simple assertion que saint Augustin a partagé cette opinion ancienne.

¹⁹⁴ Dans *C. Serm. Ar.* 7, 9 (ML 42, 689) Augustin cite textuellement un écrivain arien : « ... in morte ipsius non fuit passio et defectio dealitatis ipsius, sed separatio carnis ipsius ».

CHAPITRE III

L'humanité du Christ représente la nature humaine, mais n'est pas égale en tout point à celle-ci

§ 1. L'inclusion de l'humanité entière dans la nature humaine du Christ

Il paraît peut-être étrange de consacrer un paragraphe entier à des thèmes généralement qualifiés de thèmes grecs. Mais il y a lieu de se rappeler que ces thèmes, après avoir été introduits dans le monde occidental par saint Hilaire, saint Ambroise et la traduction des œuvres de saint Irénée, étaient devenus bien communs des latins. A quelques exceptions près, on n'a pas assez attiré l'attention sur la présence de ces points chez saint Augustin¹. La raison en est sans doute que l'Evêque d'Hippone supposa ceux-ci assez connus pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en traiter longuement. Une autre raison pour laquelle on n'a pas accordé l'attention due à ces thèmes, est qu'ils ont subi chez lui une certaine évolution, c'est-à-dire qu'ils font simplement partie d'une doctrine plus évoluée. La lutte donatiste notamment

¹ Parmi les études antérieures, il faut mentionner spécialement J. VETTER, *Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*. Mainz, 1929. Les critiques ont jugé que son opinion était trop unilatérale. Toutefois, des études récentes font ressortir à nouveau ces points de la doctrine augustinienne : TH. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*. Freiburg i. Br., 1940, pp. 78-82. E. BRAEM, *Augustinus' leer over de heiligmakende genade*. — *Augustiniana* 1 (1951), pp. 77-90. A. MÜLLER, *Ecclesia – Maria, die Einheit Marias und der Kirche*. Freiburg i. d. Schw., 1951, pp. 178-205. Voir également FR. HOFMANN, *Der Kirchengriff des heiligen Augustinus*. München, 1933, pp. 136-163. E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*. Bruxelles-Paris, 1951 (3^e éd.), t. II, pp. 35-138. Ces deux derniers auteurs pourtant, n'accroissent pas assez l'aspect physique de la pensée de saint Augustin. Pour ce qui regarde les autres Pères, la littérature moderne est trop abondante pour être citée ici. Qu'il nous soit permis de renvoyer à une notice bibliographique de J. LECUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*. — *La Maison Dieu* 27 (1951), p. 19, n. 37.

l'obligea à mettre d'autres aspects à l'avant-plan. De plus, sa doctrine de la rédemption est incontestablement plus nuancée déjà que celle des Pères grecs. Ainsi s'explique comment d'autres points de vue ont pu supplanter plus ou moins celui de l'Incarnation comme principe de rédemption, et comment on a pu oublier des éléments primordiaux qui sont vraiment à la base de tous les développements ultérieurs de la christologie de saint Augustin. Sans reconstituer ces aspects, on risquerait de mal interpréter sa doctrine. Les mettant en pleine lumière, beaucoup de points difficiles seront éclairés et beaucoup d'éléments isolés rentreront dans un ensemble bien cohérent. Il sort de notre cadre de traiter toute la doctrine de la rédemption ; nous nous limitons donc aux rapports entre l'Incarnation et la rédemption.

A. L'Incarnation comme échange entre Dieu et l'humanité

Saint Augustin n'a pas envisagé l'Incarnation comme événement d'ordre purement individuel. Naturellement, la nature humaine du Christ était bien une nature individuelle, exceptée même des conditions communes à tous les êtres humains. Mais elle ne trouve son sens plénier que dans le fait qu'elle est assumée pour le salut de l'humanité entière. Vu qu'elle est empruntée et appartient à notre nature, elle représente en quelque sorte toute la nature humaine. Le genre humain entier était entraîné par la chute du premier homme ; nous avons tous péché en lui et chaque être humain en porte les conséquences. Un seul a péché et tous sont déchus, voilà un dogme catholique pas facile à expliquer. Comment avons-nous tous péché en Adam, alors que nous n'existions pas encore ? L'explication de saint Augustin revient à ceci : toute la nature humaine était en Adam. Et il entend cela physiquement ; elle y était en germe, en nature séminale². L'Incarnation, orientée totalement vers la réparation de la nature déchue, s'oppose à la chute du premier homme. La susception d'une nature humaine par le Verbe avait donc une signification pour toute la nature humaine. Par une seule nature s'opérait le salut de la nature humaine entière. Comme

² *De Civ. Dei* XIII, 14 (ML 41, 386. CSEL 40, 1, 632) : « Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus... Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus ; sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur... ». *C. Iul. o. i.* IV, 104 (ML 45, 1401) : « ... naturamque in se vitiauit (= Adam), mutavit, obnoxiauit humanam ; excepto uno homine, qui ex ipso quidem semine, non tamen seminali ratione procreatus est... ». Cf. *C. Iul. o. i.* VI, 22 (ML 45, 1554).

Adam avait été à l'origine du genre humain déchu, le Christ, et plus spécialement sa nature humaine, a été à l'origine du genre humain renoué. Par l'Incarnation, c'est-à-dire par le fait que le Verbe a uni une nature humaine à sa divinité, il nous a rendu la possibilité de nous unir à Dieu. L'unité entre Adam et nous, et celle qui existe entre le Christ et nous sont un grand mystère de foi. Et l'Évêque d'Hippone cite saint Jean Chrysostome qui disait qu'il est difficile de croire que quelqu'un soit condamné pour la faute d'un autre, ce qui ne paraît pas très raisonnable mais s'est cependant passé pour nous à cause d'Adam. Il est bien plus facile, parce que plus conforme à la raison, d'admettre que l'on puisse être sauvé par un autre, comme cela s'est accompli dans le Christ³. Dès lors, Augustin peut décrire l'Incarnation comme un échange et un commerce entre Dieu et les hommes. L'humanité offre une nature humaine au Verbe et le Verbe nous fait participer à la divinité. Le thème de cette participation mutuelle revient sans cesse sous sa plume : ... *factus est particeps mortalitatis nostrae, ut nos participes faceret divinitatis suae*⁴. Par cette participation, un

³ *C. Iul.* I, 7, 33 (ML 44, 664) : « Dicit, non valde videri habere rationem, ut alius pro alio damnetur, et tamen factum esse per Adam : unde magis persuadet esse credendum, quod decentius et rationabilius apparet, salvari alium pro alio ; quod impletur in Christo ». *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 28, 55 (ML 44, 141. CSEL 60, 54) : « Una est quippe caro peccati, in qua omnes ad damnationem nascuntur ; et una est caro in similitudine carnis peccati, per quam omnes a damnatione liberantur ». *S.* 294, 15, 15 (ML 38, 1344-1345) : « ... in illo (= Adam) peccare. Quia secundum propaginem carnis in illo eramus omnes, antequam nati essemus, tanquam in parente... Quare Christus quaeritur, nisi quia in Adam damnata est generatio, in Christo quaeritur regeneratio ? ». Cf. *Ep.* 187, 6, 20 (ML 33, 839-840. CSEL 57, 99). Pour saint Augustin, la nature humaine du Christ est le principe de toute grâce : voir *Ep.* 137, 3, 9 (ML 33, 519. CSEL 44, 108), et ci-dessus, p. 38.

⁴ *De Civ. Dei* XXI, 16 (ML 41, 730. CSEL 40, 2, 547). *De Cons. Ev.* II, 3, 6 (ML 34, 1073. CSEL 43, 86) : « ... quem missum dicit ad suscipiendam carnem ex illo genere, quo et nos secundum naturam nostram sumus, ut illo participante mortalitatem nostram per dilectionem, nos efficeret participes divinitatis suae per adoptionem ». *En. in ps.* 52, 6 (ML 36, 616) : « Hoc enim facit Deus, ex filiis hominum filios Dei : quia ex Filio Dei fecit filium hominis ». *En. in ps.* 121, 5 (ML 37, 1622) : « Ut autem efficiaris tu particeps in idipsum, factus est ipse prior particeps tui ; et Verbum caro factum est, ut caro participet Verbum ». Cf. *De Cons. Ev.* IV, 10, 20 (ML 34, 1228. CSEL 43, 417). *En. in ps.* 66, 9. *En. 2 in ps.* 70, 10. 102, 22. *En. 16 in ps.* 118, 6. 146, 11 (ML 36, 811. 899. 37, 1333. 1546. 1906). *Ep.* 140, 4, 10 (ML 33, 541-542. CSEL 44, 161-162). *De Trin.* IV, 2, 4. XIII, 10, 13 (ML 42, 889. 1024). *S. Caillau* II, 19, 8. *S. Mai* 22, 1 (MA 271. 314). etc. Cette idée était courante ; voir par exemple saint HILAIRE, *De Trin.* I, 13 (ML 10, 35). *Comm. in Matth.* 4, 12 (ML 9, 935) ; saint AMBROISE, *De Fide* III, 11, 84. V, 14, 179 (ML 16, 607. 684) ; AMBROSIASTER, *In Ep. ad Cor.* II, 8, 9 (ML 17, 309) ; saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 38, 13 (MG 36, 326. CSEL 46, 101).

réel échange a eu lieu dans l'Incarnation entre l'humanité et Dieu ⁵. Mais quel échange ! Nous avons donné une chair mortelle au Verbe, afin qu'il puisse souffrir et mourir pour nous, afin que sa nature humaine soit notre offrande sans tâche. Il a reçu de nous la chair, et c'est dans cette chair qu'il s'est fait victime et est devenu notre sacrifice. En retour, nous avons reçu de lui sa vie. Il a reçu de nous l'existence humaine et toutes ses misères. En lui, nous avons été libérés de l'esclavage du péché et élevés à la vie divine, parce que sa nature humaine est *primitiae nostrae* ⁶.

Pour bien comprendre ces textes, il faut savoir que saint Augustin considère la nature humaine du Christ comme représentante de toute la nature humaine. En elle, la rédemption de l'humanité entière s'est déjà accomplie en principe, à cause de son élévation par la divinité au moment de l'Incarnation. Tout en demeurant lui-même immuable, le Verbe prit notre nature, dans laquelle il nous assumait tous. En ce moment déjà, nous étions changés en mieux et nous perdions ce qui faisait que nous étions pécheurs et mortels ⁷. Cette conception a sa base dans l'unité de la nature du Christ et de toute la nature humaine. On pourrait vraiment parler d'une unité ontologique du Christ et de nous chez saint Augustin.

⁵ *S. Guelf.* 3, 1 (MA 453) : « ... participes sui postea facturus, quorum esset prior particeps factus. Nam nec unde viveremus nos habebamus de nostro, nec unde moreretur ille de suo. Mirum proinde nobiscum egit mutua participatione commercium : nostrum erat, unde mortuus est ; illius erit, unde vivamus ». *S.* 130, 2 (ML 38, 726) : « ... etiam Christus in ista mercatura dedit et accepit. Sed quid accepit ? Quod hic abundat, nasci, laborare et mori. Et quid dedit ? Renasci, resurgere et in aeternum regnare. O bone Mercator, eme nos ». Cf. *En.* 2, s. 1, in *ps.* 30, 3. *En. in ps.* 148, 8 (ML 36, 230-231. 37, 1942). *S.* 80, 5. 121, 5. 124, 4. 127, 6, 9 (ML 38, 496. 680. 688. 710). *S. Morin* 17, 7 (MA 664).

⁶ *En. in ps.* 129, 7 (ML 37, 1701) : « Quid accepit a te Dominus ? Carnem... Sed ut acciperet abs te aliquid, Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Accepit abs te, quod offerret pro te ; quomodo accipit sacerdos a te, quod pro te offerat, quando vis placare Deum pro peccatis tuis... Accepit enim a nobis carnem ; in ipsa carne victima factus est, holocaustum factus est, sacrificium factus est. In passione sacrificium factus est ; in resurrectione innovavit illud quod occisus est, et tanquam primitias tuas dedit Deo, et ait tibi : Consecrata sunt iam omnia tua, quando tales primitiae de te datae sunt Deo... ».

⁷ *De Civ. Dei* XXI, 15 (ML 41, 729. CSEL 40, 2, 545) : « Manens quippe ille immutabilis, naturam nostram, in qua nos susciperet, suscepit a nobis ; et tenax divinitatis suae, nostrae infirmitatis particeps factus est ; ut nos in melius commutati, quod peccatores mortalesque sumus, eius immortalis et iusti participatione amittamus, et quod in natura nostra bonum fecit, impletum summo bono in eius naturae bonitate servemus ». Cf. *Ib.* X, 24 (ML 41, 301) : « ... (Porphyrus) noluit intelligere Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur ».

Le résumé suivant des textes ne va-t-il pas nous en donner la preuve ? En raison de la susception d'une nature humaine par le Verbe, nous sommes dans le Christ. Il est devenu homme, un avec nous, et par conséquent nous sommes en lui ⁸. Sa nature humaine est notre nature : son âme et sa chair sont notre âme et notre chair. Nos corps sont membres du Christ, parce qu'il a pris un corps. Nos âmes sont membres du Christ, parce qu'il a assumé une âme humaine ⁹. Ainsi, nous sommes en lui selon la chair, c'est-à-dire selon son humanité, non selon sa divinité ¹⁰. Dans l'Incarnation il s'est revêtu de nous, il nous a transformés en lui ¹¹. Il n'y a qu'un seul Christ, puisque nous appartenons à l'humanité du Christ ¹². Comment cela s'est-il fait ? Parce que le Christ est devenu notre Tête en prenant notre chair ! Mais à quel titre la chair du Christ peut-elle revendiquer la qualité d'être notre Tête ? Parce que cette chair n'est pas à assimiler à n'importe quelle chair, car c'est une chair qui est à l'origine de notre régénération.

⁸ S. Morin 17, 7 (MA 663) : « Ecce Christus dominus, sicut dixi, Verbum anima et caro : ibi deus, ibi et tu ; et unus Christus. Unde ibi tu ? Quo merito, quo libero arbitrio suscepit dominus humanam naturam, indutum est Verbum humana natura ? ». S. 293, 7 (ML 38, 1332) : « . . . Deus liberator, homo mediator ; ut per illum ad illum, non per alium, nec non ad illum ; sed *per id quod in illo nos sumus*, ad illum per quem facti sumus ». In *Io. Ev.* tr. 21, 9 (ML 35, 1569) : « Quomodo ergo factus est prope, ut esset quod nos, et nos in illo ? 'Verbum caro factum est, et habitavit in nobis' ».

⁹ S. 161, 1, 1 (ML 38, 878) : « Corpora ergo nostra membra Christi esse dixit ; quoniam Christus caput nostrum est, eo quod homo factus est propter nos . . . Si ergo Dominus noster Iesus Christus tantummodo animam humanam susciperet ; membra eius non essent nisi animae nostrae ; quia vero et corpus suscepit, per quod etiam caput est nobis, qui ex anima et corpore constamus ; profecto illius membra sunt et corpora nostra ».

¹⁰ S. 91, 7, 8 (ML 38, 571) : « Nam ut noveritis, quia unus homo est sponsus et sponsa, secundum carnem Christi, non secundum divinitatem . . . sed ut essemus cum illo unum in illo, caput nostrum esse voluit, accipiendo carnem ex nobis . . . ».

¹¹ *En.* 2, s. 1, in *ps.* 30, 3 (ML 36, 230-231) : « Verumtamen quia dignatus est assumere formam servi, et *in ea nos vestire se* ; qui non est dedignatus *assumere nos in se*, non est dedignatus *transfigurare nos in se*, et loqui verbis nostris, ut et nos loqueremur verbis ipsius. Haec enim mira commutatio facta est, et divina sunt peracta commercia, mutatio rerum celebrata in hoc mundo a negotiatore coelesti : venit accipere contumelias, dare honores ; venit haurire dolorem, dare salutem ; venit subire mortem, dare vitam ».

¹² S. 144, 4, 5 (ML 38, 790) : « Unus autem nobiscum factus est, quia 'semitipsum exinanivit, formam servi accipiens' ; unus nobiscum factus est, secundum semen Abrahae, in quo benedicentur omnes gentes . . . Et quia et nos ad id pertinemus quod est Christus, nobis simul incorporatis et illi capiti cohaerentibus, unus est Christus . . . ».

B. L'Incarnation comme épousailles du Christ et de l'Eglise

On aura remarqué qu'une transition du plan physique au plan mystique s'annonce déjà dans les derniers textes cités ci-dessus. Nous entendons par unité « physique » — terme équivoque, il est vrai, mais nous n'avons pu en trouver de meilleur — : l'inclusion de notre nature dans l'humanité du Christ au point de vue naturel, ayant pour base l'identité essentielle de nature. L'aspect mystique au contraire suppose une action surnaturelle : la régénération, et par celle-ci notre adhésion au Christ par la charité. Chez saint Augustin, il y a une fusion des deux aspects. Certes, l'on peut constater une certaine évolution de sa pensée. D'abord, la simple affirmation que le Christ devait prendre la même nature que celle qui devait être libérée. Si le corps et l'âme n'avaient pas été assumés, ils n'auraient pas été libérés. Ici l'accent est encore tout à fait physique. La lecture approfondie de saint Paul aux environs de 393¹³ et la lutte donatiste mettent plus en évidence l'accent mystique. Peut-être est-il justifié de dire que l'accent mystique prédomine chez l'Evêque d'Hippone. Mais que l'on ne s'y méprenne pas ! Les deux aspects ne sont jamais séparés. Les textes où l'Incarnation est désignée comme origine du Corps Mystique, le prouvent. En fait, nombreux sont les textes où les épousailles du Verbe avec la chair humaine et celles du Verbe avec l'Eglise sont étroitement marquées.

De quelle nature ce rapport est-il ? Augustin lui-même n'a pas trouvé nécessaire de préciser sa pensée. Il nous semble qu'il faut l'interpréter comme suit. L'union physique du Verbe et de la nature humaine, produite dans l'Incarnation, paraît être à l'origine de l'union mystique entre le Verbe et l'Eglise. Et l'Incarnation est le principe de l'union du Verbe et de l'Eglise, parce que le Verbe a épousé dans sa chair tout le genre humain, dont est constitué l'Eglise. Par l'Incarnation, il a donc épousé en principe l'Eglise. En d'autres mots, l'Incarnation a créé la possibilité de notre union mystique au Christ ; elle est le fondement en raison duquel nous pouvons devenir son Corps. C'est dans un même sens, croyons-nous, qu'il faut expliquer la naissance ou la formation de l'Eglise sortie du flanc transpercé du Christ sur la croix. Loin d'être en contradiction avec l'idée de l'Incarnation comme origine de l'Eglise, elle en est plutôt le prolongement. Dans l'Incarnation le Christ s'unit à l'Eglise en principe ; mais la formation de l'Eglise

¹³ *Exp. q. Prop. ex Ep. ad Rom.* 56 (ML 35, 2077). *Exp. Ep. ad Gal.* 28. 30 (ML 35, 2125. 2127).

ne sera achevée que sur la croix. Les termes employés dans les deux cas *ecclesia coniuncta – ecclesia formata* vont aussi dans cette direction. Du reste, l'inclusion purement physique de notre nature dans la nature du Christ n'aurait pas suffi à l'idée de rédemption chez Augustin. Nous ne participerons de fait à la rédemption qu'en nous incorporant à l'union du Corps Mystique qui est l'Eglise ! Il s'agit donc de deux aspects qui s'unissent dans la doctrine du Docteur africain. Et c'est sans aucune explication qu'il fait la transition de l'union hypostatique à l'union entre le Christ et l'Eglise ¹⁴.

Sa pensée prend plus de relief encore en d'autres textes. Le Christ est la Tête de l'Eglise en raison de sa nature humaine, ou comme Augustin le dit lui-même : la chair du Christ est la Tête de l'Eglise ¹⁵. La vigne, dont nous sommes les sarments, c'est sa nature humaine ¹⁶. Le Verbe est même devenu *particeps noster* par la chair afin d'être notre Tête ¹⁷. Le Verbe et l'humanité se sont épousés et unis dans le sein de

¹⁴ *C. Faust.* XXII, 40 (ML 42, 425. CSEL 25, 633) : « Quod ergo Ecclesia, cuius uxor sit occultatur alienigenis, cuius autem soror non tacetur, haec interim causa facile occurrit, quia occultum et difficile ad intelligendum est, quomodo anima humana Verbo Dei copuletur, sive misceatur, sive quid melius et aptius dici potest, cum sit illud Deus, ista creatura. Secundum hoc enim sponsus et sponsa, vel vir et uxor, Christus et Ecclesia dicuntur ». Il n'est pas évident qu'il s'agit ici de l'union hypostatique, mais le contexte et surtout la terminologie semblent bien l'insinuer.

¹⁵ *En. in ps.* 120, 12 (ML 37, 1615) : « ... per carnem Christi praedicatur Ecclesia, quia ipsa caro Christi caput Ecclesiae est ». *In Ep. Io.* 2, 2 (ML 35, 1990) : « Omnis enim Ecclesia sponsa Christi est, cuius principium et primitiae caro Christi est : ibi iuncta est sponsa sponso in carne ». Cf. *De Ag. Chr.* 20, 22 (ML 40, 301. CSEL 41, 122). *En. in ps.* 39, 5 (ML 36, 436). L'assertion, si souvent répétée, que le Christ est Médiateur en tant qu'homme, se rallie à la même suite d'idées. Augustin veut dire par là que le Christ occupe une place d'intermédiaire grâce à l'élévation de sa nature humaine dans l'Incarnation. Cf. *S.* 47, 12, 21 (ML 38, 310) : « Inde et mediator Dei et hominum ; quia Deus cum Patre, quia homo cum hominibus. Non mediator homo praeter deitatem ; non mediator Deus praeter humanitatem. Ecce mediator : divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix ; sed inter divinitatem solam et humanitatem solam, mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi ».

¹⁶ *In Io. Ev.* tr. 80, 1 (ML 35, 1839) : « Unius quippe naturae sunt vitis et palmites : propter quod cum esset Deus, cuius naturae non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cuius et nos homines palmites esse possemus ». Cf. Saint HILAIRE, *Tr. in ps.* 51, 16 (CSEL 22, 108-109) : « ... naturam in se universae carnis adsumpsit, per quam effectus vera vitis genus in se universae propaginis tenet ».

¹⁷ *C. Faust.* XII, 8 (ML 42, 258. CSEL 25, 337) : « Quia cum sit Deus apud Patrem, per quem facti sumus, factus est per carnem particeps nostri, ut illius capitis corpus esse possemus ». *De Cat. Rud.* 19, 33 (ML 40, 335) : « ... homo propter nos factus est, ut totius Ecclesiae tanquam totius corporis caput esset ». Cf. *De Gest. Pel.* 14, 32 (ML 44, 340. CSEL 42, 88). *En. in ps.* 148, 8 (ML 37, 1942). Cf.

la Vierge ; ils sont dorénavant deux dans une chair. Cette chair du Christ inclut en quelque sorte l'Eglise ; le Christ et l'Eglise sont donc aussi deux dans une chair. Dans les épousailles du Verbe et de la nature humaine par l'Incarnation, le Verbe a épousé l'Eglise :

« 'Et semblable à un époux, il sort de son lit nuptial' : il a, en effet, pris la chair humaine comme épouse. Son lit nuptial était le sein de la Vierge. Là, il s'est uni l'Eglise, afin qu'il soit accompli ce qui a été prédit : 'Et ils seront deux dans une seule chair' ¹⁸ ».

Saint Augustin n'hésite même pas à appliquer la terminologie de l'union hypostatique à l'union du Christ et de son Corps Mystique ; il parle de *unus homo, idem ipse, unus et idem, una persona* ¹⁹.

PACIEN, *S. de Baptismo* 6 (ML 13, 1091-1092) : « Novissimis temporibus animam utique cum carne accepit Christus ex Maria... Et hae sunt nuptiae Domini, uni carni coniunctae, ut secundum illud magnum sacramentum fierent duo in carne una, Christus et Ecclesia ». OPTAT DE MILÈVE, *S. in Natale infantum qui pro domino occisi sunt* 1 (G. Morin, Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbyitano 4096. Accedunt S. S. Optati Milevitani... Turici, 1918, p. 170) : « Nascitur enim dominus Iesus Christus, homo deo mixtus, qui ecclesiam in semetipso deo misceret... ».

¹⁸ *S. Den.* 12, 2 (MA 52) : « 'Et ipse tamquam sponsus processit de thalamo suo' : accepit enim coniugem, humanam carnem. Thalamus eius erat uterus virginalis : illic sibi coniunxit ecclesiam, ut impleretur quod ante praedictum est, 'Et erunt duo in carne una' ». De nombreux textes expriment ces idées : *En. in ps.* 3, 9 (ML 36, 77) : « 'Tu autem, Domine, susceptor meus es' : in Christo utique ; nam in illo homine et Ecclesia suscepta est a Verbo, quod caro factum est... ». *En. in ps.* 44, 3 (ML 36, 495) : « Coniunctio nuptialis, Verbum et caro : huius coniunctionis thalamus, virginis uterus. Etenim caro ipsa Verbo est coniuncta : unde etiam dicitur, 'Iam non duo, sed una caro'. Assumpta est Ecclesia ex genere humano, ut caput esset Ecclesiae ipsa caro Verbo coniuncta, et caeteri credentes membra essent illius capitis ». *Quaest. Ev.* I, 31 (ML 35, 1329) : « Quod Dominus dixit : 'Simile est regnum coelorum homini regi, qui fecit nuptias filio suo', nuptias dixit Verbum incarnatum, quia in ipso homine suscepto Ecclesia Deo copulata est ». *In Io. Ev. tr.* 8, 4 (ML 35, 1452) : « Dominus autem securus moriens, dedit sanguinem suum pro ea (= Ecclesia) quam resurgens haberet, quam sibi iam coniunxerat in utero Virginis. Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana ; et utrumque unus Filius Dei, et idem filius hominis : ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus eius, inde processit... ». Cf. *S.* 191, 2, 3, 264, 4 (ML 38, 1010, 1215). *In Ep. Io.* 1, 2 (ML 35, 1979). *Ep.* 140, 32, 76 (ML 33, 572, CSEL 44, 225). *De Civ. Dei* XVII, 20, 2 (ML 41, 555, CSEL 40, 2, 260).

¹⁹ *S.* 45, 5 (ML 38, 266). *En. I in ps.* 101, 2 (ML 37, 1295). *S. Mai* 98, 3 (MA 349. = *S.* 263, 3, ML 38, 1211). *En.* 2, s. 1, *in ps.* 30, 4 (ML 36, 232). *En. in ps.* 61, 4 (ML 36, 730). *De Doctr. Chr.* III, 31, 44 (ML 34, 82). Saint Augustin précise encore sa pensée : *S.* 341, 9, 11 (ML 39, 1499) : « Etenim caput et corpus unus est Christus : non quia sine corpore non est integer, sed quia et nobiscum integer esse dignatus est, qui et sine nobis semper est integer, non solum in eo quod Verbum est unigenitus Filii aequalis Patri, sed et in ipso homine quem suscepit, et cum quo simul Deus et homo est ».

Tandis que cette doctrine ne présente aucune difficulté à saint Augustin, elle fait surgir devant nous un grand problème. Sans aucun doute, l'unité de la nature humaine du Christ et de la nature humaine en général en est le point de départ. Mais d'où provient cette idée, du Platonisme ou du Christianisme ? Notons d'abord que c'était une idée très accessible aux hommes du quatrième siècle, où le Néoplatonisme venait à la rescousse des textes bibliques. Un exemple frappant : Marius Victorin. Celui-ci s'inspire sans réserve du Néoplatonisme : le Logos est l'universel de tous les universaux et il a assumé une chair et une âme universelles ²⁰. Chez saint Augustin au contraire, on ne trouve aucun texte de caractère néoplatonicien si prononcé. Il n'est cependant pas exclu que ce courant philosophique n'ait exercé ici une influence latente ²¹. Mais à défaut de textes prouvant une dépendance directe, il faut supposer que les témoignages de l'Écriture Sainte et de la Tradition chrétienne lui suffirent. Il fait avant tout appel à leur autorité, même quand Julien d'Éclane, ce rationaliste d'avant la lettre, l'accuse d'être « traducianiste ». C'est un fait assez connu qu'Augustin argumente toujours de l'origine séminale pour démontrer l'inclusion de tous les hommes dans Adam. Mais pour ce qui regarde l'inclusion de toute la nature humaine dans le Christ, il se contente de la simple affirmation de l'identité essentielle entre la nature humaine du Christ et la nôtre ²².

²⁰ *Adv. Arium* III, 3 (ML 8, 1101) : « Assumptus ergo homo totus, et assumptus, et liberatus est ; in isto enim omnia universalia fuerunt, universalis caro, anima universalis, et in crucem sublata atque purgata sunt per salutem Deum λόγος, universalium omnium universalem... ». Mais on ne peut pas déterminer à coup sûr le rôle que joue le Néoplatonisme chez les Pères les plus importants. Saint HILAIRE, *De Trin.* II, 24 (ML 10, 66) : « ... in eo universi generis humani corpus existeret... ». Saint AMBROISE atténue et précise déjà de pareilles expressions : *De Fide* IV, 10, 134 (ML 16, 643) : « ... societatem nobiscum vitae spiritalis in Filio esse profiteor per humanae unitatem naturae... ». Cf. GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Tract. Origenis de libris ss. script.* 5. 9 (éd. Batiffol-Wilmart, pp. 49. 99).

²¹ J. BEUMER, *De eenheid der menschen met Christus in de theologie van den H. Hilarius van Poitiers*. — *Bijdragen der Nederlandsche Jezuiten* 5 (1942), pp. 151-167, pensait que saint AUGUSTIN dans son *Ep.* 14, 4 s'est posé explicitement la question, comment toute l'humanité était incluse dans celle du Christ. Mais il s'agit là en réalité d'une autre question, à savoir celle du problème néoplatonicien : comment les hommes individuels sont dans le Verbe comme Idée Exemple de tout ce qui a été fait. L'assertion du même auteur que, chez saint Augustin, l'idée d'unité physique des hommes et du Christ est reléguée au second plan, n'est vraie que dans un certain sens, comme nous l'avons indiqué.

²² *Ep.* 238, 5, 28 (ML 33, 1049. CSEL 57, 555) : « Et poterat dicere secundum formam servi, Ego et ipsi unum sumus, aut, unum simus ; nec tamen hoc dixit, quia unam substantiam Patris et suam, et unam illorum volebat ostendere ».

Une autre question se pose : avons-nous ici affaire à un réalisme ou à un symbolisme ? Dans le fond, c'est plus qu'une belle phrase qui lui offre des solutions faciles ! Il importe de reconnaître qu'il serait aussi faux de mettre tous les textes sous le signe du symbolisme que de les mettre tous sous celui du réalisme. En général, il est plus juste de parler de réalisme — même exagéré parfois ! — que de symbolisme. Mais, comme l'on verra, discerner entre ces deux dans un cas concret, n'est pas chose facile. Il y aura toujours tel ou tel texte qui nous déroutera. Bien que le retour actuel à la doctrine du Corps Mystique nous facilite beaucoup la compréhension des pensées de saint Augustin, celles-ci gardent tout de même un aspect déconcertant pour nous. Disons le franchement : sa conception était sans doute plus réaliste sur le plan surnaturel que la nôtre. On ne doit qu'étudier quelques applications de ce principe faites par lui. Ainsi quant à la passion et la mort du Christ, il affirme que la chair suspendue sur la croix était notre chair. La passion du Christ était par conséquent en même temps notre passion :

« ... tout ce qu'il a souffert, nous l'avons souffert également en lui ²³ ».

La chair pure du Christ était l'offrande de toute l'humanité. En vérité, quelque chose de nous a été crucifié et est mort en lui, à savoir notre vieil homme. La chair qui était attachée à la croix, était en effet la figure de notre péché, parce qu'elle portait les suites de notre péché, mais pas toutes, pour nous délivrer de ce corps de péché ²⁴. Le Verbe

En. in ps. 85, 1 (ML 37, 1084) : « ... unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus ». *En. in ps.* 142, 3 (ML 37, 1847) : « Sed ait aliquis : Si Christus semen Abrahae, numquid et nos ? Mementote quia semen Abrahae Christus ; ac per hoc si et nos semen Abrahae, ergo et nos Christus... Christus et Ecclesia, duo in carne una. Refer ad distantiam maiestatis duo. Duo plane. Non enim et nos Verbum... Venitur ad carnem, et ibi Christus et ille et nos ». *De Trin.* XIII, 18, 23 (ML 42, 1032) : « Nec interfuit carnis concupiscentia... ut illud quod nascebatur ex propagine primi hominis, tantummodo generis, non etiam criminis originem duceret ». *En. I in ps.* 101, 4 (ML 37, 1296) : « ... Adam, unde carnem Christus accepit. Ergo in Adam Christus, et Adam in Christo ». *En. in ps.* 138, 2 (ML 37, 1785) : « 'Igitur iam non sunt duo, sed una caro'. *Una caro, quia de nostra mortalitate carnem suscepit...* ».

²³ *En. in ps.* 62, 2 (ML 36, 749) : « ... quidquid passus est, in illo et nos passus sumus ».

²⁴ *Exp. Ep. ad Gal.* 22 (ML 35, 2120) : « ... quid autem pendit in ligno, nisi peccatum veteris hominis, quod Dominus pro nobis in ipsa carnis mortalitate suscepit ? Unde nec erubuit nec timuit Apostolus dicere, peccatum eum fecisse pro nobis ... Non enim et vetus homo noster simul crucifigeretur, sicut idem apostolus alibi dicit, nisi in illa morte Domini peccati nostri figura penderet, ut evacuaretur corpus peccati... ».

a donc pris notre chair mortelle, afin que la peine du péché d'Adam soit abolie et que notre chair ne soit pas mortelle à jamais²⁵. C'est ainsi que le Christ nous a tous guéris et élevés dans sa chair, comme le Bon Samaritain qui a soigné les blessures de l'homme (= Adam), tombé aux mains des voleurs, et qui l'a mis sur sa propre monture. La monture du Christ, moyen de notre élévation, n'est autre que sa propre chair²⁶. Semblable suite d'idées, plus explicite encore, se rencontre au sujet de la résurrection du Christ. Le Christ est ressuscité ; nous l'avons été en lui, car notre nature nous précède en lui. La raison en est toujours que la chair du Christ est la chair du genre humain, reçue de la Vierge qui elle aussi est sortie d'Adam²⁷. Entraîné par la réalité de notre inclusion dans l'humanité du Christ, Augustin se laisse même une fois induire en une manière de parler trop dualiste. Nos âmes, y déclare-t-il, seront ressuscitées par le Christ-Dieu, et nos corps par le Christ-Homme²⁸. Mais sa pensée ne s'arrête point à la mort et à la résurrection. Progressant sur le même plan, il étend ce principe à l'entière condition humaine du Christ. Le Christ a pris toutes nos infirmités, l'hérédité d'Adam : nos indigences, notre fatigue, notre labeur, notre peur, notre tristesse sont en lui²⁹. Si le Christ prie, c'est

²⁵ *Conf.* IV, 12, 19 (ML 32, 701. CSEL 33, 79).

²⁶ *En. in ps.* 125, 15 (ML 37, 1666-1667) : « Iam ergo Adam descendit, et incidit in latrones : omnes enim nos Adam sumus... Transiit Samaritanus quidam, id est Dominus noster Iesus Christus... Transiens Samaritanus non nos contempsit : curavit nos, levavit in iumentum, in carne sua... ». *En. in ps.* 121, 5 (ML 37, 1622) : « Retine carnem Christi, in quam levabaris aegrotus, et a vulneribus latronum semivivus relictus, ut ad stabulum perducereris, et ibi sanareris ».

²⁷ *En. 2 in ps.* 70, 10 (ML 36, 899) : « Factus ille quod tu, filius hominis, ut nos efficeremur filii Dei. Caro factus : unde caro ? Ex Maria virgine. Unde Maria virgo ? Ex Adam. Ergo ex illo primo captivo ; et caro in Christo de massa captivitatis... Ergo in illo primo resurreximus ; quia et Christus cum resurrexit, nos resurreximus... Ergo *natura tua in illo* praecessit te ; et quod sumptum est ex te, ascendit ante te : ibi ergo et tu ascendisti. Ascendit ergo ille prior, et in illo nos ; quia caro illa de genere humano ». *En. in ps.* 9, 14 (ML 36, 123) : « Exaltatur enim homo in illo non solum quem gestat, quod caput Ecclesiae est, sed etiam quisquis nostrum est in caeteris membris... ». *En. in ps.* 100, 3 (ML 37, 1284-1285) : « ... quia et ipse in te laborat, in te sitit, in te esurit et tribulatur. Ille in te adhuc moritur, et tu in illo iam resurrexisti ». Cf. *De Trin.* IV, 18, 24 (ML 42, 904). *En. in ps.* 64, 5 (ML 36, 776).

²⁸ *In Io. Ev.* tr. 23, 6 (ML 35, 1585) : « Factus est ergo homo qui erat Deus... Ibi habes aliquid propter infirmitatem tuam, ibi habes aliud propter perfectionem tuam. Erigat te Christus per id quod homo est, ducat te per id quod Deus homo est, perducatur te ad id quod Deus est. Et tota praedicatio dispensatioque per Christum haec est... ut resurgant animae, resurgant et corpora... Per quid ergo anima, nisi per Deum Christum ? Per quid corpus, nisi per hominem Christum ? ».

²⁹ *S. Mai* 87, 3 (MA 330).

nous qui prions en lui³⁰. Le précepte qu'il reçoit du Père, c'est nous qui le recevons en lui³¹. Sa tentation est la nôtre³². De même, lorsque le Christ est triste face à la mort, c'est nous qui sommes tristes en lui. Nous aurons encore à revenir sur ces textes. Ils posent d'une manière très nette le problème : symbolisme ou réalisme. Concluons pour le moment, que l'on ne saurait *a priori* exclure tout réalisme de ces textes !

§ 2. La nature humaine du Christ n'est pas égale en tout à la nôtre

A. La ressemblance de la chair de péché

Saint Augustin était fortement imbu de l'idée d'unité du Christ et des hommes. Mais l'identité de la nature humaine du Christ et de la nôtre a ses limites. Le Christ-Homme occupe en effet une place exceptionnelle parmi les hommes. Pour exprimer cela en peu de mots : le Christ était dans la ressemblance de la chair de péché. Quelle est la portée exacte de ces mots pauliniens : *Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* (Rom. 8, 3) ? L'Evêque d'Hippone prend garde d'éviter tout ce qui pourrait le faire soupçonner de docétisme ; le mot « ressemblance » ne porte nullement atteinte à la réalité de la chair du Christ. Sa chair est une vraie chair, mais pas une chair de péché. Il ne s'agit donc point d'une ressemblance de la chair, mais d'une ressemblance de la chair de péché³³. Qu'entend Augustin par la chair de péché ?

³⁰ *En. in ps.* 56, 5 (ML 36, 664) : « Christus in passione dicit, 'Miserere mei, Deus'. Deo Deus dicit, 'Miserere mei'. Qui cum Patre miseretur tui, in te clamat, 'Miserere mei'. Etenim quod de illo clamat, 'Miserere mei', tuum est : a te hoc accepit, propter te liberandum carne indutus est. Caro ipsa clamat... ». Cf. *En. in ps.* 85, 1 (ML 37, 1082).

³¹ *De Gen. c. Man.* II, 25, 38 (ML 34, 216) : « Nam praeceptum quod accepit, nos accepimus in illo, quia unusquisque christianus non incongrue sustinet personam Christi... ».

³² *En. in ps.* 60, 3 (ML 36, 724) : « Prorsus Christus tentabatur a diabolo. In Christo enim tu tentabaris, quia Christus de te sibi habebat carnem, de se tibi salutem... Si in illo nos tentati sumus, in illo nos diabolum superamus ». On retrouve ces applications chez tous les écrivains latins.

³³ S. 361, 17, 17 (ML 39, 1609) : « Mortalitas de peccato venit in omnes homines : in Domino autem de misericordia erat, et tamen vera erat ; quia talis caro vera erat, et vere mortalis erat, similitudinem habens carnis peccati, non similitudinem carnis, sed similitudinem carnis peccati : vera enim caro, sed non peccati caro ». *C. Iul. o. i.* VI, 33 (ML 45, 1587) : « Nec nos enim eam a naturae atque substantiae

C'est la chair dominée par le péché originel, la chair qui porte en elle-même les racines du péché, de sorte que, pour parler concrètement, l'on ne peut désormais plus faire abstraction du péché dans cette chair. Depuis la chute d'Adam, le péché règne dans la chair humaine ; à cause du père du genre humain, la chair de l'humanité entière est devenue une chair de péché. Il y a pourtant une exception : le Christ, qui seul est exempt de tout péché. Le Christ-Homme n'est donc pas en tout point égal à nous ; il ne porte que la ressemblance de la chair du péché³⁴. Ici toute la doctrine augustinienne du péché originel entre en ligne de compte.

Puisque la notion du péché originel et celle de l'origine de l'homme sont des notions intimement liées, il importe de connaître d'abord l'attitude de notre Docteur vis-à-vis du problème de l'origine de l'homme. Or, cette question a toujours été une difficulté insurmontable pour lui. L'âme humaine vient-elle d'Adam par transmission, ou est-elle directement créée par Dieu ? Est-ce la chair ou l'âme qui transmet le péché originel ? Saint Augustin n'a jamais su trouver de solution définitive. Par conséquent, la même hésitation pèse sur sa doctrine de l'origine du Christ en tant qu'homme. Il se voit obligé d'accepter que le rapport entre Adam et les autres hommes est réel. Donc le rapport entre le Christ en tant qu'homme et Adam l'est également. Le Fils de

carnis nostrae, sed a vitii communionem distinguimus. Caro est enim nostra peccati : propter quod illa dicta est, non similitudo carnis, quia vera caro est ; sed similitudo carnis peccati. . . ». L'Evêque d'Hippone cite ici saint HILAIRE ; cf. *Fragmenta minora*, E. (CSEL 65, 234). Voir encore : S. 27, 2, 2 (ML 38, 179). *Ep.* 164, 7, 19 (ML 33, 717. CSEL 44, 538-539). *C. Iul. o. i.* II, 225 (ML 45, 1242). Les manichéens trouvaient dans *Rom.* 8, 3 un prétexte pour leur docétisme : *C. Faust.* XXVI, 8 (ML 42, 484. CSEL 25, 736).

³⁴ *C. Iul. o. i.* IV, 60 (ML 45, 1375) : « Immaniter, Iuliane, blasphemias, coaequans carnem Christi caeterorum hominum carni ; nec videns illum venisse non in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati, quod nullo modo verum esset, nisi caeterorum esset caro peccati ». *C. Faust.* XVI, 15 (ML 42, 325. CSEL 25, 456-457) : « Dissimilis homini Christus, quia Deus ; . . . et similis homini Christus, quia homo. . . Dissimilis peccatori Christus, quia semper sanctus : et similis peccatori Christus, quia Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati. . . Homini ex coitu nato dissimilis Christus, in quantum ex virgine natus est : sed homini nato similis Christus, in quantum et ipse ex femina natus est . . . Homini propter peccatum suum mortuo dissimilis Christus, in quantum sine peccato et propria potestate mortuus est : sed rursus homini mortuo similis Christus, in quantum et ipse vera morte corporis mortuus est ». Lire le beau parallèle entre Elisée, mettant son corps sur le corps inanimé de l'enfant, et notre Seigneur, s'adaptant à nous : S. 136, 6 (ML 38, 754). Et : *In Io. Ev.* tr. 41, 5 (ML 35, 1695). *De Nat. et Gr.* 14, 15 (ML 44, 253. CSEL 60, 242). *C. Iul. o. i.* II, 225 (ML 45, 1242).

l'Homme est issu en quelque sorte d'Adam³⁵. Mais saint Augustin ne sait dire si cette descendance a eu lieu selon la chair seule, ou selon la chair et l'âme ensemble. Dans le *De Genesi ad litteram*, il préfère dire que l'âme du Christ ne vient pas d'Adam. Mais il ne tranche pas définitivement la question³⁶. Partout dans ses œuvres, il tient compte des deux possibilités. Sa seule préoccupation est de préserver Jésus-Christ de péché : lui aussi venait d'Adam, mais sans qu'aucune transmission de péché pût avoir lieu. Si donc l'âme du Christ ne vient pas de l'âme d'Adam, il n'y a aucune difficulté, car aucune transmission de péché n'a pu avoir lieu. Si au contraire elle en provient, le Verbe l'a purifiée avant ou au moment de la prendre. Selon l'autre hypothèse, si ce n'est pas l'âme, mais la chair seule qui conserve le péché originel d'Adam, et si ce n'est que la chair qui est cause de la transmission de celui-ci, il faut supposer que le Verbe a créé directement son âme et qu'il ne l'a pas unie à la chair de péché, mais à la ressemblance de la chair de péché³⁷. Qu'on remarque l'intervention de l'idée de purification, qui

³⁵ *In Io. Ev. tr. 4, 10* (ML 35, 1410) : « ... carnem tantum sumpsit de Adam, peccatum non assumpsit ». S. 126, 10, 13 (ML 38, 704) : « Caro illa venerat ex Adam : sed non erat ille Adam ». Saint Augustin fait distinction dans le semen entre « sola substantia corporalis » (le corpuscule visible) et « invisibilis ratio » (le mode d'être qui se propage par l'acte conjugal). Le Christ a seulement emprunté à nous la substance corporelle : *De Gen. ad litt. X, 20, 35* (ML 34, 424. CSEL 28, 1, 323).

³⁶ *De Gen. ad litt. X, 18, 33* (ML 34, 422. CSEL 28, 1, 320) : « Denique si a me quaeratur unde acceperit animam Iesus Christus, mallet quidem hinc audire meliores atque doctiores : sed tamen pro meo captu libentius responderim : unde Adam, quam : de Adam ». *Ib. X, 21, 37* (ML 34, 425. CSEL 28, 1, 325) : « Breviter itaque colligam : si potuit et de anima fieri (quod cum de carne diceremus, forsitan intellectum sit), ita est de traduce anima Christi, ut non secum labem praevaricationis attraxerit, si autem sine isto reatu non posset inde esse, non est inde ».

³⁷ *Ep. 164, 7, 19* (ML 33, 717. CSEL 44, 538) : « Si enim omnium hominum animae ex illa una sunt... aut non est inde anima Christi, quoniam nullum habuit omnino peccatum... aut si et ipsa inde est, eam suscipiendo mundavit, ut sine ullo prorsus peccato... nasceretur. Si autem animae non ex illa una propagantur, et sola ex Adam caro trahit originale peccatum, ita sibi creavit animam Dei Filius, ut caeteris creat, quam non tamen carni peccati miscuit, sed similitudini carnis peccati ». *Ep. 190, 6, 25* (ML 33, 866. CSEL 57, 161) : « ... Mediatoris tamen animam nullum ex Adam traxisse peccatum dubitare fas non est. Si enim nulla propagatur ex altera, ubi omnes tenentur propagata carne peccati : quanto minus credendum est ex propagine peccatricis animam venire potuisse, cuius caro venit ex virgine, non libidine concepta, sed fide, ut esset in similitudine carnis peccati, non in carne peccati ! Si autem peccato primae animae peccatricis ideo caeterae tenentur obnoxiae, quia ex illa sunt propagatae ; profecto illa quam sibi Unigenitus coaptavit, aut peccatum inde non traxit, aut omnino inde non tracta est. Neque enim non potuit animam sibi trahere sine peccato qui solvit nostra peccata ; aut qui novam creavit ei carni quam sine parente fecit ex terra, non potuit novam

montre bien la complexité de la pensée de saint Augustin. On s'étonne en effet : pourquoi encore cette purification ? L'absence de concupiscence ne suffit-elle donc pas pour Augustin ? Il nous semble bien que cette purification ne doit pas être identifiée à l'absence de concupiscence. Il faut garder la nuance de sa pensée. La voie par laquelle le péché affecte la nature humaine, comporte pour lui un double aspect : propagation physique et concupiscence. Abstraction faite de la concupiscence, le seul fait que l'âme et la chair du Christ seraient, par descendance continue, de la même nature que l'âme et la chair d'Adam, nécessite déjà une purification. Mais notons-le bien, cette purification est donnée du fait même de l'union hypostatique, et elle n'a pas été postérieure à celle-ci. Nous tenons d'autant plus à insister, que ce sont là les seuls textes où l'idée d'une purification est surajoutée au motif d'une absence de concupiscence !

D'habitude, c'est l'absence de concupiscence dans la conception du Christ qui est indiqué comme cause de son exemption du péché originel ; car selon saint Augustin, le péché originel est communiqué à la postérité par l'acte conjugal, toujours accompagné de concupiscence. Le Christ n'est pas venu par la voie de la concupiscence et par un acte charnel, mais par le Saint-Esprit et par la foi de la Vierge. C'est là son argument principal pour expliquer pourquoi le Christ n'est pas né dans la chair de péché³⁸. Dans ce sens, il reprend l'interprétation traditionnelle des deux versets de l'Écriture Sainte : *Vermis sum et non homo* (Ps. 21, 7) et *Lapis sine manibus* (Dan. 2, 34). Le Christ est comparé à un ver de terre parce que comme ces animaux, ainsi le croyaient saint Augustin et son époque, il est né en dehors de l'acte de la propagation charnelle³⁹. Il est encore la pierre détachée du roc

creare carni quam sine viro sumpsit ex femina ». *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 24, 38 (ML 44, 174-175. CSEL 60, 111) : « ... nec sumpsit carnem peccati, quamvis de materna carne peccati. Quod enim carnis inde suscepit, id profecto aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit ». Il est curieux qu'en Mariologie saint Augustin n'a pas su profiter de ce concept de préservation du péché originel !

³⁸ S. 69, 3, 4 (ML 38, 442) : « Inde nascimur, sic nascimur, in carne peccati nascimur, quam sola sanat similitudo carnis peccati. Ideo misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati. Inde venit, sed sic non venit. Non enim eum virgo libidine, sed fide concepit ». De même : *De Div. Quaest.* 83, q. 66, 6 (ML 40, 64). *De Lib. Arb.* III, 10, 31 (ML 32, 1286). *De Gen. ad litt.* X, 18, 32 (ML 34, 422. CSEL 28, 1, 320). Et de très nombreux passages.

³⁹ *Ep.* 102, 6, 36 (ML 33, 385. CSEL 34, 2, 576) : « Vermis est propter humilitatem carnis ; fortassis etiam propter virginis partum. Nam hoc animal plerumque de carne, vel de quacumque re terrena, sine ullo concubitu nascitur ». De même : *En. 1 in ps.* 21, 7. *En. 2 in ps.* 21, 7 (ML 36, 168. 174). *Ep.* 140, 8, 21

sans l'intervention d'un acte humain, car il est né sans l'intervention de l'acte conjugal⁴⁰. Ressemblance de la chair de péché signifie donc que le Christ a la même chair que nous après la chute d'Adam, hormis le péché. Sa nature humaine n'est pas celle d'avant le péché originel. C'est une nature avec toutes les faiblesses, conséquences du premier péché, mais sans le péché lui-même. Le Seigneur a voulu prendre sur lui notre châtiment ; il n'a pas pris notre culpabilité⁴¹.

Où se trouve la limite entre châtiment et péché chez notre Docteur ? Cette question est d'une importance primordiale pour l'interprétation de sa christologie. C'est en effet un principe de saint Augustin que l'on ne peut pas attribuer toutes les conséquences du péché originel au Christ. Il y en a qui sont inséparablement apparentées au péché actuel, et celles-ci ne conviennent absolument pas au Saint des saints. Il y en a d'autres qui ne portent pas préjudice à la sainteté du Christ, et celles-ci, il les a acceptées. Le Christ tient ainsi une place intermédiaire, aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre ontologique. Il est descendu vers nous en s'abaissant, en prenant part à notre condition inférieure. Malgré cette participation, le plan où se trouve le Christ, demeure toujours au-dessus du niveau du reste de l'humanité. Jamais, il ne peut y avoir égalité entre les *inferiora* du Christ et les nôtres. Tout ceci est renfermé dans ces termes : ressemblance de la chair de péché⁴².

(ML 33, 546-547. CSEL 44, 171). B. ALTANER, *Augustinus und Origenes*. — Historisches Jahrbuch 70 (1951), pp. 15-41, croit y voir une dépendance directe de la traduction par saint Jérôme de *Hom. 14 in Lucam* d'ORIGÈNE. L'idée se trouve pourtant, quoique moins explicite, mais avec le même sens, chez saint HILAIRE, *De Trin.* XI, 15 (ML 10, 409) et chez GAUDENCE DE BRESCIA, *Tr.* 19, 35 (CSEL 68, 173).

⁴⁰ *En. 1 in ps.* 101, 1 (ML 37, 1294) : « Partus virginis est lapis sine manibus de monte praecisus, ubi nullus hominum operatus est, nulla transfusa concupiscentia, sed sola fide accensa, et Verbi caro concepta ». De même : *In Io. Ev.* tr. 4, 4, 9, 15 (ML 35, 1407. 1465). *S. Den.* 12, 4 (MA 53). Déjà saint IRÉNÉE, *Adv. Haereses* III, 27 (éd. Harvey, II, p. 118) ; et l'AMBROSIASIER, *In Ep. ad Rom.* 9, 33 (ML 17, 142).

⁴¹ *C. Iul.* V, 15, 55 (ML 44, 814-815) : « Assumens tamen ex illa etiam mortalitatis infirmitatem, qualis non erat ante peccatum in carne hominis primi, ut esset ista, quod tunc illa non fuit, similitudo carnis peccati. Ut ergo nobis patiendi praeberet exemplum, non habuit ille mala sua, sed pertulit aliena ; in doloribus pro nobis, non in cupiditatibus fuit ». *S. Guelf.* 31, 1 (MA 558) : « Ut subveniret homini, aliquid assumsit ex genere ; sed non totum assumsit, quod habebat cui succurrit. Venit ergo, et invenit nos iacentes in culpa et poena : suscepit ille solam poenam, et culpam solvit et poenam ». Cf. *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 32, 61 (ML 44, 145. CSEL 60, 62).

⁴² *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 24, 38 (ML 44, 174. CSEL 60, 110) : « Verumtamen ipsa participatio illius in inferiora nostra, ut nostra esset in superiora illius, tenuit

La mort est la première d'entre les suites du péché originel qu'a prises notre Seigneur. Sa chair est dans la ressemblance de notre chair de péché, parce qu'elle est mortelle, tout comme le corps de chaque enfant d'Eve est mortel. Il porte dans son corps notre peine, non par nécessité mais volontairement. Nous, nous sommes mortels à cause de la condition coupable dans laquelle nous sommes nés ; lui, il est mortel de propre volonté. Il y a donc ressemblance quant à l'effet, divergence quant à la cause ⁴³.

La suite des ans est une autre conséquence du premier péché de l'homme. L'insistance de saint Augustin sur la progression en âge du Christ s'explique par le fait que selon lui Adam au paradis n'était pas soumis à la loi de la succession du temps, signe de notre corruptibilité. Le Christ a voulu subir cette loi de son propre choix. Donc encore une ressemblance avec la chair de péché ⁴⁴.

L'expulsion du paradis signifiait aussi la fin de l'harmonie qui régnait dans le corps et l'âme humains. De là, les « faiblesses » auxquelles notre corps et notre âme seront désormais sujets. Le Christ a pris de propre volonté nos indigences corporelles, comme l'allaitement, la faim, la soif, le sommeil, la fatigue. On verra dans la suite que l'on peut même ajouter à cette énumération certaines faiblesses de l'âme, comme la peur, la tristesse, et peut-être encore d'autres ⁴⁵.

quamdam et in carnis nativitate medietatem : ut nos quidem nati essemus in carne peccati, ille autem in similitudine carnis peccati... Sicut autem inferiora eius, quibus ad nos descendit, non omni modo coaequata sunt inferioribus nostris, in quibus nos hic invenit : sic et superiora nostra, quibus ad eum ascendimus, non coaequabuntur superioribus eius... ».

⁴³ *De Div. Quaest.* 83, q. 66, 6 (ML 40, 64) : « Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat ; sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat : mortem autem non meruit Adam nisi peccando ». *C. Faust.* XIV, 5 (ML 42, 297. CSEL 25, 406) : « Non erat ergo illa caro peccati, quia non de traduce mortalitatis in Mariam per masculum venerat : sed tamen quia de peccato est mors, illa autem caro quamvis ex virgine, tamen mortalis fuit ; eo ipso quo mortalis erat, similitudinem habebat carnis peccati. Hoc appellat etiam peccatum... ». Cf. *Exp. q. Prop. ex Ep. ad Rom.* 48 (ML 35, 2072). *Exp. Ep. ad Gal.* 22 (ML 35, 2120). *S.* 155, 7, 7. 233, 3, 4 (ML 38, 844. 1114). *S. Mai* 95, 7 (MA 346).

⁴⁴ *Ep.* 164, 7, 19 (ML 33, 717. CSEL 44, 539) : « Sumpsit enim ex virgine veram quidem carnis substantiam ; non tamen peccati carnem, quia non ex carnali concupiscentia, sive seminatam, sive conceptam ; mortalem sane, ac per aetates mutabilem, tanquam carni peccati sine peccato simillimam ». Cf. *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 37, 68. II, 29, 48 (ML 44, 149. 180. CSEL 60, 68. 119). Voir pour la « stabilitas aetatis » d'Adam : *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 16, 21. II, 21, 35 (ML 44, 120-121. 172. CSEL 60, 21. 106).

⁴⁵ *S.* 152, 8 (ML 38, 823) : « ... sola illius, non caro peccati ; quia non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit : tamen habens similitudinem carnis

Toutes ces ressemblances avec la chair de péché, qui dans la pensée antique ont un rapport intrinsèque avec le péché, ne font pourtant pas tort à la sainteté personnelle. Ce qu'on ne peut affirmer de l'ignorance et de la faiblesse morale qui se trouvent en chaque homme venant en ce monde. L'Evêque d'Hippone refuse donc d'attribuer ignorance et faiblesse d'âme au Christ ⁴⁶. Il entend ici par *ignorantia* une ignorance morale : ne plus savoir distinguer le bien que l'on doit faire. De même cette *infirmetas animi* est une faiblesse morale : cette attirance du mal qui sévit en notre âme et qui rend le mal plus facile à faire que le bien. Pareilles suites du péché originel ne peuvent atteindre aucunement la personne du Christ. Le terme « ressemblance de la chair de péché » cache donc toute une théologie. Que de signification prennent ainsi les mots de l'Apôtre : « Celui qui ne connaissait pas le péché, il l'a fait péché pour nous, pour que nous devenions justice de Dieu en lui » (2 Cor. 5, 21). Saint Augustin aime à rapprocher les deux idées : *similitudo carnis peccati – peccatum eum fecit*. C'est à cause de la ressemblance avec la chair de péché, que le Christ est fait « péché », qu'il est devenu sacrifice pour le péché ⁴⁷. Cette interprétation, vue à la lumière de l'exposé précédent, a un sens plus profond qu'on ne le croirait parfois en entendant ceux qui traitent Augustin d'exégète. Il nous semble qu'il ne s'écarte pas essentiellement de la pensée authentique de saint Paul. Il suit les idées de l'Apôtre. Cet approfondissement théologique de *similitudo carnis peccati* n'est point un élément négligeable

peccati ; unde et nutriri, et esurire, et sitire, et dormire, et fatigari, et mori potuit ». *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 37, 68 (ML 44, 149. CSEL 60, 68) : « Dicet aliquis : si haec natura pura non est, sed vitiosae primordia, quia talis non est creatus Adam ; cur Christus longe excellentior, et certe sine ullo peccato natus ex virgine, in hac tamen infirmitate atque aetate procreatus apparuit ? Huic propositioni respondemus : . . . Christus ideo talis, quia ut de peccato condemnaret peccatum, natus est in similitudine carnis peccati ». Cf. *Ib.* I, 38, 69 (ML 44, 150. CSEL 60, 70).

⁴⁶ *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 29, 48 (ML 44, 180. CSEL 60, 118-119) : « Qui venit in similitudine carnis peccati, ut evacuet corpus peccati, in quo . . . anima rationalis miserabili ignorantia praegravatur. Quam plane ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis, nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus, quam videmus in parvulis ».

⁴⁷ *En. 26 in ps.* 118, 4 (ML 37, 1578) : « Christum quippe ipsum Deus propter similitudinem carnis peccati, peccatum pro nobis fecit, ut nos simus iustitia Dei in ipso ». *Enchir.* 13, 41 (ML 40, 253) : « . . . tamen propter similitudinem carnis peccati in qua venerat, dictus est et ipse peccatum, sacrificandus ad diluenda peccata ». De même : *C. Faust.* XIV, 3-7 (ML 42, 296-299. CSEL 25, 404-409). *In Io. Ev. tr.* 41, 5 (ML 35, 1695). Cf. *Exp. Ep. ad Gal.* 22 (ML 35, 2120). *C. Max.* I, 2 (ML 42, 744). *C. 2 Ep. Pel.* III, 6, 16 (ML 44, 599-600. CSEL 60, 504-505).

de la christologie. Avant saint Augustin, l'idée s'y trouvait déjà en germe. Tertullien l'interprétait comme suit : la chair du Christ est une vraie chair et est de la même nature que celle d'Adam, mais dissemblable quant au vice⁴⁸. Saint Hilaire accentue fortement la conception virginale du Christ qui s'est passée en dehors de la loi normale et sans passion. Il voit dans la conception surnaturelle du Christ-Homme la raison de son excellence. Etre dans la ressemblance de la chair de péché, signifie donc une génération dans la même nature, à l'exclusion de tout péché⁴⁹. Saint Ambroise met le texte explicitement en rapport avec le péché héréditaire qui pèse sur le genre humain. Au cours de son exposé, il effleure les conséquences du péché d'Adam, mais ne s'en occupe pas davantage⁵⁰. On peut dire qu'en général, les Pères se sont limités dans leurs interprétations à la conception surnaturelle et à l'exclusion de tout péché du Christ⁵¹. Ainsi l'Ambrosiaster en vient-il à la conclusion, diamétralement opposée à celle de l'Evêque d'Hippone, que le corps du Christ était identique à celui qu'avait Adam avant le péché⁵². Il nous faut attendre saint Augustin pour voir cette idée revêtir un contenu plus riche. Ce qui est bien compréhensible du reste,

⁴⁸ *De Carne Christi* 16 (CSEL 70, 230) : « Non quod similitudinem carnis acceperit, quasi imaginem corporis, et non veritatem ; sed similitudinem peccatricis carnis vult intellegi : quod ipsa non peccatrix caro Christi eius fuit par, cuius erat peccatum, genere, non vitio adaequanda ». Cf. *Adv. Marcionem* V, 14 (CSEL 47, 622).

⁴⁹ *De Trin.* X, 25 (ML 10, 365) : « . . . ut dum . . . in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo est, species quidem et veritas corporis hominem testetur, sed naturas vitiorum, qui ut homo sit habitu repertus, ignoret. In similitudine enim naturae, non in vitiorum proprietate generatio est ». Cf. *De Trin.* X, 47 (ML 10, 381).

⁵⁰ *Expl. ps.* 118, 6, 21 (CSEL 62, 118-119) : « . . . mittens eum non in peccato, in quo erant omnes homines, sed in similitudine carnis peccati . . . Peccatum erat caro secundum illud, quia hereditario erat damnata maledicto, peccatum erat inlecebra, et ministra peccati ». *Expl. ps.* 37, 5 (CSEL 64, 139-140) : « Huius carnis iam reae, iam praeiudicatae similitudinem Christus in sua carne suscepit . . . ». Cf. *De Poenit.* I, 3, 12 (ML 16, 470).

⁵¹ Depuis que P. COURCELLE, *Sur quelques textes littéraires relatifs aux grandes invasions*. — Revue Belge de Philologie et d'Histoire 31 (1953), pp. 23-37, a précisé la date du *De Similitudine Carnis Peccati* du prêtre espagnol EUTROPE (éd. Morin, Etudes, Textes, Découvertes, t. I, pp. 81-150. Maredsous-Paris, 1913), il est invraisemblable que saint Augustin dépend de cet écrit.

⁵² *In Ep. ad Rom.* 8, 3 (ML 17, 117-118) : « Haec est similitudo carnis ; quia quamvis eadem caro sit, quae et nostra ; non tamen ita facta in utero est et nata, sicut et caro nostra. Est enim sanctificata in utero, et nata sine peccato . . . Expiata est enim a Spiritu sancto caro Domini, ut in tali corpore nasceretur, quale fuit Adae ante peccatum . . . ».

car ce développement va de pair avec l'évolution de la doctrine du péché originel. Il découle pourtant clairement des textes des auteurs nommés que l'Evêque d'Hippone n'a pas créé ces idées, sans avoir trouvé un terrain déjà préparé.

B. La grâce et la prédestination du Christ-Homme

On a vu comment la nature humaine du Christ représente toute la nature humaine, sa nature humaine étant la nôtre. Il fallait délimiter ce que le Christ-Homme a de commun avec nous et ce qui lui revient en propre. Nous l'avons d'abord fait par voie négative, en constatant ce qui ne lui convenait pas par rapport au péché originel. Il nous reste à montrer en quoi la grâce l'a élevé au-dessus de la condition commune des êtres humains.

Dès sa conversion, saint Augustin met en relief la différence entre le Christ-Homme et les autres saints. Certes, l'image que les premiers textes nous en présentent, est loin d'être achevée. Toutefois, elle contient déjà l'essentiel. C'est dans l'union même qu'il faut chercher la divergence entre la grâce de la nature humaine du Christ et celle de la nôtre. Le Verbe s'est uni à sa nature humaine d'une toute autre manière que Dieu s'unit à ses saints. Le Christ-Homme est différent des autres hommes par le fait que d'une manière permanente le Verbe éternel est uni à son humanité⁵³. L'Evêque d'Hippone aimait à inculquer la dignité de la nature humaine du Christ à son auditoire. Le texte du *Psaume 44* : *Speciosus forma prae filiis hominum* lui offrit souvent une occasion propice à souligner que le Christ-Homme n'est pas n'importe quel homme⁵⁴. Il assure qu'on ne peut pas en partant de notre condition, se former une idée de cette *forma servi*, c'est-à-dire de la nature humaine du Christ. En raison de l'union hypostatique, le Christ-Homme a reçu soit dans sa chair, soit dans son âme, des grâces plus grandes qu'aucun autre saint. La grâce du Christ dépasse

⁵³ *En. in ps.* 27, 2 (ML 36, 211) : « Ad te, Domine, clamavi, Deus meus ne separet unitatem Verbi tui ab eo quod homo sum. 'Nequando sileas a me : et ero similis descendantibus in lacum' : ex eo enim quod aeternitas Verbi tui non intermittit unire se mihi, fit ut non sim talis homo quales sunt caeteri, qui nascuntur in profundam miseriam saeculi huius... ».

⁵⁴ *En. in ps.* 44, 7 (ML 36, 498) : « Ne hominem Christum quemlibet hominem putares, ait : 'Prae filiis hominum speciosus forma'. Etiam homo prae filiis hominum ; etiam inter filios hominum, prae filiis hominum ; etiam ex filiis hominum, prae filiis hominum ». Cf. *Exp. Ep. ad Gal.* 24 (ML 35, 2122).

celle de tous les autres êtres humains⁵⁵. Pourtant, cette divergence entre l'Homme-Christ et les autres hommes ne sera pleinement révélée qu'après cette vie, dans la gloire⁵⁶. En quoi précisément consiste la différence entre le Christ et nous sur cette terre ? D'une manière générale, l'on peut dire que c'est dans la sainteté absolue de sa nature humaine. Vu la difficulté de formuler en concepts humains ce qu'est positivement la sainteté, l'on ne s'étonnera pas que saint Augustin commence par ce que la grâce exclut de la personne du Christ. Suivons-le dans cette voie didactique.

Il décrit d'abord la grâce du Christ comme absence de tout péché, que ce soit dans la chair ou dans l'âme⁵⁷. Le Christ est sans péché, tant originel qu'actuel. Par l'exemption du péché originel, la désharmonie morale, restée en chaque homme comme suite de celui-ci, n'a pas de place en lui. La lutte entre l'esprit et la chair ne sévit pas en lui : *Quisquis credit carnem Christi contra spiritum concupisse, anathema sit*⁵⁸. La cupidité ou la concupiscence, cet appétit qui tend indifféremment vers le licite ou l'illicite, n'a pas de prise sur lui⁵⁹.

Qui plus est, saint Augustin enseigne en termes très nets l'impeccabilité du Christ⁶⁰. Le Christ ne pouvait même pas pécher. Et il

⁵⁵ *De Gest. Pel.* 14, 32 (ML 44, 339-340. CSEL 42, 87-88) : « Neque enim, quamvis esset apostolus Paulus multum excellens membrum corporis Christi, nullas pluras et ampliores gratias accepit ipsum totius corporis caput, sive in carne, sive in anima hominis, quam creaturam suam Verbum Dei in unitatem personae suae, ut nostrum caput esset, et corpus eius essemus, assumpsit ». Cf. *En. in ps.* 65, 10 (ML 36, 794) : « ... verus Filius Dei in forma Dei ; verus filius hominis in forma servi : sed nolite formam istam servi ex aliorum similium conditione pensare ».

⁵⁶ *En. in ps.* 82, 2 (ML 37, 1051).

⁵⁷ *En. 2 in ps.* 34, 3 (ML 36, 335) : « Non quia peccatum erat, non dico in Verbo Dei, sed nec in ipsa quidem dico anima sancta et mente hominis, quem sibi ad unitatem personae Verbum Dei et Sapientia coaptaverat ; sed nec in ipso corpore peccatum ullum erat, sed similitudo carnis peccati erat in Domino, quia mors non est nisi de peccato, et utique corpus illud mortale erat ». Cf. *En. in ps.* 85, 4 (ML 37, 1084).

⁵⁸ *C. Iul. o. i.* IV, 47 (ML 45, 1366). Cf. *In Io. Ev.* tr. 77, 4 (ML 35, 1834) : « Pax vero ista quam nobis relinquit in hoc saeculo, nostra est potius dicenda quam ipsius. Illi quippe nihil repugnat in seipso, qui nullum habet omnino peccatum... ». De même : *C. Iul. V*, 15, 55 (ML 44, 814).

⁵⁹ *C. Iul. o. i.* IV, 58 (ML 45, 1374) : « ... non quod eam (= concupiscentiam) non posset habere si vellet, sed non recte vellet, quod eum caro peccati quam non gerebat, etiam invitum habere non cogeret. Proinde ille vir perfectus, non per concupiscentiam natus, quae indifferenter appetit et illicita et licita, sed de Spiritu sancto et virgine Maria, quidquid concupivit, licuit ; quidquid non licuit, non concupivit ». Cf. *En. 22 in ps.* 118, 5 (ML 37, 1565).

⁶⁰ *De Serm. D. in M.* I, 23, 78 (ML 34, 1268). *En. in ps.* 129, 12 (ML 37, 1703). *C. Iul. V*, 15, 57 (ML 44, 815).

distingue l'impeccabilité du Christ de la domination qu'avait Adam au paradis sur sa volonté. Adam avait le pouvoir de pécher ou de ne pas pécher. Il pouvait donc pécher et l'a fait effectivement. Le Christ ne le peut aucunement ; c'est pour lui une impossibilité intrinsèque⁶¹. Pourtant l'impeccabilité ne porte pas préjudice à la liberté de la volonté humaine du Christ. Saint Augustin résout ce problème selon sa manière bien connue. La volonté humaine est d'autant plus libre qu'elle ne peut se rendre esclave du péché⁶². Il n'est pas à craindre du reste, que la nature humaine du Christ pèche en abusant de son libre arbitre. Cette nature élevée à l'union personnelle avec Dieu, ne pourrait jamais se laisser ébranler par la volonté du mal⁶³.

L'idée du pouvoir qu'a reçu le Christ en tant qu'homme, est connexe à l'exemption de tout péché et à l'élévation au-dessus du niveau de l'homme déchu. Nos nécessités ne sont en effet que des conséquences du péché. A celles-ci, s'oppose le pouvoir extraordinaire, dont le Christ jouissait déjà durant sa vie terrestre. Le Christ-Homme n'est pas soumis de nécessité à la loi de la mort comme nous. Et notons-le bien, ce pouvoir de donner sa vie lui échoit en tant qu'homme⁶⁴. Bien plus, c'est en tant qu'homme qu'il reçoit dans la résurrection le pouvoir de juger les vivants et les morts⁶⁵.

⁶¹ *C. Iul. o. i.* VI, 22 (ML 45, 1553) : « Unde ille natus est ex carne cum carne, in similitudine tamen carnis peccati, non sicut alii homines in carne peccati : propterea originale peccatum in aliis regeneratione dissolvit, non ipse generatione contraxit. Ideo Adam primus ille, secundus iste ; quia sine carnis concupiscentia factus ille, natus est iste : sed ille tantum homo, iste vero et Deus et homo ; et ideo ille potuit non peccare, non sicut iste peccare non potuit ». L'affirmation explicite de l'impossibilité de pécher chez le Christ n'est pas très fréquente dans la littérature antérieure à saint Augustin ; on la trouve chez ORIGÈNE, *De Principiis* II, 6, 5 (GCS, éd. Koetschau, p. 145). Cf. L. ATZBERGER, *Die Unsündlichkeit Christi*. München, 1883. K. SCHWERDT, *Studien zur Lehre des heiligen Ambrosius von der Person Christi*. Bückeburg, 1937, affirme que saint Ambroise n'a nulle part explicitement établi la sainteté du Christ sur l'union hypostatique elle-même.

⁶² *De Praed. Sanct.* 15, 30 (ML 44, 982) : « Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat ? ». *Ep.* 187, 13, 40 (ML 33, 848. CSEL 57, 117).

⁶³ *De Corr. et Grat.* 11, 30 (ML 44, 934) : « Neque enim metuendum erat, ne isto ineffabili modo in unitatem personae a Verbo Deo natura humana suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta, nullum in se motum malae voluntatis admitteret ».

⁶⁴ *C. Max.* II, 14, 9 (ML 42, 776) : « . . . quod manifestissime ut homo loquitur : 'Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc enim praeceptum accepi a Patre meo' . . . Ut homo ergo, non ut Deus, accipit hanc potestatem . . . ». Cf. *C. Iul. o. i.* VI, 34 (ML 45, 1588).

⁶⁵ Voir les textes ci-dessous, pp. 109-110.

L'aspect positif de la grâce du Christ-Homme est sa sainteté et sa justice absolue, justice qu'aucun homme, qui n'est pas en même temps Dieu, ne saurait atteindre⁶⁶. Quand saint Augustin chante les louanges de la virginité, il n'oublie pas de mettre en lumière que cette perfection n'est qu'un reflet de la sainteté du Christ, l'Homme-Dieu⁶⁷. Et pourquoi la nature humaine du Christ est-elle sainte, sans la moindre contagion de péché, si ce n'est parce qu'il est Dieu et homme⁶⁸ ? Cette excellence particulière l'exempte de « notre vie⁶⁹ ».

Qu'il s'agisse dans ces cas d'une véritable grâce, c'est-à-dire d'un don gratuit fait à la nature humaine du Christ, n'est point sujet à discussion. Augustin déclare expressément que tout ce que la nature humaine, même celle du Christ, possède, elle l'a reçu en don⁷⁰. Mais, une tout autre question est de savoir si Augustin se représente cette grâce de la même manière que notre « grâce habituelle ». Nous ne voulons pas entrer dans le débat subtil sur la conception de la grâce chez les Pères. Considéraient-ils la grâce du Christ-Homme comme une simple pénétration du Verbe plutôt que comme un habitus créé ? Il est assez difficile de se prononcer sur la pensée de saint Augustin. Tantôt — et le plus souvent — on est tenté d'y entrevoir la doctrine de l'habitus créé, tantôt celle d'une participation dans le sens indiqué. Puisque la question comme telle ne se posait pas à son esprit, il faut nécessairement laisser le dernier mot aux textes. Quand les pélagiens

⁶⁶ *C. Iul.* V, 15, 57 (ML 44, 815) : « Verumtamen natura hominis Christi nostrae naturae dissimilis non fuit, sed vitio nostro dissimilis fuit... Quantum autem ad vitam pertinet, qua Christum debemus imitari, hoc quoque ad distantiam plurimum valet, quod unusquisque nostrum homo est, ille autem etiam Deus. Neque enim tantum potest iustus homo esse qui homo est, quantum homo qui et Deus est ».

⁶⁷ *De S. Virgin.* 37, 37 (ML 40, 417. CSEL 41, 278).

⁶⁸ *C. Serm. Av.* 6, 7 (ML 42, 688) : « Ut autem Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus non faceret propriam, quae Deo adversa est, voluntatem, non erat tantum homo, sed Deus et homo : per quam mirabilem singularemque gratiam humana in illo sine peccato ullo posset esse natura ».

⁶⁹ *S.* 51, 22, 32 (ML 38, 353) : « ... ita descendit ad hanc vitam portaturus peccata nostra, ut tamen ab hac vita, propria et singulari excellentia, qua ita homo est ut etiam Deus sit, inveniatur exceptus. De hoc enim solo dicitur, quod de nullo homine sancto, quantalibet sapientia iustitiaque perfecto, dici potuit aut poterit : 'Verbum caro factum est' ». Cf. *En. in ps.* 67, 23 (ML 36, 827-828).

⁷⁰ *In Io. Ev. tr.* 105, 4 (ML 35, 1905) : « Non ait : 'iussisti' ; sed : 'dedisti' ; ubi commendatur evidens gratia. Quid enim habet quod non accepit, etiam in Unigenito humana natura ? An non accepit, ut nihil mali, sed bona faceret omnia, quando in unitatem personae suscepta est a Verbo, per quod facta sunt omnia ? ». Voir aussi ci-dessous, pp. 148-149.

veulent considérer la sainteté du Christ comme une qualité naturelle, Augustin proteste : c'est une grâce parce que l'union elle-même est une grâce⁷¹. On aura déjà remarqué qu'Augustin tire ses arguments de l'union hypostatique. Cette grâce qui unit si intimement la nature humaine et la nature divine qu'il en résulte une seule personne, est le fondement de toute distinction entre l'Homme-Christ et nous. Tous les dons exceptionnels du Christ découlent de ce premier don, qu'est la grâce de l'union. Il décrit de préférence la communication de cette grâce comme une onction. Cette onction a eu lieu dans l'union hypostatique qui se réalisa dans l'Incarnation. Le Christ-Homme est alors oint de l'Esprit-Saint. L'Evêque d'Hippone désavoue l'opinion selon laquelle le Saint-Esprit aurait été communiqué au Christ lors du baptême au Jourdain. Il la juge absurde :

« Le Christ ne fut pas oint du Saint-Esprit après son baptême quand cet Esprit descendit sur lui sous la forme d'une colombe... mais on doit comprendre qu'il fut oint invisiblement et mystiquement lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, c'est-à-dire lorsque la nature humaine sans aucun mérite de bonnes œuvres précédent est unie au Verbe-Dieu dans le sein de la Vierge de manière qu'elle ne fit qu'une seule personne avec lui... Ce serait le comble de l'absurde de croire qu'il ne reçut le Saint-Esprit qu'à l'âge de trente ans... comme il vint au baptême sans aucun péché, ainsi il n'y vint pas sans l'Esprit-Saint⁷² ».

Nous ne croyons pas nous tromper en disant que saint Augustin rompt ici avec la tradition ! L'absence voulue de noms, le raisonnement poussé à son paroxysme, l'omission de l'interprétation traditionnelle sont des indications qui invitent à cette conclusion. Ses devanciers, il est vrai, ne s'étaient pas exprimés si hardiment. Leur exégèse du baptême du Christ nous cause néanmoins maintes difficultés. Deux éléments s'y entremêlaient : d'un côté, ils admettaient que le baptême n'était pas nécessaire pour la personne du Christ, et de l'autre que sa chair était

⁷¹ *C. Iul. o. i.* IV, 84 (ML 45, 1386) : « Ergone ista susceptio, quae Deum et hominem unam fecit esse personam, nihil illi homini valuit ad excellentiam iustitiae... ? » Cf. *C. 2 Ep. Pel.* IV, 2, 2 (ML 44, 609. CSEL 60, 521).

⁷² *De Trin.* XV, 26, 46 (ML 42, 1093-1094) : « Nec sane tunc unctus est Christus Spiritu sancto, quando super eum baptizatum velut columba descendit... sed ista mystica et invisibili unctione tunc intelligendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est ; id est, quando humana natura sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis Deo Verbo est in utero virginis copulata, ita ut cum illo fieret una persona... Absurdissimum est enim, ut credamus eum cum iam triginta esset annorum... accepisse Spiritum sanctum : sed venisse illum ad baptisma, sicut sine ullo omnino peccato, ita non sine Spiritu sancto ».

notre chair coupable, qui elle avait besoin de sanctification. Leurs expressions laissent en suspens la question de savoir si le baptême au Jourdain conférait réellement à la nature humaine du Christ le don de l'Esprit-Saint, une régénération ou simplement une augmentation de grâce. Origène ⁷³, Hégémonius ⁷⁴, Théodore de Mopsueste ⁷⁵, Marius Victorin ⁷⁶, Nicéta de Rémésiana ⁷⁷ et saint Gaudence de Brescia ⁷⁸ parlent ouvertement de la purification de la chair du Christ par la présentation au temple ou par le baptême. Saint Hilaire ⁷⁹, saint Ambroise ⁸⁰ et saint Gaudence de Brescia ⁸¹ n'hésitent pas à employer le terme « régénération ». Chez l'Ambrosiaster, on s'aperçoit clairement de la difficulté à concilier les données traditionnelles : le corps du Seigneur est saint depuis toujours ; le sacrement de la régénération n'est que la confirmation de ce que le Christ-Homme est le Fils de Dieu ; et il est en même temps une augmentation de sainteté ⁸². Saint Augustin n'a pas suivi cette exégèse, mais du baptême, il a transféré l'accent

⁷³ *Hom. 14 in Luc.* (GCS, éd. Rauer, p. 99) : « ... quomodo Iesus secundum dispensationem carnis oblatione purgatus est, ita etiam nos spiritali regeneratione purgemur ». Cf. *Hom. 29 in Luc.* (GCS, éd. Rauer, p. 178).

⁷⁴ *Acta Archelai* 60 (GCS, éd. Beeson, p. 89) : « ... propter quod ad baptismum venit, ut huius partis perciperet purificationem, ut spiritum, qui descenderat in specie columbae, corpus quod susceperat portare posset ».

⁷⁵ *Comm. in Ep. ad Tim.* I, 3, 16 (éd. Swete, II, pp. 136-137) : « ... iustificatus in Spiritu. Evidens hoc quoniam ad deitatem nequaquam potest pertinere ; humanae vero naturae evidenter potest aptari, qui et Spiritus inhabitationem in baptisate accepit ».

⁷⁶ *Adv. Arium* III, 18 (ML 8, 1113).

⁷⁷ *De Spiritu Sancto* 5 (éd. Burn, p. 24).

⁷⁸ *Tr.* 19, 9 (CSEL 68, 166). GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Tract. Origenis de libris ss. script.* 19 (éd. Batiffol-Wilmart, p. 203), parle aussi de la chair souillée du Christ, parce que chair d'Adam. Par contre, OPTAT DE MILÈVE, I, 8 (CSEL 26, 9-10), ne veut rien entendre d'une chair coupable, que le Christ aurait en commun avec nous.

⁷⁹ *Tr. in ps.* 2, 29 (CSEL 22, 59) : « Natus autem rursus ex baptismo et tum dei filius, ut et in idipsum et in aliud nasceretur ». Les derniers mots signifient probablement : après avoir été élevé à être le Fils de Dieu lui-même, la nature humaine du Christ est encore élevée plus spécialement par la grâce, ce que l'on peut désigner comme une nouvelle naissance. Cf. *De Trin.* XI, 18-19 (M 10, 412-413). *Comm. in Matth.* 2, 5-6 (ML 9, 927).

⁸⁰ *De Spiritu S.* III, 10, 65 (ML 16, 791) : « ... ipse Dominus Iesus de Spiritu sancto et natus sit et renatus. Quem si natum de Spiritu sancto confitemini, quia non potestis negare : renatum autem negatis ; magna insipientia, ut quod singulare Dei est, confiteamini : quod commune est hominum, denegatis ». De même : *Exp. Ev. s. Luc.* III, 11 (CSEL 32, 4, 106-107).

⁸¹ *Tr.* 20, 3 (CSEL 68, 181).

⁸² *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* q. 54 (CSEL 50, 99-100). Cf. *Ib.* q. 49, 1-2 (CSEL 50, 96).

sur l'Incarnation. Selon lui, l'union de la divinité du Verbe et de la nature humaine du Christ comporte nécessairement le don de l'Esprit-Saint, car le Verbe-Dieu et le Saint-Esprit ne sont qu'une nature divine⁸³. Cette onction lui échoit en tant qu'homme. Le Dieu du Christ a oint l'Homme-Christ. Par cette onction, il est le Saint des saints⁸⁴. Reprenant une idée de saint Ambroise, saint Augustin affirme que Dieu a été oint par Dieu, car le Christ était Dieu et homme en même temps⁸⁵. Voici un texte qui résume bien la pensée de l'Evêque africain, et où l'on voit figurer les différents aspects de la grâce du Christ sous la forme populaire d'un sermon :

« Quel est l'objet de ce discernement ? C'est la gloire de son Fils qu'il distingue de la gloire des hommes, car il est écrit pour cela : 'Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile d'allégresse, de préférence à tes compagnons'. Du seul fait qu'il est devenu homme, il ne doit pas nous être assimilé. Nous sommes des hommes coupables de péché ; lui, il est sans péché. Nous avons hérité d'Adam la mort et le délit ; lui, a pris de la Vierge une chair mortelle, mais pure de toute iniquité. D'ailleurs nous ne sommes pas nés parce que nous l'avons voulu ; nous ne vivons pas aussi longtemps que nous le voudrions ; nous ne mourrons pas comme nous le voulons. Lui, avant de naître, il a choisi celle qui devait lui donner le jour ; aussitôt qu'il fut né, il se fit adorer par les Mages ; enfant, il grandit ; il révéla sa divinité par des miracles, et prouva son humanité par des faiblesses. Enfin, il a choisi le genre de mort dont il devait mourir... Donc... selon la forme de serviteur même, il y a une grande différence entre la gloire du Christ et la gloire des autres hommes⁸⁶ ».

⁸³ *C. Max.* II, 16, 3 (ML 42, 783) : « ... a Deo Patre unctus est Filius, qui sic homo factus est, ut maneret Deus, qua unctione plenus erat, id est, Spiritu sancto ». *De Div. Quaest.* 83, q. 62 (ML 40, 54) : « ... ipse Dominus secum habebat utique Spiritum sanctum in ipso homine quem gerebat, quando ut baptizaretur venit ad Ioannem... ». *S. Frang.* 4, 3 (MA 211) : « ... generatus est, non regenerandus ».

⁸⁴ *C. Max.* II, 16, 3 (ML 42, 782) : « Praedictum est ergo quod futurum erat, ut ungeret Deus Christi hominem Christum... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 7, 13 (ML 35, 1444).

⁸⁵ *En. in ps.* 44, 19 (ML 36, 505-506) : « Unctus est Deus a Deo : unctum audis, Christum intellige... Unctus est nobis Deus, et missus est nobis : et ipse Deus, ut ungeretur, homo erat : sed ita homo erat, ut Deus esset ; ita Deus erat, ut homo esse non dedignaretur... Deus ergo homo, et ideo unctus Deus, quia homo Deus, et factus est Christus ». Cf. *De Fide R. q. n. Vid.* 3, 5 (ML 40, 175).

⁸⁶ *In Io. Ev.* tr. 43, 9 (ML 35, 1709) : « Quid discernit ? Gloriam Filii sui a gloria hominum ; quia ideo dictum est : 'Unxit te, Deus, Deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis'. Non enim quia homo factus est, iam comparandus est nobis. Nos homines cum peccato, ille sine peccato : nos homines trahentes de Adam et mortem et delictum, ille de virgine carnem mortalem, nullam iniquitatem. Denique nos nec quia volumus nati sumus, nec quamdiu volumus vivimus,

Puisque le don de la grâce à la nature humaine du Christ est le prototype de toute grâce faite au genre humain, le Christ est en même temps le prototype de la prédestination :

« Il n'y a pas d'exemple plus éclatant de prédestination que le Médiateur lui-même. C'est ce Médiateur que les fidèles ne doivent jamais perdre de vue, s'ils veulent bien comprendre ce mystère. Ils se retrouveront eux-mêmes en lui. Je parle de ces fidèles qui croient et confessent qu'il y a en lui une vraie nature humaine, c'est-à-dire notre propre nature, quoique élevée par la susception spéciale du Verbe-Dieu jusqu'à la dignité de Fils unique de Dieu... ⁸⁷ ».

Vers 394, un premier essai d'interprétation des *Épîtres* de saint Paul, mettait Augustin en contact avec le texte si obscur dans la traduction reçue : *qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri* (Rom. 1, 4). Il se contente d'une solution théologiquement bien pauvre : le Fils de Dieu est prédestiné à la résurrection, parce que la résurrection est une œuvre divine ⁸⁸. Plus tard il sera plus catégorique : si chaque créature est dans la préscience et dans la prédestination de Dieu, il n'y a pas lieu d'exclure le Christ en tant que créature. Saint Augustin n'a jamais parlé d'adoption au sujet de la nature humaine du Christ. Mais il n'hésite pas à se prononcer pour la prédestination et l'élection. Il n'y voit aucun inconvénient. Il s'est même rendu compte que cela

nec quomodo volumus morimur ; ille antequam nasceretur elegit de qua nasceretur, natus fecit ut a Magis adoraretur, crevit infans, et miraculis se Deum ostendebat, et infirmitate hominem praeferebat. Postremo elegit et genus mortis... Ergo... secundum ipsam, inquam, formam servi multum interest inter gloriam Christi et gloriam hominum caeterorum ».

⁸⁷ *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1033) : « Nullum est, inquam, illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Mediator. Quisquis fidelis vult eam bene intelligere, attendat ipsum, atque in illo inveniatur et se ipsum : fidelis, inquam, qui in eo veram naturam credit et confitetur humanam, id est nostram, quamvis singulariter suscipiente Deo Verbo, in unicum Filium Dei sublimatam... ». *De Praed. Sanct.* 15, 31 (ML 44, 982-983). Cette idée n'était pas tout à fait nouvelle dans la théologie latine : cf. NOVATIEN, *De Trin.* 23 (éd. Fausset, p. 86) : « ... ut merito filius dei per assumptionem carnis filius hominis, et filius hominis per receptionem dei verbi filius dei effici possit. Hoc altissimum atque reconditum sacramentum, ad salutem generis humani ante saecula destinatum, in domino Iesu Christo deo et homine invenitur impleri... ». Saint HILAIRE, *De Synodis* 5, 43 (ML 10, 514) : « ... secundum praescientiam et praedestinationem... id est, ut per praescientiam Patris, qui eum praedestinavit ut esset aliquando, scilicet gignendus ex virgine... ».

Cf. AMBROSIASER, *In Ep. ad Rom.* I, 4 (ML 17, 50).

⁸⁸ *Exp. InCh. Ep. ad Rom.* 5 (ML 35, 2091-2092).

devait paraître singulier aux yeux de quelques-uns. Mais il répond qu'il n'y a rien contre la règle de la foi, puisqu'il s'agit ici uniquement du Christ-Homme. Si l'on nie que le Christ ait été prédestiné, on doit également nier d'emblée qu'il était homme⁸⁹. Le terme final de la prédestination du Christ est sa glorification. L'Evêque d'Hippone prend soin de noter encore une fois que celle-ci se rapporte uniquement à l'humanité du Christ. La glorification comporte la gloire céleste et l'immortalité auxquelles l'humanité du Christ parvient par la résurrection glorieuse. Ainsi entend-il saint Jean 17, 5 : « Et maintenant vous, Père, glorifiez-moi auprès de vous-même de la gloire que j'avais auprès de vous, avant que le monde existât », de la prédestination à la gloire de la nature humaine qui était en lui⁹⁰.

⁸⁹ *In Io. Ev.* tr. 105, 8 (ML 35, 1907) : « Quasi vero quisquam regulam fidei fideliter intuens, Filium Dei negaturus est praedestinatum, qui eum negare hominem non potest. Recte quippe dicitur non praedestinatus secundum id quod est Verbum Dei, Deus apud Deum... Quisquis igitur Dei Filium praedestinatum negat, hunc eundem filium hominis negat ». Cf. *De 8 Quaest. ex Vet. Test.* (MA II, 333). *En. in ps.* 64, 7 (ML 36, 778).

⁹⁰ *In Io. Ev.* tr. 105, 7 (ML 35, 1907) : « ... praedestinationem claritatis humanae quae in illo est naturae, ex mortali immortalis apud Patrem futurae ; et hoc iam praedestinando factum fuisse antequam mundus esset... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 63, 3 (ML 35, 1805). *C. Max.* II, 16, 3 (ML 42, 782).

CHAPITRE IV

Les règles d'interprétation des textes christologiques

Saint Augustin nous a heureusement laissé un point de repère pour l'interprétation de sa christologie. Il comprenait le besoin d'une telle orientation pour le peuple, car manichéens, apollinaristes, ariens et autres aimaient répandre, selon le mode de ce temps, leurs vues parmi les simples. Voici un texte capital qui nous servira de guide dans nos recherches :

« Notre-Seigneur Jésus-Christ, mes frères, pour autant que nous avons pu le constater dans les Saintes Ecritures, est considéré et nommé de trois manières, quand il est annoncé par la Loi et les Prophètes ou par les épîtres des apôtres, ou par l'information certaine des faits que nous connaissons par l'Évangile.

La première manière : en ce qu'il est Dieu et en cette divinité égale et coéternelle au Père, avant la susception de la chair.

La seconde manière est : le Christ, avec la chair assumée, la même personne qui est homme étant Dieu, et qui est Dieu étant homme, représenté et considéré selon l'un ou l'autre aspect de sa supériorité, par laquelle on ne peut le mettre au rang des autres hommes, mais qui en fait le Médiateur et Chef de l'Église.

La troisième manière : le Christ tout entier, pour ainsi dire, dans la plénitude de l'Église, c'est-à-dire la Tête et le Corps ensemble, dans la plénitude d'un homme parfait, dont nous sommes tous des membres.

Voilà ce qu'on enseigne aux croyants et ce qu'on offre à connaître à ceux qui comprennent ¹ ».

¹ S. 341, 1, 1 (ML 39, 1493) : « Dominus noster Iesus Christus, fratres, quantum animadvertere potuimus paginas sanctas, tribus modis intelligitur et nominatur, quando praedicatur, sive per Legem et Prophetas, sive per Epistolas apostolicas, sive per fidem rerum gestarum, quas in Evangelio cognoscimus. Primus modus est, secundum Deum et divinitatem illam Patri coaequalem atque coaeternam ante assumptionem carnis. Alter modus est, cum assumpta carne iam idem Deus qui homo, et idem homo qui Deus, secundum quamdam suae excellentiae proprietatem, qua non caeteris coaequatur hominibus, sed est mediator et caput Ecclesiae, esse legitur et intelligitur. Tertius modus est quodam modo totus Christus, in plenitudine Ecclesiae, id est, caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri, in quo viro singuli membra sumus. Quod credentibus praedicatur, et prudentibus agnoscibile offertur ». Il peut se faire que ce texte ait été légèrement

Il y a donc trois manières de considérer le Christ : comme Verbe-Dieu, comme Dieu-Homme et dans l'unité du Corps Mystique. Un examen plus approfondi montrera que cette triple distinction réserve bien des surprises. Nous aurons à répondre aux questions suivantes : quels textes scripturaires Augustin applique-t-il : *a*) au Christ en tant que Dieu — et au Christ en tant qu'homme ; *b*) au Christ comme personne individuelle — et au Christ comme personne mystique.

§ 1. Le Christ selon sa nature divine ou le Christ selon sa nature humaine

Se basant sur le texte que nous venons de citer, on serait tenté de conclure que saint Augustin n'aimait point faire distinction dans la personne du Christ. Le Verbe-Incarné est Dieu et homme à la fois ; les deux se compénètrent et ne souffrent aucune division. On doit tenir compte de ce point de vue antique. Mais on ne peut pas non plus négliger cet autre facteur, à savoir que l'Evêque d'Hippone fait incessamment appel à la distinction, déjà bien en vogue, du Christ parlant comme Dieu et du Christ parlant comme homme. Cette distinction était devenue traditionnelle pendant la longue controverse arienne. Dès les premières observations concernant l'Arianisme, qui datent du début de sa prêtrise, Augustin eut recours à ce principe. Il parle d'une « règle de foi catholique », d'une « règle canonique ² ». Cette règle se formule comme suit : les textes exprimant l'égalité du Christ au Père, doivent être référés au Christ selon sa nature divine ; ceux au contraire qui semblent insinuer une infériorité du Christ vis-à-vis du Père, se rapportent au Christ selon sa nature humaine ³. Jusqu'ici la for-

remanié par Césaire d'Arles. Cf. C. LAMBOT, *Le florilège augustinien de Vérone*. — Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto. Milano, 1953, pp. 199-213.

² *De Div. Quaest.* 83, q. 69, 1 (ML 40, 74). *De Trin.* I, 7, 14. II, 1, 2 (ML 42, 829. 845). *In Io. Ev.* tr. 36, 2 (ML 35, 1663). Pour ne citer que quelques parallèles chez les latins : Saint HILAIRE, *De Trin.* IX, 6 (ML 10, 285) : « . . . Dei tum atque hominis discerne sermonem ». Saint AMBROISE, *De Fide* II, 9, 77 (ML 16, 576) : « Servemus distinctionem divinitatis et carnis. Unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est. . . ». GAUDENCE DE BRESCIA, *Tr.* 19, 20 (CSEL 68, 169) : « Tamen distinctionis huius regulam non sequuntur nequissimi Arriani. . . ».

³ *In Io. Ev.* tr. 36, 2 (ML 35, 1663) : « Quidquid ergo humiliter positum audistis de Domino Iesu Christo, susceptae carnis dispensationem cogitate. . . quidquid autem sublime et supra omnes creaturas excelsum atque divinum, et Patri aequale atque coaeternum de illo audieritis in Evangelio poni, vel legeritis, scitote vos

mule n'a rien de problématique. Mais voici des complications : le dernier principe se subdivise encore. Un texte qui « semble accuser une certaine infériorité » du Christ à l'égard du Père, peut se référer soit à l'humanité du Christ soit à la génération éternelle du Verbe⁴. Il y a en effet une double distinction à faire entre le Père et le Christ : d'abord comme entre Dieu et un être (divino-) humain, et puis une distinction intra-trinitaire entre la personne du Père et la personne du Fils. Savoir discerner de manière précise entre ces différentes distinctions n'est pas chose aisée ; saint Augustin l'avoue d'ailleurs lui-même⁵.

Quel est l'intérêt de ce principe pour la christologie ? Il y a peu de textes dans les Evangiles dont on ne pourrait donner aujourd'hui une interprétation, disons réaliste. Tous les passages qui « semblent insinuer une infériorité », s'interprètent sans trop de difficulté comme se rapportant au Christ-Homme. Nous sommes habitués à penser par abstraction ; à considérer la nature humaine du Christ séparément dans la pensée. Pour nous, les limites entre le divin et l'humain dans le Christ sont tracées ; l'élaboration systématique est faite. C'était tout autre chose pour l'homme du cinquième siècle. Sa pensée était beaucoup plus concrète ; son esprit était plus directement occupé par la réalité indivise. Il n'y avait pas encore de « front stable » entre le divin et l'humain du Christ. La christologie d'un saint Hilaire, d'un saint Ambroise et d'un saint Augustin en témoigne. Et la manière de voir de ce dernier est déjà plus évoluée que celle de ses devanciers. Plus qu'eux, il fait la distinction entre les natures dans le Christ. Pourtant,

hoc legere quod ad formam Dei pertinet... Quia si istam regulam tenueritis... adversus calumnias tenebrarum haereticarum... securi pugnabitur ». *Ep.* 187, 3, 8 (ML 33, 835. CSEL 57, 87) : « Cum enim sit Christus Deus et homo... idemque Filius Dei... et Filius hominis... utrumque in illo observandum est cum loquitur, vel cum de illo Scriptura loquitur, et quid secundum quid dicatur intuendum ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 99, 1 (ML 35, 1886).

⁴ *De Div. Quaest.* 83, q. 69, 2 (ML 40, 75) : « Cum ergo ea quae ad distinctionem Patris et Filii scripta sunt, partim propter personarum proprietates, partim propter susceptionem hominis, ita scripta sint... ». *S. Morin* 3, 7 (MA 601) : « ... quando dicit aliquid Filius, ubi videtur maiorem Patrem significare : aut ex persona hominis dicit, quia deus homine maior est ; aut ex persona geniti dicit, in honorem eius a quo genitus est ». *Ep.* 238, 2, 14 (CSEL 57, 543. ML 33, 1043) : « Homines autem minus intelligentes, quid propter quid dicatur... ea quippe, quae propter formam servi dicta sunt, volunt transferre ad formam dei et rursus, quae dicta sunt, ut ad se invicem personae referantur, volunt nomina esse naturae atque substantiae ». Cf. saint HILAIRE, *De Trin.* IX, 5 (ML 10, 284) : « Hinc itaque fallendi simplices atque ignorantes haereticis occasio est, ut quae ab eo secundum hominem dicta sunt, dicta esse secundum naturae divinae infirmitatem nuntiantur... ».

⁵ *De Trin.* II, 1, 2 (ML 42, 845).

il y a encore nombre de textes qui, référés au Verbe-Dieu, auraient facilement pu être rapportés au Christ-Homme. Nos esprits modernes s'en étonnent, d'autant plus que face à l'Arianisme, le contraire aurait facilité de beaucoup les choses.

L'élasticité des principes d'Augustin le met à même de donner ici telle exégèse, là telle autre d'un même texte, mais il ne faut pas trop vite l'accuser de ne s'être point soucié du sens réaliste. Parfois il connaît une autre interprétation, mais d'autres idées l'emportent sur son sens historique. Parfois aussi il soupçonne une solution plus satisfaisante, mais le loisir de méditer la question lui manque. Dans le passage le plus important, que l'on rencontre à la fin du premier livre du *De Trinitate*⁶, il attribue à la *forma servi* du Christ les textes suivants : « Je suis descendu du ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Io.* 6, 38) ; « Mon âme est triste. . . Mon Père, s'il est possible que ce calice s'éloigne de moi » (*Matth.* 26, 38-39) ; « Mon enseignement n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé » (*Io.* 7, 16) ; « Quant à ce jour et à l'heure, nul ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils » (*Marc.* 13, 32) ; « Pourquoi m'interrogues-tu sur ce qui est bon ? » (*Matth.* 19, 17) ; « Quant à siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de l'accorder » (*Matth.* 20, 23). Mais ce passage à lui seul ne donne pas une idée complète de la pensée de saint Augustin. Quand il s'abandonne à ses préférences, il semble oublier trop souvent l'humanité du Christ, son attention se portant alors vers le Verbe Eternel. Une classification des textes, qui ont un intérêt immédiat pour notre sujet, nous en convaincra.

A. Textes décrivant l'ensemble des rapports du Christ-Homme envers le Père

« Le Père est plus grand que moi » (*Io.* 14, 28). « Le chef du Christ, c'est Dieu » (*I Cor.* 11, 3). « Mon Dieu » (*Io.* 20, 17. etc.). « Mon Seigneur » (*Ps.* 108, 21). « Alors le Fils lui-même lui sera soumis » (*I Cor.* 15, 28). La prière du Christ.

Augustin déclare, dans le *De Fide et Symbolo* de l'année 393, que des textes tels que *Pater maior, Caput Christi Deus, Subiectus ei, Deus meus* sont énoncés en partie parce que le Fils de Dieu est devenu homme, en partie parce que tout ce qu'il est, il le doit au Père dont

⁶ *De Trin.* I, 11, 22-13, 31 (ML 42, 836-844).

il est engendré⁷. On peut douter qu'Augustin admette ici une double interprétation du texte *Pater maior*, l'une appliquée au Christ-Verbe, l'autre au Christ-Homme. C'est peu probable. Partout ailleurs, *Pater maior* est toujours référé à l'humanité du Christ. L'Evêque d'Hippone s'écarte ainsi quelque peu de ses devanciers, même latins, qui ont généralement référé ce texte à la génération éternelle. Le Christ pouvait dire que le Père était plus que lui, car le Christ était vraiment homme, il était sous la forme d'esclave, il était une créature, une substance muable⁸. Le Christ est même plus grand que lui-même pour autant que sa divinité dépasse son humanité⁹. L'apôtre dit ainsi à juste titre que le chef du Christ, c'est Dieu ; car cela se comprend du Père qui est le Dieu du Christ-Homme. Cela s'entend aussi du Verbe par rapport à sa propre humanité. Ce n'est qu'en hésitant que saint Augustin propose une troisième interprétation : le Père est appelé le chef du Christ, parce que celui-ci est engendré de lui en tant que Verbe¹⁰. En tant qu'homme le Christ obéit et est soumis à Dieu¹¹. Le Père est son Dieu et son Seigneur dès le sein de sa mère, c'est-à-dire selon son humanité¹². Comme homme, le Christ a confiance en Dieu. Saint Augustin admet donc l'espérance dans le Christ. L'objet de cette espérance est sa résurrection glorieuse d'entre les morts¹³.

⁷ *De Fide et Symb.* 9, 18 (CSEL 41, 22. ML 40, 191) : « ... partim propter administrationem suscepti hominis... partim propterea, quia filius patri debet, quod est... ».

⁸ *De Trin.* II, 1, 3 (ML 42, 846) : « Quaedam vero ita (= ponuntur in Scripturis), ut minorem ostendant Filium propter formam servi, id est, propter assumptam creaturam mutabilis humanaeque substantiae... ».

⁹ *De Trin.* I, 7, 14 (ML 42, 829) : « ... quis non intelligat quod in forma Dei etiam ipse seipso maior est, in forma autem servi etiam minor est ? ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 78, 2 (ML 35, 1836).

¹⁰ *De Trin.* VI, 9, 10 (ML 42, 930-931).

¹¹ *De Trin.* I, 10, 20 (ML 42, 834) : « ... Filius Dei et Filius hominis ; sed et ipse in quantum sacerdos est assumpta propter nos servi forma, subiectus sit ei qui illi subiecit omnia, et cui subiecit omnia ; ut in quantum Deus est, cum illo nos subiectos habeat, in quantum sacerdos, nobiscum illi subiectus sit ». Cf. *De Trin.* I, 13, 28 (ML 42, 841). *S.* 157, 2, 2 (ML 38, 860). *In Io. Ev.* tr. 99, 1 (ML 35, 1885). *C. Max.* I, 9. II, 16, 1 (ML 42, 750. 781).

¹² *En. in ps.* 108, 23 (ML 37, 1442) : « Pater quippe adiuvat Filium, in quantum Deus hominem, propter formam servi : cui homini Deus, et cui formae servi etiam Dominus est Pater ». *En. 2 in ps.* 21, 10-11 (ML 36, 174-175). *In Io. Ev.* tr. 121, 3 (ML 35, 1957-1958). etc.

¹³ *Ep.* 140, 12, 31 (ML 33, 551-552. CSEL 44, 182) : « Neque enim spes alia intelligenda est, nisi qua futurum erat ut Deus eum exaltaret a mortuis : totum hoc quippe, secundum id quod homo factus est, dicitur ». Cf. *Ep.* 140, 16, 40 (ML 33, 555. CSEL 44, 189). *En. in ps.* 10, 12. *En. 1 in ps.* 68, 8 (ML 36, 137. 847).

Comme homme encore, le Christ prie le Père, parce qu'il y a entre eux une relation de Dieu à créature. Il prie parce qu'il est devenu faible, dira saint Augustin¹⁴. Mais il y a une certaine distance entre la faiblesse du Christ et la nôtre. La prière du Christ n'est pas inspirée par la même expérience intérieure de nécessité et de dépendance. Sans traiter explicitement de cette question, les textes permettent de relever les nuances suivantes dans la pensée de l'Evêque d'Hippone. La prière du Christ doit être prise dans un sens réaliste. Ceci ne donne aucune difficulté pour la prière de louange. Mais dans la prière de demande une distinction s'impose entre celle du Christ et la nôtre. Rien que le fait qu'Augustin ne peut s'imaginer qu'une prière du Christ ne soit pas exaucée, nous en donne déjà la preuve¹⁵. Et quel sens donner à des interprétations comme celles-ci : « Le Christ priait afin de nous apprendre à prier », « Nous prions dans le Christ¹⁶ », sinon que le Christ a prié réellement, mais qu'il n'a au fond pas prié pour lui-même. S'il a été dans la misère, c'est parce qu'il s'y est mis volontairement à cause de nous. Dans tout ce que le Christ fait, nous y sommes toujours impliqués. Tous ces textes sont donc des exemples de ce qui se rapporte uniquement au Christ en tant qu'homme.

B. Textes concernant les actes de la volonté du Christ

« Le Fils ne peut rien faire de lui-même s'il ne le voit faire au Père ; mais ce que fait celui-ci, le Fils aussi le fait pareillement » (*Io.* 5, 19). Saint Augustin cherche dans ce texte une expression de l'origine éternelle du Verbe. Il narre que de simples gens étaient bien déconcertés, en voulant l'appliquer rigoureusement au Fils en tant qu'homme. On ne peut tout de même pas dire que le Père pose des actes humains, comme le fait le Verbe-Incarné ! L'autre interprétation s'impose donc :

¹⁴ *En. 2 in ps.* 29, 1 (ML 36, 216) : « Ex quo enim homo, ex hoc et infirmus ; ex quo infirmus, ex hoc et orans... Sed quoniam paulo post dicit, 'Et Verbum caro factum est'... habes maiestatem ad quam ores, habes humanitatem quae pro te oret ». Augustin dit même que dans le Christ son humanité prie sa divinité : *En. 2 in ps.* 34, 5 (ML 36, 337). *In Io. Ev.* tr. 21, 10. 102, 4 (ML 35, 1569. 1898). *S. Morin* 3, 1 (= S. 217, 1. ML 38, 1083). *S. Mai* 126, 3 (MA 596. 357). etc.

¹⁵ S. 175, 3, 3 (ML 38, 946).

¹⁶ *En. in ps.* 56, 5 (ML 36, 664-665) : « Christus in passione dicit, 'Miserere mei, Deus'. Deo Deus dicit, 'Miserere mei'. Qui cum Patre miseretur tui, in te clamat, 'Miserere mei'. Etenim quod de illo clamat, 'Miserere mei', tuum est : a te hoc accepit, propter te liberandum carne indutus est. Caro ipsa clamat... Ad hoc enim oravit, ut doceret orare... ».

le Fils ne fait rien de lui-même, parce que tout ce qu'il a, son être comme son agir, il le tient du Père comme de son Principe¹⁷.

« Je ne puis rien faire de moi-même. Selon ce que j'entends, je juge... » (Io. 5, 30). Il interprète de préférence ce texte comme indication du *non a se esse* du Fils. Il admet pourtant qu'on peut aussi le rapporter au Christ en tant qu'homme¹⁸.

« Le Père m'a donné le commandement » (Io. 12, 49). Ici l'on s'attendrait avec raison à une application exclusive à la nature humaine du Christ. Néanmoins, l'Evêque d'Hippone ne voit aucun inconvénient à référer ce texte au Verbe divin¹⁹.

« Je suis descendu du ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (Io. 6, 38). A ce texte échoit le même sort qu'au précédent. Une double interprétation est possible : il exprime l'unité essentielle de la volonté divine ou se rapporte à la volonté humaine du Christ²⁰.

C. Textes qui ont trait à la connaissance du Christ

« Mon enseignement n'est pas de moi » (Io. 7, 16). « Selon ce que le Père m'a enseigné, ainsi je parle » (Io. 8, 28). « Je n'ai pas parlé de moi-même » (Io. 12, 49). « Comme mon Père m'a dit, ainsi je dis » (Io. 12, 50). « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même » (Io. 14, 10). « Et la parole que vous entendez n'est pas de moi » (Io. 14, 24). « Les paroles que vous m'avez données » (Io. 17, 8).

Ce n'est que très rarement que saint Augustin met l'un de ces textes en relation avec la connaissance humaine du Christ. Son interprétation habituelle est que l'enseignement du Christ n'est pas de lui, parce qu'il est engendré comme Verbe par le Père. Son être et son savoir, qui

¹⁷ *De Trin.* II, 1, 3 (ML 42, 846-847). *In Io. Ev.* tr. 19, 1-5. 20, 4, 21, 2 (ML 35, 1543-1545. 1558. 1565). S. 126, 6, 8-8, 10 (ML 38, 701-703). etc.

¹⁸ *In Io. Ev.* tr. 99, 1, 22, 14 (ML 35, 1885. 1581-1582). *C. Serm. Ar.* 9, 14 (ML 42, 693).

¹⁹ *In Io. Ev.* tr. 54, 7 (ML 35, 1783-1784) : « Ita et mandatum non quod Filius non habebat, Pater dedit ; sed, sicut dixi, in Sapientia Patris, quod est Verbum Patris, omnia mandata sunt Patris. Dicitur autem mandatum datum, quia non est a seipso... ». Cf. S. 140, 3-6 (ML 38, 774-775). *C. Max.* II, 14, 9 (ML 42, 776).

²⁰ *In Io. Ev.* tr. 22, 15 (ML 35, 1582) : « Ideo tamen dicit Filius, 'Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me', quia Christus non est de se, sed de Patre suo est ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 19, 19 (ML 35, 1555). *C. Max.* II, 20, 3 (ML 42, 789).

sont du reste identiques, il les tient du Père ²¹. Cette dernière interprétation est de loin la plus fréquente. Est-ce parce que son attention se portait plus sur le Verbe Eternel que sur le Christ-Homme ? S'en tenant à un jugement superficiel, on serait porté à croire que le Logos fait ombrage à la nature humaine du Christ. Il n'en est cependant rien. La véritable raison se trouve ailleurs. Le tableau, esquissé ci-dessus, montre que la nature humaine est le moins prise en considération, lorsqu'il s'agit d'actes plus spirituels et humains, à savoir la volonté et la connaissance humaines du Christ. Et il la néglige encore plus pour la connaissance que pour la volonté. Quelle en est la raison ? En partie, on peut chercher l'explication dans la théorie d'une « pénétration » du divin dans l'humain. Mais cette réponse n'est pas satisfaisante à tout point de vue, Augustin étant trop enclin à faire distinction. Nous estimons que l'élaboration spéculative de cette partie, comparée au reste de la psychologie du Christ, s'est avérée extrêmement plus laborieuse, et que de ce fait elle est restée longtemps, et reste encore, l'un des points les plus obscurs de la christologie. Les textes de saint Hilaire, Marius Victorin, Ambrosiaster, et déjà à un moindre degré ceux de saint Ambroise et saint Augustin lui-même, nous le montrent bien. Par exemple, l'attitude de l'Evêque d'Hippone vis-à-vis du pouvoir du Christ-Homme contraste nettement avec celle qu'il prit vis-à-vis de la volonté et de la connaissance humaines du Christ. Il rapporte les textes sur le pouvoir du Christ presque exclusivement au Christ-Homme. Son attitude est ici de toute fermeté :

« ... le Père a-t-il jamais possédé quelque chose sans que le Fils ne l'ait possédé ? Non sans doute. Cependant Dieu le Fils a possédé quelque chose qu'il n'avait pas encore comme Fils-Homme, parce qu'il ne s'était pas encore fait homme d'une mère... En disant donc : 'Vous me les avez donnés', il montre qu'il a reçu comme homme le pouvoir de les avoir... ²² ».

C'est la nature divine du Christ qui communique son pouvoir à la

²¹ Voir par exemple cette explication typique du texte « Sicut docuit me Pater » : *In Io. Ev.* tr. 40, 5 (ML 35, 1689) : « ... sed hoc est eum docuisse, quod est scientem genuisse ». Il admet la double interprétation du texte « Non est doctrina mea » : *De Trin.* II, 2, 4 (ML 42, 847).

²² *In Io. Ev.* tr. 106, 5 (ML 35, 1910-1911) : « ... habuit aliquando Pater aliquid sine Filio ? Absit. Verumtamen habuit aliquid aliquando Deus Filius, quod nondum habuit idem ipse homo Filius ; quia nondum erat homo factus ex matre... Quod itaque ait, 'Et mihi eos dedisti', hominem se accepisse hanc potestatem ut eos haberet, ostendit... ». Ce n'est que par exception qu'il l'interprète comme se rapportant à la génération éternelle : *In Io. Ev.* tr. 21, 10 (ML 35, 1569).

nature humaine, qui est en lui²³. Il préfère aussi dire que le pouvoir de donner sa vie revient au Christ en tant qu'homme²⁴. Mais dès qu'il s'agit de la volonté et de la connaissance humaines du Christ, il est plus prudent et semble parfois se dérober ; car — comme il le déclare expressément au sujet du passage « Les paroles que vous m'avez données » (*Jo.* 17, 8) — les difficultés ne sont pas moins grandes lorsqu'on réfère les textes sur la connaissance du Christ au Christ-Homme que lorsqu'on les rapporte au Christ-Verbe²⁵. Cette réserve se rencontre encore à la fin de sa vie. Dans le débat contre Maximin, il est obligé d'aborder la question du progrès en sagesse du Christ, mais il évite la question en disant que leur discussion ne porte pas sur la nature humaine du Christ²⁶.

§ 2. Le Christ seul ou le Christ et l'Eglise

A. Exposé du principe

Ce second principe de l'exégèse christologique de saint Augustin reflète toute la physionomie de sa christologie et renferme en même temps toute la difficulté. Que contient-il ? Qu'après avoir constaté que le Christ parle en tant qu'homme, il faut de nouveau distinguer :

²³ *C. Serm. Ar.* 9, 11 (ML 42, 691) : « 'Potestatem dedit ei iudicium facere'. . . Quod non ita dicitur, tanquam eam sibi et ipse non dederit, id est, naturae in se humanae non dederit potestatem illa quae in eo natura divina est : absit hoc credere ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 19, 15. 105, 2 (ML 35, 1552-1553. 1904). *En. in ps.* 56, 5. 74, 5 (ML 36, 665. 949-950). Pourtant dans *De V. Rel.* 31, 58 (ML 34, 148) on trouve l'application à la génération éternelle. Cf. THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Ev. Ioh.* V, 30 (éd.-version Vosté, p. 85) : « Et quis est a quo accepit potestatem et virtutem iudicandi ? Manifeste Deus Verbum, qui unione sua cum eo, largitus est ei virtutem et potestatem iudicandi. . . ».

²⁴ *C. Max.* II, 14, 9 (ML 42, 776) : « Quocirca si ea quae aperta sunt velitis attendere, ut homo acceperat hanc potestatem. Sed propter contentiosos ego ad utrumque concludam. . . ».

²⁵ *In Io. Ev.* tr. 106, 7 (ML 35, 1912) : « Facilior sane quaestio videtur, si secundum id quod Filius est hominis, accepisse a Patre illa verba credatur. Quanquam natus ex virgine quando et quomodo ea didicerit, quis enarrabit ; quando etiam ipsam quae de virgine facta est, generationem eius quis enarrabit ? Si vero secundum id quod est de Patre genitus Patrique coaeternus, accepisse a Patre ista verba cogitatur, nihil ibi temporis cogitetur quasi prius fuerit qui ea non habuerit, atque ut haberet quae non habebat acceperit ; quoniam quidquid Deus Pater Deo Filio dedit, gignendo dedit ». Plus tard pourtant il dira le contraire : *En. 22 in ps.* 118, 3 (ML 37, 1564).

²⁶ *C. Max.* II, 23, 7 (ML 42, 802).

parle-t-il en son propre nom ou en celui de son Corps Mystique ? A l'origine de ce principe se trouve l'idée du Christ Mystique. Le Christ et son Eglise constituent un seul homme, une personne unique. Le concept d'unité si prononcée entre le Christ et l'Eglise ne peut manquer d'avoir de graves conséquences en christologie. Ainsi, les mots du Christ peuvent être prononcés au nom de sa propre humanité ou au nom de son Corps Mystique ²⁷. Parce que saint Augustin voit toute l'Ecriture Sainte orientée vers le Christ, force lui est d'user très fréquemment de ce principe. Il lui était impossible en effet d'attribuer tous les textes, surtout ceux de l'Ancien Testament, au Christ-Tête ; il les applique donc au Christ-Corps, c'est-à-dire à l'Eglise. On a déjà parlé à ce sujet d'une véritable communication des idiomes entre le Christ et l'Eglise chez saint Augustin ²⁸. Ce principe n'est pas son invention. Il déclare expressément dans le *De Doctrina Christiana* que ce principe était déjà élaboré en règle exégétique par Tychonius, qui n'était ici que l'interprète d'une tradition déjà bien établie. L'Evêque d'Hippone avait donc eu l'occasion de faire connaissance avec l'idée du Christ Mystique avant même de connaître Tychonius. Voici comment il formule la première règle de cet écrivain donatiste :

« La première règle traite du Seigneur et de son Corps ; par cette règle nous savons qu'on veut nous apprendre que la Tête et le Corps, c'est-à-dire le Christ et l'Eglise, ne forment qu'une seule et même personne... Nous ne devons donc jamais être déconcertés si, en parlant, l'on passe de la Tête au Corps, ou du Corps à la Tête, sans qu'on cesse de parler pour cela d'une seule et même personne. C'est en effet une personne unique qui parle... et cependant nous devons essayer de comprendre ce qui... appartient à la Tête et ce qui revient au Corps, c'est-à-dire au Christ ou à l'Eglise ²⁹ ».

Le Christ parle donc comme un être unique, sans faire lui-même de

²⁷ *En. in ps.* 37, 6 (ML 36, 399-400) : « Cum enim Christus loquitur, aliquando ex persona solius capitis loquitur, quod est ipse Salvator, natus ex Maria virgine ; aliquando ex persona corporis sui, quod est sancta Ecclesia... ». *En. in ps.* 138, 2 (ML 37, 1785). etc.

²⁸ F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. München, 1933, p. 159.

²⁹ *De Doctr. Chr.* III, 31, 44 (ML 34, 82) : « Prima de Domino et eius corpore est ; in qua scientes aliquando capitis et corporis, id est, Christi et Ecclesiae unam personam nobis intimari... , non haesitemus quando a capite ad corpus, vel a corpore transitur ad caput, et tamen non receditur ab una eademque persona. Una enim persona loquitur... et tamen quid... capiti, quid corpori, id est, quid Christo, quid Ecclesiae conveniat, utique intelligendum est ». *En. in ps.* 138, 2 (ML 37, 1785) : « Loquitur ergo Dominus noster Iesus Christus in Prophetis aliquando ex voce sua, aliquando ex voce nostra, quia unum se facit nobiscum... ».

distinction. Il ne doit même pas le faire, car dans ce cas il ne serait plus vrai que le Christ-Tête et le Christ-Corps sont deux dans une chair. Ce serait aller contre le réalisme du Corps Mystique ; si le Christ distinguait, il se séparerait de nous ³⁰. Pourtant, cela ne nous dispense nullement de discerner ce qui convient au Christ-Tête et ce qui convient au Christ-Eglise. Le Christ parle en tant qu'Être unique, mais en l'écoutant c'est à nous de distinguer, s'il parle comme Tête ou comme Corps ³¹. On comprendrait mal saint Augustin si l'on croyait qu'il confond le Christ historique et le Christ mystique. Jamais le Christ ne nous unit si étroitement avec lui qu'il n'y ait entre lui et nous aucune distinction ³².

Y a-t-il un critère pour constater que le Christ parle en son propre nom ou en celui de son Eglise ? Bien sûr. Cette norme n'est autre que la dignité du Christ. Elle se formule comme suit : si quelque chose ne convient pas au Christ-Tête, il faut l'attribuer au Christ-Corps. Ainsi tout ce qui a quelque rapport au péché, doit être attribué au Christ-Corps : tous les gémissements pleins de repentir du psalmiste, toutes les prières qui accusent une certaine faiblesse morale ³³. Dans cette règle, Augustin fait encore observer que l'excellence de la nature humaine du Christ découle directement de l'union hypostatique. On ne peut jamais prendre l'humanité du Christ comme une personne en soi ; Dieu et l'humanité ensemble sont une personne, non pas l'humanité à elle-seule ³⁴. De cette dignité, il s'ensuit que le Christ peut parler en son

³⁰ *En. in ps.* 138, 21 (ML 37, 1797) : « Sed multa dicta sunt ex persona corporis ; audi et ex persona capitis : et non quasi distinguit, ut inducat ipsas personas, modo caput, modo corpus. Si enim distinguit, quasi dividit ; non erunt duo in carne una. Si autem duo sunt in carne una ; noli mirari si duo sunt in voce una ».

³¹ *En. in ps.* 37, 6 (ML 36, 400) : « Sic audiamus tanquam unum : sed tamen caput tanquam caput, et corpus tanquam corpus. Non dividuntur personae, sed distinguitur dignitas... ». Cf. *De Doctr. Chr.* III, 31, 44 (ML 34, 82).

³² *In Io. Ev.* tr. 21, 3 (ML 35, 1565-1566) : « ... nunquam enim Christus ita nos coniunxit, ut nullam distinctionem faceret inter nos et se... Sic iungit ut distinguat, sic distinguit ut non seiungat ». *S.* 144, 4, 5 (ML 38, 790) : « Aliter est enim unum cum Patre, et aliter unum nobiscum ». Cf. *En. I in ps.* 101, 2 (ML 37, 1295).

³³ *En. I in ps.* 58, 2 (ML 36, 693) : « Aliquando enim invenis verba quae non congruant capiti, et nisi ea coaptaveris corpori, nutabit intellectus tuus : rursus invenis verba quae non apta sunt corpori, et Christus tamen loquitur. Ibi non timendum est ne erret quisque ; cito enim pergit ut capiti aptet quod videt corpori non convenire ». Cf. *S.* 341, 1, 1 (ML 39, 1493). *S. Mai* 98, 2 (MA 348). *En. in ps.* 7, 20, 37, 6 (ML 36, 109, 399). En ce dernier passage, il dit qu'on est bien contraint d'accepter le texte du Christ-total !

³⁴ *En. 2 in ps.* 88, 3 (ML 37, 1132) : « Sic enim pro magno dicit quod ab illo non

propre nom sans que nous soyons inclus dans ses paroles. Il y a des mots qui appartiennent à la Tête seule, parce qu'il y a un aspect dans le Christ, qui lui est propre et qui nous dépasse. Au contraire, nous ne pouvons jamais parler sans le Christ, parce qu'il a daigné se faire un avec nous et prendre sur lui nos infirmités. S'il est donc question d'infirmité, il s'agit de notre infirmité assumée par le Christ ³⁵.

La raison pour laquelle nous ne pouvons pas parler sans lui se trouve-t-elle uniquement dans l'Incarnation ? Est-elle exclusivement fondée sur l'identité de nature ; est-elle uniquement d'ordre physique ? Non, il faut de nouveau distinguer. Certes, l'Incarnation vient en premier lieu, Incarnation par laquelle le Christ s'est fait participant à notre faible nature humaine, et qui est le premier appauvrissement du Christ ³⁶. L'Incarnation constitue le premier mode de notre inclusion dans le Christ et cette inclusion est plutôt physique, car elle a pour base l'unité de la nature humaine du Christ avec la nôtre. Mais voilà que le Christ a voulu ajouter une seconde pauvreté à son premier abaissement. Par l'Incarnation, il porte déjà notre chair fragile et mortelle, mais il s'est humilié encore plus en transfigurant en lui-même notre faible corps afin d'être notre Tête ³⁷. Cette seconde pauvreté s'étend à ce qui a trait au péché en nous. Quand nous demandons à Dieu pardon pour nos péchés et nos faiblesses, quand nous nous efforçons de surmonter nos manquements à l'idéal de sainteté, on peut l'attribuer au Christ. Non pas à la personne propre du Christ, mais au Christ Mystique, à nous en lui ³⁸. Cette unité est d'ordre mystique. Nous ne pouvons donc

dispergat misericordiam suam, quasi non agnoscimus unigenitum Filium qui est in sinu Patris : non enim pro persona sua ibi computatur homo, sed una persona est Deus et homo ».

³⁵ *En. in ps.* 140, 3 (ML 37, 1817) : « Et capitis est proprium loqui etiam in persona membrorum... Aliquando enim dicturus est verba in quibus nullus nostrum inveniat personam suam, sed ad solum caput pertineant ; non se tamen separat ex verbis nostris et ad sua propria tollit, vel a suis propriis non ad nostra redit ». *En. in ps.* 142, 3 (ML 37, 1846) : « Habet aliquid ille quod dicat sine nobis ; nos sine illo nihil possumus dicere ».

³⁶ *En. I in ps.* 68, 4 (ML 36, 844).

³⁷ *En. I in ps.* 101, 2 (ML 37, 1295) : « Adhuc timeo dicere : Ipse est ; et tamen volo. Sunt hic enim quae me cogant velle, et rursus quaedam quae me cogant timere. *Ipse est, et non est ipse. Iam in forma servi est, iam mortalem fragilemque carnem portat, iam moriturus advenit, et tamen nondum intelligitur in hac egestate... Addat ergo pauperitatem paupertati, et transfiguret in se corpus humilitatis nostrae : sit caput nostrum, simus membra eius, sint duo in carne una* ».

³⁸ *De Civ. Dei* XVII, 9 (ML 41, 542-543. CSEL 40, 2, 237) : « Non enim Christi ipsius, quod est caput Ecclesiae, possent inveniri ulla peccata... sed in eius cor-

jamais nous passer du Christ, car il a voulu s'unir à nous d'une manière totale, tant physique que mystique. Non seulement il s'est revêtu de nous dans l'Incarnation, mais il a aussi daigné nous transformer en lui et parler notre langage. Ceci constitue l'aspect le plus merveilleux de l'échange divino-humain³⁹. Ainsi la seconde règle de l'exégèse christologique impose une triple distinction. Le Christ peut être considéré :

a) comme personne individuelle ; à laquelle seule revient l'impeccabilité.

b) comme personne individuelle et mystique à la fois ; à qui reviennent nos affections humaines.

c) comme personne mystique seulement ; celle qui porte nos péchés.

B. Le problème réalisme-irréalisme et ses critères

De là s'ensuit tout le problème de « réalisme ou irréalisme » dans la christologie de l'Evêque d'Hippone (et au-delà : dans sa doctrine eucharistique !). Il ne distingue pas toujours entre la personne historique et la personne mystique du Christ, entre le Christ individuel et le Christ total. Ce qui fait naturellement surgir un grand problème pour nos esprits modernes ; dès que saint Augustin fait appel au Christ-total, nous sommes portés à penser à quelque chose d'irréel. Mais posant le problème ainsi, gardons-nous de faire erreur. Pourquoi l'idée du Christ Mystique exclurait-elle tout réalisme ? Chez Augustin, du moins, les deux peuvent très bien aller ensemble. Eclairons ceci à l'aide des exemples donnés ci-dessus. Pour les cas *a* et *c* aucune difficulté. Mais les choses se compliquent lorsqu'il s'agit des faiblesses humaines chez le Christ historique. Prenons pour exemple la tristesse du Christ au Jardin des Oliviers. L'Evêque d'Hippone affirme à la fois que cette tristesse était réelle et que c'était nous qui étions tristes dans le Christ. Il considère donc le Christ comme personne historique et mystique à la fois. Donc irréalisme (refus d'attribuer directement quelque chose au Christ individuel), et réalisme (affirmation d'une véritable tristesse dans le Christ), l'un à côté de l'autre. Cependant nous n'aimons pas

pore ac membris, quod populus eius est. . . ut intelligamus de ipso dici quodammodo, quod de eius corpore dicitur ». Cf. *En. 2, s. 1, in ps. 30, 4* (ML 36, 232).

³⁹ *En. 2, s. 1, in ps. 30, 3* (ML 36, 230-231) : « Verumtamen quia dignatus est assumere formam servi, et in ea nos vestire se ; qui non est dedignatus assumere nos in se, non est dedignatus transfigurare nos in se, et loqui verbis nostris, ut et nos loqueremur verbis ipsius. Haec enim mira commutatio facta est, et divina sunt peracta commercia. . . ».

à parler d'irréalisme chez le Docteur africain, car même dans son idée de « mystique », il garde un aspect réaliste. En effet, dès qu'il s'agit d'une faiblesse dans le Christ historique, il est légitime de faire la transposition sur le plan mystique. S'il y a des faiblesses en lui, c'est par l'Incarnation qu'elles y sont⁴⁰. Or, l'humiliation du Verbe-Incarné comporte aussi bien l'aspect d'une participation physique que celui d'une participation mystique à l'humanité. La participation physique : par exemple, le sentiment de tristesse humaine dans la personne individuelle du Christ. La participation mystique : par exemple, la tristesse assumée par le Christ en tant que Représentant et Sauveur de la nature humaine entière. C'est là certainement une pensée antique. Mais il est très difficile pour l'esprit moderne de l'assimiler. Peut-être est-il même impossible de justifier cette vue de façon tout à fait rationnelle, parce que l'on a sans doute plutôt affaire à l'expression d'une vérité intuitive qu'à celle d'une pensée raisonnée. Pourtant la question est loin d'être sans intérêt. Cette vue a continué d'exercer une grande influence durant de longs siècles encore. C'est ici qu'il faut chercher, croyons-nous, l'une des causes qui enrayaient dans un certain sens le développement de la christologie occidentale. Ici se trouve aussi la raison pour laquelle, une fois ce mysticisme délaissé, l'on a oublié des aspects christologiques qui ne sont pas sans valeur. L'accent sur la nature humaine individuelle du Christ par exemple, a trop mis dans l'ombre l'idée de l'unité physique et mystique du Christ avec nous.

Essayons maintenant d'établir quelques critères généraux pour éclairer tant soit peu le problème réalisme-irréalisme chez Augustin.

a) La dignité du Christ.

En théorie, le principe du Christ-total peut toujours être appliqué, dès que la participation entre le Christ et l'humanité entre en question. Mais les textes nous apprennent que saint Augustin l'emploie surtout, quand quelque chose ne lui semble pas conforme à l'excellence du Christ. Dans ce cas, il y a quelque chose à exclure de la propre per-

⁴⁰ *Ann. in Iob* 37 (ML 34, 868. CSEL 28, 3, 594) : « ... non fortitudinis eius, sed infirmitatis nostrae ex participatione mortalitatis vox illa fuit primi adventus eius... ». Quant à la terminologie, il est assez difficile de trouver les termes aptes à exprimer l'unité entre le Christ et l'humanité, telle qu'on la trouve chez Augustin. Les termes « métaphorique, symbolique » ne rendent pas justice à sa pensée, car ils n'expriment pas la réalité du Corps Mystique. « Nos faiblesses sont dans le Christ par appropriation » est l'expression choisie par G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 13 (1924), p. 319. Nous préférons « de manière mystique », ou mieux, les termes employés par saint Augustin lui-même, « par participation ».

sonne du Christ, en d'autres mots, il y a quelque chose d'irréel. Mais il est en même temps évident que cet irréalisme connaît bien des degrés ! Tout dépend de la raison pour laquelle saint Augustin veut exclure ceci ou cela du Christ. Il serait donc faux d'ériger en axiome la sentence suivante : l'application au Christ-total est identique à « sens symbolique ». L'utilisation de ce principe ne tranche pas de façon générale et absolue la question réalisme – irréalisme. Le fait qu'Augustin l'emploie aussi là où il hésite et se refuse à résoudre une difficulté, montre que ce principe est toujours valable pour lui, qu'un texte se rapporte au Christ dans un sens réaliste ou qu'il s'y rapporte au sens mystique ⁴¹.

b) L'attitude de saint Augustin envers la Sainte Ecriture.

Ce qui frappe en lisant l'Evêque d'Hippone, c'est la différence de son attitude envers l'Ancien Testament et envers le Nouveau Testament. La Sainte Ecriture toute entière annonce le Christ ⁴². L'Ancien Testament est ainsi tout à fait orienté vers le Nouveau. On pourrait presque dire que pour Augustin le premier est symbolique de par nature. Son attitude envers le Nouveau Testament est essentiellement autre. Laissons hors considération combien elle est encore éloignée du réalisme moderne ; il est un fait qu'il insiste beaucoup sur le caractère historique des Evangiles, surtout pour les actes du Christ ⁴³. Il était contraint d'ailleurs d'y mettre tout l'accent à cause des hérétiques à tendance docétiste. On peut donc s'attendre à ce qu'Augustin soit plutôt enclin à accepter le sens réaliste qu'à le rejeter.

c) Le terme *transfigurare*.

Pour décrire l'union par laquelle l'humanité toute entière est dans le Christ individuel, saint Augustin emploie régulièrement le terme *transfigurare*. *Praefigurare*, *figurare*, *transfere personam*, *transformare*,

⁴¹ Après avoir donné son explication du Psaume 7 (*En. in ps. 7, 20. ML 36, 109*), il ajoute : « Potest iste psalmus etiam in persona Dominici hominis intelligi ; si modo ea quae ibi humiliter dicta sunt, ad nostram infirmitatem referantur, quam ille gestabat ». Cf. *De Div. Quaest. 83, q. 69, 10 (ML 40, 79)* : « Tamen recte quaeritur utrum secundum ipsum tantum dictum sit, quod est caput Ecclesiae ; an secundum universum Christum, annumerato corpore et membris eius ». *Ann. in Iob 29 (ML 34, 855. CSEL 28, 3, 569)* : « Haec ex persona dici videntur Ecclesiae simul cum capite Christo... ». *En. 2 in ps. 29, 5 (ML 36, 219)* : « Fortasse non est ista vox Domini nostri Iesu Christi, sed ipsius hominis, sed universae Ecclesiae populi christiani : quia omnis homo in Christo unus homo est... ». Cf. *De Div. Quaest. 83, q. 75, 2 (ML 40, 87)*.

⁴² *C. Faust. XII, 27 (ML 42, 269. CSEL 25, 356)*. *De Cat. Rud. 4, 8 (ML 40, 315)*.

⁴³ *De Div. Quaest. 83, q. 80, 3 (ML 40, 95)*. *De Mend. 13, 21, 21, 42 (ML 40, 503. 516. CSEL 41, 440. 463)*. *Quaest. in Hept. II, 164. III, 93 (ML 34, 652. 716. CSEL 28, 3, 196. 312)*.

praesignare sont, à de petites nuances près, des synonymes, qu'il emploie beaucoup plus rarement. Les significations de *transfigurare* vont d'un sens nettement réaliste à un sens symbolique. Disons tout de suite qu'Augustin en connaît l'usage réaliste, bien qu'il évite ce terme pour exprimer la transsubstantiation des éléments eucharistiques. Le sens réaliste (« changer ») est très net là où il déclare que le Christ nous a « transformés » en des hommes nouveaux ; que la divinité du Christ n'est pas « transfigurée » en l'humanité⁴⁴. En matière christologique, la valeur du terme ne peut être mesurée qu'au contexte. Or, ce mot appliqué à l'union du Christ avec nous, exprime aussi bien l'unité physique que mystique. Ceci se manifeste clairement dans les textes où la chair individuelle du Christ est indiquée comme base de cette *transfiguratio*. Le Christ nous a préfigurés dans la même chair mortelle, dans laquelle il allait mourir⁴⁵. Voici le plus beau texte à ce sujet :

« Le Christ prononce ces mots au nom de son Corps, c'est-à-dire l'Eglise. Il les prononce du chef de l'infirmité de la chair de péché, chair qu'il a transfigurée en cette autre chair, qu'il a reçue de la Vierge, ressemblance de la chair de péché⁴⁶ ».

On voit bien que le fond de cette « transfiguration » est le fait que son humanité représente la nôtre, même avec ses faiblesses. Le réalisme

⁴⁴ *Ep.* 140, 12, 30 (ML 33, 551. CSEL 44, 181). *De Div. Quaest.* 83, q. 73, 2 (ML 40, 85). Cf. *De Haeres.* 46 (ML 42, 36). *S.* 197, 4 (ML 38, 1023). Cf. A. WILMART, *Transfigurare*. — Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes 1 (1911), pp. 282-292. K. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*. Paderborn, 1908, pp. 56-57, soulignait déjà l'aspect réaliste de ce terme. De même : E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*. Paris-Bruxelles, 1951 (3^e éd.), t. II, p. 103, n. 4 : « L'expression signifie : se mettre à la place de, se comporter comme si l'on était un autre... L'expression, appliquée au Christ, signifie d'ordinaire davantage : une communion réelle ».

⁴⁵ *S.* 202, 2, 2 (ML 38, 1034) : « Mortalem quippe carnem, in qua nos praefigureret, gerebat, in qua erat etiam pro nobis opportuno tempore moriturus ». Dans le contexte saint Augustin examine comment les faits historiques du Christ nous servent d'exemple. *En. in ps.* 60, 3 (ML 36, 724) : « Quoniam nos ipsos, quod est corpus suum, voluit praefigurare et in illo corpore suo, in quo iam et mortuus est, et resurrexit... ». Dans le contexte il s'agit de la tentation du Christ. Cf. *En. 1 in ps.* 70, 11 (ML 36, 882), où Augustin déclare du Christ souffrant sur la croix comme un homme faible : « ex persona eius secundum infirmitatem, non secundum potestatem ; secundum id quod nos in se transfiguraverat ». *C. Max.* II, 20, 2 (ML 42, 789) : « ... infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum ». *Adv. Iud.* 5, 6 (ML 42, 54), où « transfigurare » est mis en rapport avec « nostra delicta portare ». Voir également les textes : « duo in carne una — duo in voce una », p. 112.

⁴⁶ *Ep.* 140, 6, 18 (ML 33, 545. CSEL 44, 168) : « Haec ex persona sui corporis Christus dicit, quod est Ecclesia. Haec ex persona dicit infirmitatis carnis peccati, quam transfiguravit in eam quam sumpsit ex virgine, similitudinem carnis peccati ».

de ce terme se mesure donc au réalisme de ce que le Christ a porté dans sa chair nos souffrances physiologiques, nos angoisses psychiques et nos péchés, événements nullement symboliques pour saint Augustin.

d) Les expressions *Christus loquitur ex persona susceptae carnis* ou *secundum formam servi*.

Ex persona a encore la signification primitive : « de la part de », « du chef de ». Ces expressions sont-elles au moins un indice certain qu'il s'agit du Christ-individuel ? Pas davantage. Puisque la nature humaine du Christ est la raison pour laquelle il est notre Tête, nous sommes tous inclus dans sa chair individuelle. Le Christ n'est jamais seul pour ainsi dire. Par conséquent, ces expressions se rapportent aussi bien à son humanité individuelle (c'en est le cas le plus souvent), qu'à l'humanité toute entière :

« Ils sont une seule chair, parce que le Christ a pris notre chair mortelle... Tout ce que le Seigneur dit au nom de la chair qu'il a prise, appartient donc et à la Tête qui est déjà montée au ciel, et aux membres qui peinent encore dans leur exil sur la terre... ⁴⁷ ».

De ce fait *ex persona corporis* (= *Ecclesiae*) équivaut à *ex persona carnis*. Augustin pourra déclarer au début d'un passage que le Christ parle *ex persona carnis*, et lui donner ensuite une interprétation symbolique ou mystique. C'est le cas par exemple au sujet de l'abandon du Christ en croix ⁴⁸. On ne doit pas s'étonner que même la formule *loquitur ut homo* se rapporte parfois au Corps Mystique ⁴⁹, et que réalisme et irréalisme, entendus au sens moderne, vont de pair chez le Docteur africain.

⁴⁷ *En. in ps.* 138, 2 (ML 37, 1785) : « Una caro, quia de nostra mortalitate carnem suscepit... Quidquid igitur Dominus loquitur *ex persona susceptae carnis*, et ad illud caput pertinet quod iam ascendit in coelum, et ad ista membra quae adhuc in terrena peregrinatione laborant... ». « Ex persona » correspond exactement à l'expression grecque très courante « ἐκ προσώπου ».

⁴⁸ *En. 1 in ps.* 58, 2 (ML 36, 693) : « ... ex quo Adam Christus cum carnem accepisset, hoc (= 'Deus meus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti ?') ex persona ipsius carnis ait... ». *En. 2 in ps.* 68, 11 (ML 36, 861) : « Nimirum ex persona locutus est eius unde corpus acceperat, unde carnem assumpserat, id est generis humani, ipsius Adae... ».

⁴⁹ *In Io. Ev. tr.* 21, 7 (ML 35, 1568) : « ... qui paulo ante loquebatur *ut Deus*, coepit loqui *ut homo*... Si ergo novimus hunc, qui nobis loquitur, et Deum et hominem, intelligamus verba Dei et hominis : aliquando enim talia nobis dicit quae pertineant *ad maiestatem*, aliquando quae pertineant *ad humilitatem*... Quare non dixit, 'Demonstrabit vobis Pater'; sed, 'Demonstrabit Filio' ? *Quia et nos membra sumus Filii*; et nos membra tanquam quod discimus, ipse discit quodammodo in membris suis ». Cf. *Ep.* 140, 6, 18. 16, 40 (ML 33, 545. 555. CSEL 44, 168. 189). *S.* 344, 3 (ML 39, 1513). *S. Liver.* 8, 7 (MA 395) .*En. 2 in ps.* 90, 1 (ML 37, 1160).

CHAPITRE V

La vie affective du Christ

§ 1. Notes préliminaires sur la doctrine des affections chez saint Augustin

Une orientation rapide de l'ensemble de notre sujet nous semble indispensable. Il va de soi que nous ne prendrons en considération que les points qui touchent notre étude. En tout premier lieu, l'évolution indéniable de saint Augustin en ce domaine demande notre attention. On peut sans trop de peine réunir bon nombre de textes tirés de ses premiers écrits, qui dénotent nettement un caractère stoïcien et où l'*apatheia* de l'âme apparaît comme son grand idéal. L'esprit doit être immobile, impassible¹. Le sage est l'homme fort, qui ne se laisse pas ébranler par les contrecoups de cette vie². Ce serait une condescendance aux sens ! Le sage ne craint pas ; il n'éprouve pas de

¹ *De Ord.* II, 6, 18 (ML 32, 1002. CSEL 63, 158) : « ... quo pacto fiat ut eius corpore huc atque illuc vagante, mens immobilis maneat ». Cf. *Ib.* II, 8, 25 (ML 32, 1006-1007. CSEL 63, 164-165). *De Mus.* VI, 16, 55 (ML 32, 1191) : « Haec ergo contemplatio, sanctificatio, *impassibilitas*, ordinatio eius, aut illae sunt quatuor virtutes perfectae... ». *De Div. Quaest.* 83, q. 34 (ML 40, 23) : « ... neque non amandum est non metuere, quoniam beati esse volumus ». Cf. *De Gen. c. Man.* I, 20, 31 (ML 34, 188). Voir aussi : P. J. COUVÉE, *Vita Beata en Vita Aeterna, een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip « vita beata » naast en tegenover « vita aeterna » bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed der Romeinse Stoa*. Baarn, 1947, pp. 225-226. 246. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*. Freiburg i. Br., 1929 (2^e éd.), t. I, pp. 161-163. 215-218. S. CUESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de san Agustín*. Madrid, 1947, pp. 255-260 (La encarnación del Verbo de Dios y la vida pasional). Ce dernier auteur, contrairement à ce que l'on attendrait, passe notre problème sous silence.

² *De B. Vita* 4, 25 (ML 32, 971. CSEL 63, 107-108) : « Omnis namque sapiens fortis est ; nullus autem fortis aliquid metuit. Non igitur metuit sapiens aut mortem corporis, aut dolores, quibus pellendis vel vitandis vel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia ». *De Mor. Eccl. C.* 27, 53 (ML 32, 1333) : « ... sapientes usque adeo sint, ut iam nullo animi dolore turbentur ». — *Retr.* I, 7, 4 (ML 32, 593) I, 6, 5 (CSEL 36, 34).

peur devant la mort, ni devant les souffrances, ni devant quelqu'adversité que ce soit ³. Et Augustin se plaint de ne pas encore avoir atteint ce stade ⁴. Il appelle l'étonnement un vice ⁵. Le jeune Augustin n'était pourtant pas un stoïcien à la lettre. Aussi le néoplatonicien fuit-il les passions, parce qu'elles lient l'homme au monde sensible. Que ce soit sous l'influence du Stoïcisme, ou sous celle du Platonisme, ou des deux ensemble, on lui découvre en tout cas une éthique qui ne laisse pas de place aux affections.

Petit à petit, il s'est rendu compte de l'impossibilité et de l'erreur de cet idéal. On peut dater sa rupture avec cette doctrine aux environs de 391. C'est alors que commence une lente christianisation de sa doctrine concernant la vie affective. Les textes font supposer que le changement s'est opéré surtout entre 391-396. Mais il est sans intérêt pour nous de suivre l'évolution d'année en année, car peu de textes christologiques peuvent en avoir été influencés. Nous nous tournons directement vers l'exposé le plus caractéristique, que l'on trouve dans le *De Civitate Dei*. Là, il se demande ce que nous apprend l'Écriture Sainte par rapport aux affections. Il a repensé à fond et en chrétien la doctrine philosophique contemporaine et il rejette explicitement la doctrine stoïcienne. C'est un des plus beaux résultats du Docteur africain. Les tribulations de l'âme, comme la crainte et la douleur, sont des suites du péché originel. C'est une stupidité orgueilleuse des stoïciens de voir la béatitude dans l'extinction totale des affections de l'âme, si c'est nécessaire même par le suicide ⁶. Au lieu de considérer les affections d'une manière négative, l'Évêque d'Hippone veut qu'on reconnaisse leur raison d'être. Se passer d'elles comme inexistantes est une pure folie. Ce n'est pas la passion comme telle qui est

³ *De Div. Quaest.* 83, q. 25 (ML 40, 17) : « Pertinet autem ad vitam rectam, ea quae non sunt metuenda non metuere. Mors autem metuenda non est ». Cf. *De B. Vita* 4, 33 (ML 32, 975. CSEL 63, 114). *Sol.* I, 9, 16 (ML 32, 877-878). *Ep.* 10, 2 (ML 33, 74. CSEL 34, 1, 23-24). L'affirmation suivante est d'un ton plus néoplatonicien : le désir d'adhérer totalement à la Vérité, fait qu'on ne craint pas la mort qui est la libération du corps : *De Quant. An.* 33, 76 (ML 32, 1077).

⁴ *De Ord.* I, 11, 32 (ML 32, 994. CSEL 63, 144), où il attribue à sa mère : « . . . nec cuiusvis incommodi fortuiti, nec ipsius mortis, quod viris doctissimis difficillimum est, horrore terrearis . . . ». *Sol.* II, 13, 23 (ML 32, 896) : « O multum beatos, quibus sive ab ipsis, sive abs quolibet, non esse metuendam mortem, etiamsi anima intereat, persuasum est ! At mihi misero . . . ».

⁵ *De Ord.* I, 3, 8 (ML 32, 981. CSEL 63, 126). — *Retr.* I, 3, 2 (ML 32, 588) I, 3, 6 (CSEL 36, 20).

⁶ *De Civ. Dei* XIV, 10. XIX, 4, 4 (ML 41, 417. 629. CSEL 40, 2, 25-26. 376-377).

mauvaise. Celle-ci est plutôt indifférente. Dans notre doctrine, on ne demande pas si l'on se fâche, mais pourquoi l'on se fâche ; pas si l'on est triste, mais pourquoi l'on est triste ; pas si l'on craint, mais ce que l'on craint. C'est donc la volonté bonne ou perverse de l'homme qui rend les passions moralement bonnes ou mauvaises ⁷. Où irions-nous, si les chrétiens ne craignaient plus, n'éprouvaient plus de repentir ou de joie ? Ce ne serait même plus le vrai christianisme, comme il se manifeste dans l'Écriture Sainte avec sa crainte, son désir et son repentir ⁸. Non, si les affections sont soumises à la raison et si la raison droite leur commande, il n'y a plus à parler de « maladies » ou de « passions vicieuses ⁹ ». Résumons la découverte de saint Augustin :

- a) les passions ne sont pas condamnables en soi.
- b) leur imputabilité dépend de leur bonté ou de leur malice morales.
- c) bonté et malice sont déterminées par la volonté.
- d) il faut donc approuver les bonnes passions, mais rejeter catégoriquement les affections qui s'opposent à la raison et troublent l'esprit qui ne parvient plus à les dominer parfaitement ¹⁰.

C'est ainsi que l'Évêque d'Hippone a développé sa doctrine des passions dans un sens nettement chrétien. Pourtant, il importe de ne pas perdre de vue qu'elle n'est pas celle des modernes. C'est surtout une attitude nette envers l'appétit naturel qui y manque. Il distingue trop peu entre la volonté et les affections naturelles ; il voit trop ces dernières sous la domination de la volonté. Un autre facteur encore qui entre en jeu : la controverse autour du péché originel. Tandis qu'aujourd'hui on a trop tendance à minimiser l'influence du péché originel, il semble bien que celui-ci a laissé une trop forte empreinte

⁷ *De Civ. Dei* XIV, 6 (ML 41, 409. CSEL 40, 2, 11) : « Interest autem qualis sit voluntas hominis ; quia si perversa est, perversos habebit hos motus ; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt ». *De Civ. Dei* IX, 5 (CSEL 40, 1, 414-415. ML 41, 260) : « . . . quid de istis passionibus doceat scriptura divina, qua Christiana eruditio continetur. Deo quippe (illam) ipsam mentem subicit regendam et iuvandam mentique passiones ita moderandas adque frenandas, ut in usum iustitiae convertantur. Denique in disciplina nostra non tam quaeritur utrum plus animus irascatur, sed quare irascatur ; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis ; nec utrum timeat, sed quid timeat ». Les mêmes idées : *In Io. Ev.* tr. 60, 3-4 (ML 35, 1798).

⁸ *De Civ. Dei* XIV, 9, 1-4 (ML 41, 413-416. CSEL 40, 2, 18-23).

⁹ *De Civ. Dei* XIV, 9, 3 (ML 41, 414-415. CSEL 40, 2, 21) : « Sed cum rectam rationem sequantur istae affectiones, quando ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos seu vitiosas passiones audeat dicere ? ».

¹⁰ *De Civ. Dei* XIV, 9, 4 (ML 41, 415. CSEL 40, 2, 22).

sur la doctrine de l'appétit naturel chez Augustin. Les *motus naturales* ne s'identifient-ils pas parfois avec la volonté affaiblie et corrompue par le péché ? Prenons l'exemple typique de l'idée que l'homme ne doit pas craindre la mort. Cette pensée se rencontre aussi bien dans le dernier ouvrage de saint Augustin que dans ses premiers écrits. Pourtant l'argumentation diffère comme le jour de la nuit. Dans les premières œuvres, le mobile est que le sage doit être sans trouble. Dans les écrits postérieurs au contraire, le chrétien ne doit pas craindre de mourir, parce qu'il désire être dégagé des liens du corps et être avec le Christ (*Phil.* 1, 23). Mais au sein de cette dernière idée, on constate encore une autre évolution. Saint Augustin va de plus en plus rendre justice à ce qu'il y a de naturel dans la crainte de la mort. Cette évolution s'accuse nettement dans les textes relatifs au martyr. A un moment donné apparaissent à côté du texte de saint Paul, mentionné ci-dessus, ces autres : « Jamais personne n'a haï sa propre chair » (*Eph.* 5, 29), et « Nous voulons, non pas nous dépouiller, mais nous revêtir » (*2 Cor.* 5, 4). Mais il semble avoir toujours mis le désaccord entre l'appétit naturel et la volonté supérieure au compte de la lutte qu'avait laissée le péché originel dans l'homme.

§ 2. La vie affective du Christ

Que faut-il entendre ici par « vie affective » ? A vrai dire, nous nous sommes adaptés au langage de saint Augustin, pour qui *animi motus*, *πάθη*, *perturbationes*, *affectiones*, *affectus*, *passiones* étaient tous des synonymes¹¹. Il étendait le terme *affectus* même aux nécessités corporelles du Christ, qui ne sont pas du reste sans avoir une répercussion psychique, comme le sommeil et la faim. Qu'on nous permette d'adopter dans la suite cette terminologie peu précise. L'expression « vie affective » comprend donc tout ce qui affecte et meut en quelque sorte l'âme. N'oublions pas non plus, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'une nette distinction entre le domaine affectif et le règne de la volonté fait défaut chez notre Docteur.

On pourrait penser que saint Augustin attribuait toutes les affections humaines au Christ, car on trouve un texte disant que le Christ éprouvait *omnes humanos affectus*. Mais là, *affectus* est sans doute pris au

¹¹ *De Civ. Dei* IX, 4, 1 (ML 41, 258. CSEL 40, 1, 410-411).

sens de nécessités physiques¹². Ce qui nous intéresse davantage, c'est de connaître sa pensée par rapport aux affections proprement psychiques, et cette question est beaucoup plus subtile. D'après ce que nous avons exposé plus haut, il faut tenir compte de l'évolution que saint Augustin a subi vis-à-vis de la philosophie néoplatonicienne et stoïcienne. Mais, à notre connaissance, il n'y a que trois textes christologiques qui reflètent ce stade primitif de sa pensée. Dans le *De Genesi contra Manichaeos*, Augustin se refuse à voir dans l'étonnement du Christ une affection de son âme ; de tels mouvements ne sont pas en lui des signes d'un esprit troublé, mais des moyens pour nous enseigner¹³. Dans un texte de l'an 393, il attribue à l'âme et l'esprit du Christ le rôle de mettre le Verbe à l'abri des influences du corps ; idée, qui n'exclut peut-être pas les affections du Christ, mais qui est néanmoins dangereusement dualiste¹⁴. Il est en tout cas établi, comme un autre passage nous l'apprend, qu'à cette époque Augustin croyait encore nécessaire de créer une certaine séparation entre l'esprit humain du Christ et les abaissements de la passion¹⁵. Ainsi la réalité de la vie psychologique du Christ se trouve plus ou moins compromise. Les affections n'atteignent pas l'âme même du Christ ; elles ne sont que l'apparence extérieure de sa personne.

A partir de 393, on ne rencontre plus de textes de cette tendance. Il sera donc permis de nous occuper dorénavant de la doctrine définitive de saint Augustin. Or, après avoir découvert la doctrine chrétienne des affections, il n'éprouve plus aucune difficulté à admettre des affections réelles dans le Christ. Le Christ a participé à nos affections : tristesse, joie, pleurs, désir. L'Evêque d'Hippone s'est vu obligé plus d'une fois de défendre la réalité des affections du Christ. Est-ce dire

¹² *Ep.* 137, 3, 9 (ML 33, 519. CSEL 44, 107-108) : « Iam illud, quod in somno solvitur, et cibo alitur, et omnes humanos sentit affectus, hominem persuadet hominibus, quem non consumpsit utique, sed assumpsit ».

¹³ *De Gen. c. Man.* I, 8, 14 (ML 34, 180) : « Quod enim miratur Dominus noster, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc est opus sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi sunt signa, sed docentis magistri ».

¹⁴ *De Fide et Symb.* 4, 10 (ML 40, 187. CSEL 41, 14) : « ... humanam carnem suscepit cum anima et spiritu, quibus intervenientibus habitat maiestas Verbi ab humani corporis fragilitate secretius ».

¹⁵ *En. in ps.* 3, 3 (ML 36, 73-74) : « 'Et exaltans caput meum' : mentem ipsam humanam hic accipiendam puto, quod caput animae non absurde appellatur, quae ita inhaesit et quodammodo coaluit excellenti supereminetiae Verbi hominem suscipientis, ut tanta passionis humilitate non deponeretur ».

nienne. Le Christ était abandonné de Dieu, car Dieu l'avait livré à la misère et à la souffrance. La nature humaine se détourne et pousse spontanément un cri vers le ciel, suppliant de la délivrer du mal. Mais Dieu ne l'exauce pas parce qu'il sait mieux que nous ce qui nous est bon. Ce « non-exaucer » de Dieu est aussi en quelque sorte un abandon. Pourtant Augustin ne l'accepte pas non plus au sens strict pour le Christ, parce que cet abandon n'est qu'apparent. En réalité, Dieu ne se retire jamais, même s'il n'exauce pas, même s'il semble nous laisser à nos propres forces. Ce n'est qu'un *quasi-relinquit* ⁷³. Ce qui plus est, la plainte « Pourquoi m'avez-vous livré à la souffrance ? » constitue pour saint Augustin une imperfection, pour autant qu'elle est l'expression d'un refus à la volonté de Dieu. Même si ce refus est dû à la faiblesse naturelle et non coupable de l'homme, il indique une imperfection, puisqu'au fond ce n'est que le désir de conserver un bien-être temporel. Augustin refuse donc de mettre cette plainte dans la bouche du Christ au nom de sa propre personne ⁷⁴. N'a-t-il pas pensé à la force qui, dans notre nature, lutte pour la propre conservation ? Bien sûr ! Dans la *Lettre 140* qui traite expressément de ce passage de l'Écriture Sainte, il fait une nette distinction entre l'appétit rationnel et l'appétit naturel :

«... l'homme pieux aspire, il est vrai, par réflexion d'esprit, à être délivré pour être avec le Christ, mais il s'y refuse et il le fuit sous l'impulsion des sens de la chair, et si la chose était possible, il ne voudrait pas être dépouillé... ⁷⁵ ».

⁷³ *Ep.* 140, 24, 59 (ML 33, 563. CSEL 44, 205) : « Ubi est illud : 'Quare me dereliquisti', si nec faciem avertit ab eo ? nisi quia et derelinquens non derelinquit, quando in bonis temporalibus non exaudit... ». *En. in ps.* 53, 5 (ML 36, 623) : « ... in tribulationibus temporalibus positus, optaverat ut transirent tribulationes temporales et rediret flos feni, et ait : 'Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti ?' Vox ipsa Christi est, sed pro membris suis ». Saint Augustin interprète ce texte également comme une prière dans : *En. 2 in ps.* 34, 5. *En. in ps.* 43, 2. 85, 1 (ML 36, 336. 483. 37, 1081-1082).

⁷⁴ *Ep.* 140, 6, 15 (CSEL 44, 166. ML 33, 544) : « Dicitur enim ex persona Christi, quod ad formam servi adinet, in qua nostra portabatur infirmitas... ex voce ergo huius infirmitatis nostrae, quam in se transfiguravit caput nostrum, dicitur in hoc psalmo : 'Deus, Deus meus, respice me, quare me dereliquisti ?' In eo quippe derelinquitur deprecans, in quo non exauditur. Hanc in se vocem transfiguravit Iesus, vocem scilicet corporis sui, hoc est ecclesiae suae a veteri homine in novum hominem reformandae, vocem scilicet infirmitatis (ML : suae) humanae, cui deneganda fuerant bona veteris testamenti, ut bona novi testamenti optare atque sperare iam disceret ».

⁷⁵ *Ep.* 140, 6, 16 (ML 33, 544. CSEL 44, 166-167) : « ... mentis quidem ratione concupiscit homo pius dissolvi, et esse cum Christo ; sed id sensu carnis recusat et refugit, et si fieri possit, non vult exspoliari... ».

Il parle explicitement d'une force et cite le texte de saint Paul que personne ne hait sa propre chair. Jamais pourtant, il n'attribuera directement cette plainte au Christ mourant. Nous en avons déjà indiqué la raison : la chair faible lui semble dominer trop le spirituel dans l'homme. Chez les autres hommes, même les plus saints, cela peut arriver sans qu'on puisse le leur reprocher. Il n'en est pas ainsi pour le Christ, en qui la lutte entre la chair et l'esprit n'existe pas. C'est donc notre infirmité qui crie vers le ciel par la bouche du Christ.

Il importe toutefois de noter qu'ici nous ne sommes pas tout à fait dans la même situation que nous l'étions vis-à-vis de la tristesse du Christ. Il y a une double différence. D'abord, puisqu'il s'agit d'une véritable plainte, l'attitude de saint Augustin est ici plus négative. La volonté y est plus engagée que dans le cas de la tristesse ⁷⁶, qui était une expression plus pure du désir naturel de l'homme. Ensuite, parce que saint Augustin n'a jamais considéré le délaissement par Dieu comme sentiment, comme état psychologique de solitude et d'impuissance. Pourtant, à juger le texte suivant, il en était bien près :

« Que j'aie au plus profond de moi-même le sacrifice à offrir d'un esprit affligé, sachez-le : 'Je dirai à mon Dieu, vous êtes mon protecteur, pourquoi m'avez-vous oublié ?'. Je souffre en effet, comme si vous m'aviez oublié. Mais vous m'éprouvez ; et je sais que, si vous différez de me donner ce que vous m'avez promis, vous ne me l'ôtez pas. Cependant : 'Pourquoi m'avez-vous oublié ?'. C'est ainsi que notre Tête s'est écrié comme par notre voix : 'Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?' ⁷⁷ ».

Ce qui l'empêchait d'ailleurs d'admettre l'abandon comme sentiment réel, c'est qu'il n'y a pas d'abandon véritable de la part de Dieu. Jamais Dieu n'oublie l'homme, jamais il ne le délaisse. L'exégèse de l'abandon en croix est donc notablement moins réaliste que celle de la tristesse du Christ. Cependant, les deux se rejoignent chaque fois que l'abandon du Christ est interprété comme un abandon à la souffrance de la mort ⁷⁸.

⁷⁶ *Ep.* 140, 11, 29 (CSEL 44, 180. ML 33, 551) : « Aut quo modo sic loquebatur, quasi ei, quod nollet, accideret, cum potestatem habuerit ponendi animam suam... ? ».

⁷⁷ *En. in ps.* 41, 17 (ML 36, 475) : « Quod sacrificium contribulati spiritus intus habeam, audi : 'Dicam Deo, Susceptor meus es, quare mei oblitus es ?' Sic enim hic laboro, quasi tu oblitus sis mei. Tu autem exerces me : et novi quia differs mihi, non mihi aufers, quod promisisti : sed tamen, 'quare mei oblitus es ?' Tanquam de voce nostra clamavit et caput nostrum : 'Deus, Deus meus, quare me dereliquisti ?' ».

⁷⁸ Voir : *En. in ps.* 40, 6 (ML 36, 459). *Ep.* 140, 10, 27 (ML 33, 550. CSEL 44, 178).

Ainsi, il y a même dans l'abandon du Christ, des aspects de réalité. Il sera bon de les mettre en pleine lumière, car il est injuste de diviser les Pères en deux groupes : ceux qui en ont donné une interprétation réaliste et ceux qui l'ont interprété symboliquement. Si du moins, on entend réaliste et symbolique de la manière suivante :

Interprétation réaliste : Jésus livré aux mains des Juifs, à la douleur, à la mort = le Christ abandonné personnellement.

Interprétation symbolique : notre voix parlant dans le Christ = le Christ abandonné impersonnellement.

Pour les Pères, ces normes ne s'imposent pas rigoureusement. Une telle opposition en tout cas ne joue pas en ce qui concerne saint Augustin. Chez lui, l'interprétation symbolique n'exclut pas l'autre, réaliste. Il connaît l'interprétation « réaliste », donnée par bon nombre de ses devanciers. Lui-même la donne en plusieurs endroits :

« Car il y avait sans doute un motif... pour qu'il ne délivrât pas le Christ des mains des Juifs et l'abandonnât jusqu'à la mort au pouvoir des bourreaux ⁷⁹ ».

Aussi, le motif de la compassion du Christ avec nous ne manque pas dans son explication ⁸⁰. Pourtant cette interprétation dite réaliste n'a pas les préférences de l'Evêque d'Hippone. Il est curieux de voir qu'il

⁷⁹ *Ep.* 140, 11, 28 (ML 33, 550. CSEL 44, 179) : « Profecto enim erat aliqua causa... ut... Christum de manibus Iudaeorum non liberaret, eumque in potestate saevientium usque ad mortis exitum dereliqueret ». *De Symb.* 3, 10 (ML 40, 634) : « 'Deus, Deus meus, utquid me dereliquisti ?' Verba sunt Domini pendentis in ligno. Quasi reliquit illum ad praesentem felicitatem, sed non eum reliquit ad aeternam immortalitatem. Ibi est finis Domini. Tenent Iudaei, insultant Iudaei, ligant Iudaei... : quasi relictus est. Sed quibus ? Illis insultantibus ». R. MURPHY, *The Dereliction of Christ on the Cross*. Washington, 1940, pp. 51-58, parle d'une « symbolic interpretation » chez saint Augustin. G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 13 (1924), pp. 310-326, a remarqué à bon droit qu'il s'agissait plus que d'un simple symbolisme. Par contre, nous ne pouvons pas nous ranger à son avis quand il dit que saint Augustin expose cette interprétation à l'exclusion de toute interprétation dite réaliste. Nous ne pouvons non plus souscrire à ce que dit M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*. Paris, (1944), p. 403, n. 77 : « Une fois de plus on regrette que saint Augustin ne connaisse pas l'exégèse des Grecs ». Il avait, croyons-nous, assez l'occasion d'en faire connaissance, même si ce n'était que par traduction.

⁸⁰ *En. in ps.* 49, 5 (ML 36, 567) : « Occultus ergo erat Deus deorum, et voces edebat magis ex compassione nostra, quam ex maiestate sua. Unde enim illae voces, nisi ex nobis assumptae, 'Deus, Deus meus, utquid me dereliquisti ?'... Qui enim suscepit similitudinem carnis peccati, cur non susciperet similitudinem vocis peccati ? ».

ne s'y arrête guère et passe directement à l'autre interprétation⁸¹. Nous nous refusons donc à y voir deux interprétations opposées ; l'une réaliste, l'autre symbolique. Comment saint Augustin aurait-il pu échanger l'interprétation réaliste pour une autre, si ce n'est parce qu'elle lui paraissait tout aussi valable et tout aussi profonde ? Comme d'autres Pères, il ne voyait aucun inconvénient à mettre en parallèle les deux interprétations ; l'une n'étant au fond que le prolongement de l'autre. Les souffrances éprouvées par le Christ sont les nôtres, qu'il a voulu transposer dans la ressemblance de la chair de péché, sans qu'aucune cause interne ne l'y força. Mais cela ne veut point dire qu'il n'a pas souffert personnellement. L'introduction du principe du Christ-Corps Mystique n'exclut pas un réalisme dans le sens indiqué. Elle exclut le réalisme en ce sens que la cause la plus profonde de l'abandon ou de la tristesse ne se trouve pas dans la propre personne du Christ. On ne peut opposer l'exégèse d'Augustin qu'à une interprétation qui admet la nature humaine individuelle du Christ comme cause directe et nécessaire de son angoisse.

⁸¹ *Ep.* 140, 10, 27 (ML 33, 550. CSEL 44, 178) : « ... quando eum de manibus eorum (= Iudaeorum) Deus non eruit, eumque dereliquisse visus est exclamantem : 'Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti ?' ut eo modo in se transfiguraret martyres suos, qui etsi mori nollent... et ob hoc a Deo suo derelicti viderentur ad tempus... illum vocem cordis emitterent, illumque adhiberent pietatis affectum, quem passione impendente ore proprio Dominus expressit, eos in se identidem transfigurans : 'Verum non quod ego volo'... ». Cf. *En. in ps.* 53, 5 (ML 36, 623). Cette double interprétation se trouve également chez ORIGÈNE, *Comm. ser. in Matth.* 135 (GCS, éd. Klostermann, pp. 279-280). *In ps.* 21, 2 (MG 12, 1253) ; saint ATHANASE, *Or. 3 c. Ar.* 55, 57 (MG 26, 437-440. 444). *De Incarn. Verbi* 2 (MG 26, 988) ; saint AMBROISE, *De Fide* II, 7, 56 (ML 16, 571) : « Ut homo ergo loquitur, meos circumferens metus ; quod in periculis positi, a Domino deserui nos putamus » ; saint JÉRÔME, *Comm. in Matth.* IV, 27, 46 (ML 26, 212). *In ps.* 21 (éd. Morin, *Anecdota Maredsolana* III, 1, pp. 32-33. 68). Cf. G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV^e et V^e siècles.* — *Revue des Sciences Religieuses* 5 (1925), pp. 609-633. La remarque de A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria, die Einheit Marias und der Kirche.* Freiburg i. d. Schw., 1951, p. 66, n. 52 : « 'Historisch' und 'Mystisch' sind für Irenäus, den 'mystischen Realisten', nicht zwei Begriffe... für ihn ist eben das Historische das Mystische », vaut probablement pour plus d'un Père.

CHAPITRE VI

La connaissance humaine du Christ

Le problème de la connaissance humaine du Christ est incontestablement le point le plus difficile de la christologie de saint Augustin. C'est pour cette raison que nous le traitons en dernier lieu. On a bien le droit de supposer que tout ce qui précède, nous a déjà livré les idées maîtresses du Docteur africain. A l'aide de celles-ci, nous pouvons aborder avec plus de sûreté la question la plus énigmatique.

On a vu combien l'Evêque d'Hippone tenait à souligner la place exceptionnelle de la nature humaine du Christ. La même préoccupation se manifeste au sujet de sa science. Le Christ-Homme est sage d'une tout autre manière que le commun des hommes. Il ne possède pas seulement le don de la Sagesse comme nous le possédons, mais il porte aussi la personne de la Sagesse. Dans le premier cas il s'agit de participer au Verbe de Dieu, dans le second d'être le Verbe de Dieu¹. Il ne suffit donc pas d'affirmer que le Christ possède une sagesse plus excellente que les autres², mais il est lui-même « l'Homme-Vérité »³. Comme sa sainteté est d'un ordre spécial, ainsi sa science l'est également⁴.

En 391, dans le *De Vera Religione*, Augustin précise davantage en quoi le Christ-Homme fait exception vis-à-vis des autres hommes. La connaissance de l'enfant ne se développe que peu à peu, grâce surtout

¹ *De Ag. Chr.* 20, 22 (ML 40, 302. CSEL 41, 123) : « Et propterea Sapientia Dei, et Verbum... non sic assumpsit illum hominem ut caeteros sanctos; sed multo excellentius, multoque sublimius... Quapropter aliter sunt sapientes caeteri homines... et aliter ille unus Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui Sapientiae ipsius, per quam sapientes fiunt quicumque homines, non solum beneficium habet, sed etiam personam gerit. De caeteris enim sapientibus... recte dici potest, quod habeant in se Verbum Dei... sed in nullo eorum recte dici potest, quod 'Verbum caro factum est, et habitavit in nobis'; quod in solo Domino nostro Iesu Christo rectissime dicitur ».

² *De Trin.* II, 6, 11 (ML 42, 851).

³ *S. Caillau* I, 57, 3 (MA 247).

⁴ *In Io. Ev.* tr. 7, 5 (ML 35, 1439).

à l'enseignement reçu des adultes. Mais l'Homme-Christ n'avait pas besoin de l'enseignement des hommes, car, dès sa première enfance, il était intimement illuminé par la Sagesse elle-même. Et bien plus, on doit au Christ-Homme le même honneur qu'à la Sagesse, parce que cet Homme est porté et mû par la Sagesse ⁵. Nous retrouvons la même assertion vingt-cinq années plus tard. En commentant le texte : *super omnes docentes intellexit se* (Ps. 118, 99), saint Augustin déclare qu'il est très difficile de comprendre comment ces mots s'appliquent au Verbe. Si au contraire, on considère le Christ en tant qu'homme, on comprend plus aisément qu'il ait été instruit par le Père. Ainsi, le Christ encore jeune enfant, a pu dire que la connaissance qu'il avait de lui-même, dépassait celle de tous les hommes, et qu'il tenait cette science directement du Père sans l'intermédiaire des hommes ⁶. La supériorité de la science du Christ-Homme résulte donc du fait qu'elle trouve son origine immédiatement dans la science divine ; c'est la personne même de la Sagesse qui l'illumine, c'est le Père qui l'enseigne. La science du Christ a un tout autre caractère que la nôtre, parce que sa nature humaine est unie personnellement au Verbe, source de toute connaissance. Sans l'union hypostatique, l'humanité du Christ serait « chair comme la nôtre ⁷ ». La connaissance humaine du Christ est donc une participation directe à celle du Verbe-Dieu. Mais est-ce dire que la

⁵ *De V. Rel.* 3, 3 (ML 34, 124) : Si on demandait à Platon quel honneur méritait l'homme qui enseignait au peuple les vérités les plus sublimes, il répondrait : « ... non posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia ab ipsa rerum natura exceptum, nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabulis illustratum, tanta honestaret gratia... De honoribus vero eius frustra se consuli, cum facile possit existimari quanti honores debeantur Sapientiae Dei, qua gestante et gubernante ille pro vera salute generis humani, magnum aliquid proprium, et quod supra homines esset, mereretur ». Que saint Augustin vise ici la personne du Christ, cela ressort clairement de la constatation qui suit : « Quae si facta sunt... ».

⁶ *En. 22 in ps. 118*, 3 (ML 37, 1564) : « Omnes enim utique homines vult intelligi, non Deum Patrem ; de quo dicit ipse Filius, 'Sicut docuit me Pater, haec loquor'. Quod difficillime ex persona Verbi intelligitur ; nisi quis utcumque capere valeat id esse Filium a Patre doctum, quod genitum... Ex persona vero hominis, ubi formam servi accepit, facilius intelligitur a Patre didicisse quae dixit ; in qua forma servi constitutum, maxime puerum, potuerunt eum homines maioris aetatis docendum putare ; sed ille quem Pater docuit, super omnes docentes se intellexit.. quia testimonia Dei meditabatur : quae melius quam illi de seipso noverat... ».

⁷ *S. 349*, 6, 6 (ML 39, 1532) : « Caro per transitum multa fecit, et passa est : Verbum stetit. Ipso Verbo cor illuminatur ; quia ipso Verbo caro, quam suscepit, honoratur. Tolle Verbum, quid est caro ? Hoc est quod tua ». Voir pour l'excellence de l'esprit du Christ : *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 11, 15 (ML 42, 611) : « ... quando illum cognovit (= Simeon) in manibus matris, carne minimum, spiritu maximum... ».

science du Christ-Homme soit absolument identique à sa science divine, de sorte qu'il n'y ait au fond qu'une seule connaissance dans le Christ : la connaissance divine ? Bien que toute la lumière ne soit pas encore faite sur la doctrine de la participation chez Augustin, nous ne croyons pas que l'on puisse simplement identifier les connaissances divine et humaine chez lui. Au point de vue de la loi de la participation, il met expressément le Christ-Homme au même niveau que les autres hommes. Nulle créature n'est éclairée par elle-même, mais elle est illuminée par sa participation à l'éternelle vérité. En raison de cette participation et en tant qu'il est homme, le Médiateur lui-même est appelé *lucerna* ⁸, nonobstant que la Sagesse et l'humanité constituent une seule et même personne. Augustin admet donc l'existence d'une connaissance participée dans le Christ. Il s'ensuit en même temps qu'il accepte une certaine distinction entre la science divine et la science humaine du Christ. Mais quelle est la nature de cette distinction ? Implique-t-elle déjà le concept moderne d'*habitus* créé ? Ou le terme « participation » exprime-t-il uniquement que la connaissance divine est la source de la connaissance humaine, sans qu'on puisse dire qu'il s'agisse à proprement parler d'une autre connaissance ? Saint Augustin n'a jamais abordé cette question d'une manière tant soit peu systématique, et toute réponse sera inévitablement conjecturale. Il n'y a toutefois pas de doute que la connaissance divine soit la source de la connaissance humaine du Christ. Et nous touchons ici probablement à une première raison pour laquelle il fit si rarement de distinction entre la science divine et la science humaine du Christ ⁹. Mais sans vouloir retrouver

⁸ *En. 23 in ps. 118, 1* (ML 37, 1567) : « Nulla quippe creatura, quamvis rationalis et intellectualis, a seipsa illuminatur, sed participatione sempiternae veritatis accenditur. . . Propter quam participationem, in quantum homo est et ipse Mediator, lucerna in Apocalypsi nuncupatur. Sed singularis est ista susceptio : de nullo enim sanctorum dici divinitus potuit, aut dici ullo modo fas est : 'Verbum caro factum est', nisi de uno Mediatore Dei et hominum ». Cf. *En. in ps. 138, 14* (ML 37, 1793) : « Lucerna ergo sapientiae, caro Christi, de luto facta est ; sed Verbo suo lucet. . . ». *Ann. in Job 29* (ML 34, 856. CSEL 28, 3, 570) : « 'Cum lucebat lucerna eius super caput meum' : vel carnem Domini visibiliter praesentem, vel verbum ex ore praesentis corporaliter ».

⁹ On ne doit jamais perdre de vue que saint Augustin ne connaît pas — du moins pas explicitement — la distinction entre le « *suppositum* » qui agit, et le « *principium quo* » d'agir. Mais conclure de là qu'il ne pouvait par conséquent pas accepter l'omniscience du Christ comme homme, c'est poser la question de manière trop moderne. Il y a des exemples typiques où manque toute précision : *In Io. Ev. tr. 33, 1* (ML 35, 1647) : « Responderunt enim nunquam se audisse hominem sic locutum. . . Ille autem sic locutus est, quia Deus erat et homo ». *In Io.*

nos distinctions modernes chez Augustin, nous croyons y voir des indices qui font supposer une distinction encore plus profonde et plus radicale entre la connaissance humaine et la connaissance divine¹⁰. Pour ces raisons nous hésitons à interpréter la pensée augustinienne dans le sens d'une simple pénétration du divin dans l'humain. Si la science humaine du Christ n'avait été que la manifestation extérieure de la science divine, comment expliquer dès lors qu'il s'agisse d'une science par participation ? Et que faire des cas où saint Augustin distingue expressément entre la connaissance du Christ comme homme et sa connaissance comme Dieu ? Il est vrai, il ne distingue que très rarement. Mais pour cela il y a d'autres raisons plausibles. Il nous semble en effet que cette participation avait un caractère absolu. La science divine se communiquait dans toute son étendue à l'intelligence humaine. Or, si le Christ savait tout sur les deux plans, aussi bien comme Dieu que comme homme, il n'y a guère de sens de les distinguer. N'oublions pas non plus que la pensée de l'Evêque d'Hippone était encore fortement sous l'empreinte de la manière de voir concrète biblique.

On peut enfin se demander si son thème préféré du « pouvoir du Verbe » a exercé une influence sur le problème de la connaissance humaine du Christ. Les textes eux-mêmes sont peu probants. Mais nous devons ici, paraît-il, abandonner de nouveau notre manière de voir. Pour nous, l'intelligence humaine a ses propres lois dictées par la nature. C'est là notre point de départ lorsque nous traitons de la science humaine du Christ. Mais pour saint Augustin, l'intelligence humaine est avant tout dans le pouvoir de la divinité du Christ. Si le Christ subit les lois de notre nature, c'est parce qu'il les admet. Après ces notes préliminaires examinons la question dans le détail.

§ 1. L'omniscience du Christ-Homme

Le Christ comme homme connaissait-il tout ? Loin de l'Evêque d'Hippone de poser le problème de manière abstraite. La question

Ev. tr. 119, 4 (ML 35, 1954) : « Quis potest quae facit, ita disponere, quomodo disposuit *homo iste* quae passus est ?... patiebatur haec omnia qui apparebat, et idem ipse disponebat haec omnia qui latebat ».

¹⁰ Voir pour le concept d'« habitus » chez Augustin : *De Div. Quaest.* 83, q. 73 (ML 40, 84-85). Pour la différence entre « qualitas » et « substantia » : *Ep.* 120, 3, 16-17. Pour la différence entre la sagesse, la justice et l'amour en Dieu et les nôtres : *Ib.* 2, 11-12. 4, 19 (ML 33, 460. 457-458. 461. CSEL 34, 2, 718-719. 713-715. 721).

de savoir si la connaissance du Christ-Homme est vraiment universelle et s'étend aux moindres choses, ne pouvait pas préoccuper son esprit. C'est plutôt à l'occasion de faits concrets bibliques que sa doctrine fut ébauchée.

A. Absence d'ignorance morale dans le Christ Le discernement entre le bien et le mal

Le Christ-Homme possédait dès sa naissance la connaissance du bien et du mal. Il l'a reçue directement de la Sagesse sans avoir besoin de l'expérimenter. En ceci, le Christ ne dépasse pas seulement tous les hommes, mais même Adam avant sa chute¹¹. A cette absence d'ignorance morale dans l'Enfant Jésus se rapporte aussi le texte fameux du *De Peccatorum Meritis et Remissione*, qui est parfois invoqué à tort comme preuve de l'omniscience du Christ¹². Le contexte ne laisse pas de doute qu'il s'agisse d'une ignorance comme suite du péché originel. Le petit enfant n'a pas conscience de ce qui est bien et de ce qui est mal. Ce n'est que peu à peu avec la croissance corporelle que l'éclosion de la raison va s'accomplir et que sa conscience morale se développera. Il n'en est pas ainsi chez le Christ-enfant. Conscient de lui-même, il avait la connaissance de tout bien dès le premier instant de son existence humaine. Mais cette connaissance du bien et du mal n'équivalait pas à ce que nous entendons par omniscience. Elle s'en rapproche pourtant beaucoup.

¹¹ *De Gen. ad litt.* VIII, 14, 32 (ML 34, 385. CSEL 28, 1, 253-254) : « Cui autem sine mali experimento placet bonum, id est, ut antequam boni amissionem sentiat, eligat tenere ne amittat, super omnes homines praedicandus est. Sed hoc nisi cuiusdam singularis laudis esset, non illi puero tribueretur, qui ex genere Israel factus Emmanuel nobiscum Deus, reconciliavit nos Deo, hominum et Dei homo Mediator, Verbum apud Deum, caro apud nos, Verbum caro inter Deum et nos. De illo quippe propheta dicit : 'Priusquam sciat puer bonum aut malum, contemnet malitiam, ut eligat bonum'. Quomodo quod nescit, aut contemnit aut eligit, nisi quia haec duo sciuntur, aliter per prudentiam boni, aliter per experientiam mali ? ». *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 14, 18 (ML 42, 613) : « Nonne rectissime responderetur : et noverat, et non noverat ? Rectissime omnino : noverat enim per sapientiam, non noverat per experientiam ». Cf. saint JÉRÔME, *Comm. in Isaiam* III, 7, 15 (ML 24, 110) : « ... et hoc (= puer proficiebat) dicatur, ut veritas humani corporis approbetur : tamen adhuc pannis involutus... habebit boni malique iudicium... ut per haec verba noscamus, infantiam humani corporis divinae non praeiudicasse sapientiae ».

¹² *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 29, 48 (ML 44, 180. CSEL 60, 119). Texte cité cidessus, p. 91, n. 46. A. CARON, *La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas*. — *Angelicum* 7 (1930), pp. 487-514, y voit l'expression d'une omniscience. De même S. SZABO, *De scientia beata Christi*. Romae, 1924, p. 4.

B. Exclusion d'ignorance du Christ

au sujet des textes de la Sainte Ecriture sur sa nescience du dernier jour, ses interrogations et son étonnement

Nombreux sont les passages qui ont trait à l'absence d'ignorance chez le Christ. Plus rares, au contraire, sont ceux qui font une distinction entre le Christ-Dieu et le Christ-Homme. Presque toujours c'est la personne totale du Christ qui est envisagée. Le Seigneur connaît les âmes. Il connaît le cœur de Nathanaël et celui de la pécheresse. Rien ne lui est caché de ce qui se passe dans le cœur du pharisien ou du disciple¹³. Jamais le Christ n'a mis son espoir en Judas, car il savait bien ce qui allait se passer ; ce sont les apôtres qui ont eu espoir en Judas¹⁴. Le texte : « Et il (= le Père) lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci » (*Io.* 5, 20) doit nous être appliqué, mais ne peut l'être à la personne même du Christ. Car lorsque nous apprenons du Père, c'est le Christ qui apprend en ses membres¹⁵. La même interprétation évasive se retrouve pour le texte important et maintes fois commenté par Augustin : « Quant à ce jour et à l'heure, nul ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils (de l'Homme ?), sauf le Père » (*Marc.* 13, 32). Il n'est nullement question d'une véritable ignorance du Christ. *Nescire* a le sens de « laisser dans l'ignorance, faire des ignorants ». Le Christ ne le révélera pas, parce que c'est pour son propre bien que l'homme ne connaît pas l'heure dernière. C'est donc une locution au sens figuré, comme nous en rencontrons si souvent dans l'Ancien Testament et dans l'usage du parler commun, par exemple une joyeuse journée, un temps tranquille¹⁶. Dans cette interprétation irréaliste,

¹³ *En. 2 in ps.* 34, 2 (ML 36, 333) : « Nos autem dicamus capiti nostro : Domine, quid ignorabas ? Itane tu aliquid ignorabas ? Nonne et interrogantium corda noveras ? Nonne eorum dolos ante prospexeras ? Nonne in eorum manus te sciens dederas ? . . . Quid ergo ignorabas ? Ignorabat peccatum . . . ». Cf. *S.* 89, 4. 98, 3, 3. 99, 2, 2. 7, 7. 122, 1, 1 (ML 38, 556. 592. 596. 599. 681). *De Unit. Eccl.* 5, 8 (ML 43, 397. CSEL 52, 239). *In Io. Ev. tr.* 15, 20 (ML 35, 1517).

¹⁴ *De Civ. Dei* XVII, 18, 1 (ML 41, 552. CSEL 40, 2, 255). *En. in ps.* 40, 11 (ML 36, 461). *S. Guelf.* 28, 3 (MA 537).

¹⁵ *In Io. Ev. tr.* 21, 7 (ML 35, 1568) : « Quid ergo ait ? 'Demonstrabit mihi Pater his maiora, ut vos miremini'. Ergo nobis est demonstraturus, non illi ».

¹⁶ *De Gen. c. Man.* I, 22, 34 (ML 34, 190) : « Secundum ipsam locutionem dicit et dominus noster, nescire se diem et horam de fine saeculi. Quid enim potest esse quod ille nesciat ? Sed quia hoc utiliter occultabat discipulis, nescientem se esse dixit, quia illos nescientes occultando faciebat. Secundum hanc figuram etiam Patrem solum dixit scire diem ipsum, quia eumdem Filium scire faceret ». Cf. *De Div. Quaest.* 83, q. 60 (ML 40, 48). *En. in ps.* 6, 1. 9, 35. *En. 1 in ps.* 36,

pour laquelle Augustin fait appel à l'autorité de saint Hilaire¹⁷, toute distinction explicite entre la divinité et l'humanité du Christ est en général omise.

Il y a plusieurs passages dans les Évangiles où le Christ interroge ses interlocuteurs. Il demande à Philippe : « Où achèterons-nous du pain pour que ces gens aient à manger ? » (*Io.* 6, 5) ; il dit aux Douze : « Est-ce que, vous aussi, vous voulez vous en aller ? » (*Io.* 6, 67) ; il demande à Pierre : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » (*Io.* 21, 15) ; au sujet de la guérison de la femme : « Qui m'a touché ? » (*Luc.* 8, 45) ; et au sujet du tombeau de Lazare : « Où l'avez-vous mis ? » (*Io.* 11, 34). Saint Augustin a interprété tous ces passages de la même façon : le Christ a posé ces questions simulant l'ignorance, *quasi nesciens*. Se basant précisément sur les textes sacrés, il admet donc une certaine fiction chez le Christ. Le Christ feint de ne pas savoir ce qu'il demande ; en réalité il le sait très bien¹⁸. Quel était alors le sens de ces interrogations ? Le Christ comme un maître parfait voulait ainsi nous instruire ou attirer notre attention sur une portée dépassant le sens historique du texte¹⁹. Saint Augustin fait pareillement preuve

1 (ML 36, 90. 130. 355). S. 362, 5, 5 (ML 39, 1614). S. *Den.* 20, 11 (MA 122). *De Trin.* I, 12, 23 (ML 42, 837).

¹⁷ *Ep.* 180, 3 (ML 33, 778-779. CSEL 44, 699). Saint HILAIRE, *De Trin.* IX, 62-75 (ML 10, 331-342). La même interprétation chez l'AMBROSIASTER, *Appendix, Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* q. 67, 2 (CSEL 50, 462) : « Causa ergo est ut dicat se nescire quod scit ».

¹⁸ *C. Mend.* 13, 27 (ML 40, 537. CSEL 41, 507) : « Sunt quaedam eiusmodi etiam Salvatoris in Evangelio, quia et ipse Dominus Prophetarum Propheta esse dignatus est. Talia sunt illa, ubi de muliere quae fluxum sanguinis patiebatur, ait, 'Quis tetigit me ?' et de Lazaro, 'Ubi posuistis eum ?' Sic quippe interrogavit, quasi nesciens quod utique sciebat. Ac per hoc nescire se finxit, ut aliquid aliud illa velut ignorantia sua significaret : quae significatio quoniam verax erat, mendacium profecto non erat ». *In Io. Ev.* tr. 49, 20 (ML 35, 1755) : « Non ausus sum dicere : Nescit ; quid enim ille nescit ? Sed quasi nescit ». Cf. S. 2, 3, 2. 77, 5, 7. 137, 3, 3. 138, 4, 4. 253, 1, 1 (ML 38, 28. 486. 755. 765. 1180). *In Io. Ev.* tr. 24, 3. 27, 11. 103, 2 (ML 35, 1594. 1621. 1900). *De Serm. D. in M.* II, 9, 31 (ML 34, 1282-1283).

¹⁹ *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 20, 43 (ML 42, 630) : « ... et locus (= Lazari) ei, tanquam ignoret, ostenditur. Nisi enim aliquid eum ista, qua nesciens videbatur, inquisitione significasse fateamur, quomodo praedicamus Christum non solum scisse praesentia, verum etiam futura praescisse ? ». Cf. *De Div. Quaest.* 83, q. 65 (ML 40, 59). S. 89, 4-6. 133, 7-8 (ML 38, 556-558. 741-742). S. *Mai* 19, 1. 95, 6. S. *Guelf.* 24, 5 (MA 308. 345. 526). L'explication, donnée par saint Augustin, du Christ cherchant des fruits à un figuier, en dehors du temps des figues, ou interrogeant Philippe et Pierre, est plausible ; celles qu'il donne du tombeau de Lazare (la mort spirituelle entraîne la perte de la connaissance intime de Dieu !) et de l'interrogation « Qui m'a touché ? » (la foi !) sont au contraire purement allégoriques.

de la même insouciance au sujet de la distinction entre le Christ-Dieu et le Christ-Homme.

Le Christ s'est étonné en voyant la foi du centurion : *Audiens autem Iesus miratus est* (*Matth.* 8, 10). Le sens original de *mirari* est double : s'étonner (*stupere*) et admirer (*affectus venerantis*). Il est pourtant difficile de discerner quel sens prédomine dans un cas donné. On peut dire qu'en général l'emploi absolu de ce verbe est un indice pour la signification d'« étonnement ». Augustin semble avoir pris le texte de l'Évangile dans le dernier sens. C'est ainsi qu'il a considéré, dans le *De Ordine*, l'*admiratio* comme un vice ²⁰. Rien donc de surprenant qu'il se hâte d'apporter des précisions au sujet de ce texte. *Admiratio*, telle qu'elle naît des choses inespérées, inattendues et imprévues, dont la raison nous échappe, ne peut être attribuée au Christ. Et pourquoi pas ? On constate ici une évolution chez saint Augustin. En 389, le motif a encore un caractère stoïcien : cela aurait signifié une perturbation de l'âme du Christ, provoquée par quelque chose d'inconnu ; or, une perturbation de l'âme est une faiblesse indigne du Christ. Cela ne veut cependant pas dire que de telles affections n'aient pas existé dans le Christ, mais seulement qu'elles n'ont pas trouvé leur cause dans la personne même du Christ. S'il y a eu en lui des affections, c'est qu'il les a subies pour notre enseignement ²¹. Cette pensée, dépouillée entre-temps de son ton stoïcien, apparaît plus nettement dans le *De Diversis Quaestionibus* ²². Vers 397, saint Augustin donne pour la première fois et incidemment l'autre sens, celui d'« approuver », qui restera désormais son interprétation préférée : le Christ admire l'intensité peu ordinaire de la foi du Centurion ²³. Si, jusqu'à ce moment, le problème de la présence des affections dans le Christ avait été sa plus grande préoccupation, le souci de préserver le Christ de toute ignorance devient ici

²⁰ *De Ord.* I, 3, 8 (ML 32, 981. CSEL 63, 126).

²¹ *De Gen. c. Man.* I, 8, 14 (ML 34, 180) : « *Admiratio enim revera de rebus insperatis nasci solet... Quod enim miratur Dominus noster, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc est opus sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi sunt signa, sed docentis magistri* ».

²² *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 3 (ML 40, 95).

²³ *C. Faust.* XXII, 13 (ML 42, 406. CSEL 25, 600) : « *Deus ergo miratus est, cum Christus miratus est... Exponent et isti (= Manichaei) quare sit miratus Iesus, quod antequam fieret, praesciebat ; et antequam audiret, utique noverat* ». *Ib.* 21 : « *approbator* » (ML 42, 412. CSEL 25, 610). *Ep.* 162, 6 (CSEL 44, 517. ML 33, 707) : « *... neque enim eum rei ullius ratio potuerit latere, sed admiratio pro laude posita est eius, cuius par in populo Hebraeo non apparuerat* ». Cf. *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 7, 10 (ML 42, 608-609).

prédominant. Il ne parle plus d'affection au sujet de la *miratio Christi* ; ce qui, cependant, n'exclut nullement qu'il ne la considère plus comme telle. A part les nuances indiquées, toutes les interprétations ont pour but d'exclure une ignorance. Même du Christ comme homme ? Les textes ne disent rien d'explicite ; dans le contexte il s'agit toujours du Christ comme Dieu. Mais il est assez significatif que saint Augustin n'a jamais eu recours à une interprétation comme celle-ci : Le Christ s'est étonné en tant qu'homme, car en tant qu'homme il ne connaissait pas tout. Ainsi, les textes insinuent plutôt l'être unique du Christ à qui rien n'échappe.

C. Position du problème — solution proposée

Le résultat de l'étude des textes se résume en deux points incontestables : exclusion d'une ignorance morale dans le Christ-Homme, exclusion d'une ignorance générale dans la personne du Christ prise en sa totalité. Mais une question reste ouverte : pouvons-nous conclure, partant de ces seules données, à l'omniscience du Christ-Homme ? Comme on l'a vu, nous nous sommes heurtés à deux difficultés. D'abord l'omission d'une distinction entre le Christ-Dieu et le Christ-Homme. Puis, le sens du mot « ignorance » chez saint Augustin. Pour ces deux raisons précisément, A. Dubarle a cru pouvoir rejeter l'opinion communément reçue, selon laquelle saint Augustin aurait enseigné l'omniscience du Christ-Homme²⁴. Tout en appréciant ce que son étude apporte de juste, nous ne pouvons, à cause de graves objections, partager son opinion.

a) « Ignorance » chez Augustin.

Chaque fois que le mot ignorance se rencontre dans un texte christologique, A. Dubarle donne à ce mot la signification restreinte d'« ignorance morale ». Que faut-il entendre par ignorance morale ? C'est cette ignorance dans laquelle chaque enfant naît. Elle est une suite du péché originel, car celui-ci comporta la perte de la notion naturelle du bien. C'est, en d'autres mots, le non-usage de la raison et l'assujettissement à la vie des sens chez l'enfant, qui l'empêche de connaître le vrai et le bien. Voilà la cause qui soumet l'enfant au mal du péché, non de

²⁴ A. M. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 5-25.

propre volonté, mais indépendamment du libre arbitre²⁵. Le contraire d'une telle ignorance n'est évidemment pas une science universelle, mais une connaissance restreinte et limitée. Pour pouvoir juger l'argument de Dubarle, il faut remonter aux origines de l'évolution intellectuelle du converti de Milan. La notion d'ignorance joue déjà un rôle notable dans ses premiers écrits. Ce fait s'explique facilement par l'importance qu'attachait la philosophie de son temps à cette idée. Puisque la philosophie d'alors prétendait être une doctrine de vie, l'ignorance revêtait pour elle une signification morale. Rien ne nuit plus à l'homme qu'une ignorance l'empêchant de connaître et, par conséquent, d'atteindre le but de la vie. Elle est un obstacle à une vie bienordonnée. La pensée chrétienne de son côté, accorde également une place importante à la notion d'ignorance morale. La transition au Christianisme n'obligea donc pas saint Augustin à rejeter complètement cet idéal philosophique, mais seulement à le modifier en certains points. Il attribua assez tôt l'ignorance à l'influence du péché originel. Puis, il comprit que l'absence de toute ignorance telle que la philosophie la promettait, était impossible ici-bas. Bien que dans les deux cas l'ignorance se trouve sur le plan moral, il est évident que l'ignorance philosophique a une plus grande ampleur que l'ignorance due au péché originel. Dans la controverse pélagienne, Augustin précisa nettement que l'ignorance morale issue du péché originel peut encore être vaincue durant cette vie. Ce qui ne pourrait jamais être affirmé d'une ignorance plus philosophiquement teintée. L'évolution, que nous venons de décrire, atteint à son apogée entre les années 388-395. A cette période appartiennent précisément les textes importants du *De Diversis Quaestionibus*. Le mot ignorance n'aura donc pas invariablement le même sens ni la même extension. On peut dire que « ignorance » et « savoir tout ce qui est utile pour l'homme vivant sur cette terre » s'opposent chez saint Augustin. Dès lors, ignorer ce qui a trait à Dieu, est à regarder comme le plus grand danger²⁶. Ceci donne déjà à réfléchir. On conviendra en effet

²⁵ Voir plus spécialement les passages suivants : *De Div. Quaest.* 83, q. 64, 7 (ML 40, 57-58). *De Lib. Arb.* III, 18, 51-19, 53 (ML 32, 1295-1296). *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 35, 65. II, 17, 26. II, 29, 48 (ML 44, 147. 167. 180. CSEL 60, 65. 99. 119). *De Civ. Dei* XXI, 16 (ML 41, 730. CSEL 40, 2, 546-547). *C. Iul.* II, 4, 8 (ML 44, 679). Cf. Y. DE MONTCHEUIL, *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*. — Bulletin de Littérature Ecclésiastique 23 (1933), pp. 197-221. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*. Freiburg i. Br., 1929 (2^e éd.), II, pp. 226-239.

²⁶ *De Lib. Arb.* III, 19, 53. 20, 57. 21, 59 (ML 32, 1297-1300). *C. Adv. Leg. et Proph.* II, 11, 37 (ML 42, 660).

que l'opposé d'une telle ignorance comprend beaucoup ; ce ne sont que les *inutilia* que le Christ aurait pu ignorer. Mais ce n'est pas encore toute la difficulté, car saint Augustin emploie aussi le terme *ignorantia* dans le sens opposé à omniscience. Lorsqu'il parle de l'absence d'ignorance en Dieu, il ne peut s'agir que du dernier sens²⁷. Etant donc donné que l'absence d'ignorance dans le Christ peut correspondre à la « science nécessaire pour vivre sans péché » ou à l'« omniscience », le contexte décidera du sens dont il s'agit. Voici maintenant un texte qui prouve, selon nous, l'omniscience du Christ-Homme :

« La figure de Lazare était encore couverte du suaire pour montrer que pendant cette vie, nous ne pouvons pas avoir de connaissance parfaite, selon la parole de l'apôtre : 'Maintenant nous ne voyons qu'en énigme, comme dans un miroir ; plus tard nous verrons face à face'.

Et Jésus dit : 'Déliiez-le et laissez-le aller'. Ceci signifie qu'après cette vie tous les voiles tomberont pour que nous puissions voir face à face. Du fait que Lazare n'est délivré de ses liens qu'en sortant du tombeau, on peut voir la grande distance qui existe entre l'homme que portait la Sagesse divine et par qui nous avons été sauvés, et les autres hommes. Cela signifie que l'âme, quoique régénérée, tant qu'elle voit le Seigneur en énigme et comme dans un miroir, ne peut être affranchie de tout péché et de toute ignorance qu'après la dissolution du corps. Les bandelettes et le suaire au contraire de celui qui n'a point commis de péché et n'a rien ignoré, ont été trouvés dans le sépulcre. Car lui seul entre toute chair, non seulement n'est point entravé par le tombeau, comme si quelque péché avait été trouvé en lui, mais aussi, il n'a pas été enveloppé de linges, comme si quelque chose lui avait été caché ou l'avait pu détourner de son chemin²⁸ ».

²⁷ Voir : *En. 1 in ps.* 36, 1 (ML 36, 355). *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 20, 42 (ML 42, 629). *C. Max.* I, 9 (ML 42, 751). Cf. *En. 2 in ps.* 34, 2 (ML 36, 333). *S.* 19, 5 (ML 38, 136). *S. Wilm.* 9, 2 (MA 694).

²⁸ *De Div. Quaest.* 83, q. 65 (ML 40, 60) : « Quod autem facies eius (= Lazari) sudario tecta erat, hoc est : quod in hac vita plenam cognitionem habere non possumus, sicut Apostolus dicit : 'Nunc videmus per speculum in aenigmate, postea autem facie ad faciem'. Et dixit Iesus : 'Solvite eum, et sinite ire' ; hoc est : quod post hanc vitam auferentur omnia velamenta, ut facie ad faciem videamus. Quantum autem intersit inter hominem quem Dei Sapientia gestabat, per quem liberati sumus, et caeteros homines, hinc intelligitur, quod Lazarus nisi exiens de monumento non solvitur ; id est, etiam renata anima nisi resolutione corporis libera ab omni peccato et ignorantia esse non potest, quamdiu per speculum et in aenigmate videt Dominum : illius autem linteamina et sudarium, qui peccatum non fecit, et nihil ignoravit, in monumento inventa sunt. Ipse enim solus in carne non tantum monumento non est oppressus, ut aliquod peccatum in eo inveniretur, sed nec linteis implicatus, ut eum aliquid lateret, aut ab itinere retardaret ».

Certes, la tournure finale « détourner du chemin » et la juxtaposition « péché — ignorance » rappellent l'idée d'une ignorance morale. Mais le point principal du texte n'est pas là. Son auteur veut donner une interprétation symbolique de la différence entre la vivification de Lazare et la résurrection du Christ. Les linges qui couvrirent Lazare sortant du tombeau, signifient qu'une connaissance parfaite est irréalisable durant cette vie. Ce n'est qu'après la mort (*post hanc vitam ; nisi exiens de monumento ; nisi resolutione corporis*), que la connaissance voilée cessera. L'Homme-Christ au contraire (*hominem quem Dei Sapientia gestabat ; solus in carne*), n'était pas enveloppé de bandelettes en ressuscitant, car il était le seul homme exempt d'ignorance. Le *videre per speculum et in aenigmate* ne peut laisser indifférent celui qui connaît l'évolution pénible que devait subir l'idéal intellectuel d'Augustin à cette époque (il devait abandonner son idéal : atteindre ici-bas la connaissance parfaite !). Or, la signification de cette expression n'est pas restreinte à une ignorance morale. L'antithèse entre Lazare comme type du commun des hommes, et le Christ-Homme deviendrait du reste incompréhensible, si Augustin ne prenait pas *ignorantia* les deux fois dans le même sens. Il affirme pour Lazare une ignorance due à un mode imparfait de connaître (*quamdiu per speculum et in aenigmate videt*) ; il la nie pour le Christ. Aussi, la différence avec d'autres textes saute aux yeux. Ailleurs, il s'agit d'une ignorance, suite du péché originel, qui domine les petits enfants, et qui n'est totalement vaincue que par le plein épanouissement de la raison, chose rare, mais possible durant cette vie :

« Croyons même que non seulement l'ignorance peut décroître, mais même être entièrement enlevée durant cette vie ; après le baptême toutefois, nullement au moment même du baptême ²⁹ ».

Ici au contraire, il est question d'une ignorance seulement supprimée par la mort. La teneur des textes est tout autre. Il s'agit donc non seulement de l'absence de l'ignorance morale, mais aussi de la connaissance parfaite du Christ-Homme.

b) Omission de toute distinction entre le Christ comme Dieu et le Christ comme homme ?

Peut-on nier l'omniscience du Christ-Homme chez saint Augustin pour la seule raison qu'il omet une distinction entre le Christ en tant

²⁹ *C. Iul.* VI, 16, 49 (ML 44, 851) : « Credamus etiam non tantum minui, verum etiam *in hac vita* posse consumi : tamen post baptismum ; numquid in baptismo ? ».

que Verbe et le Christ en tant qu'homme ? On s'étonne, il est vrai, de ne pas voir saint Augustin recourir à la règle de distinction : le Christ le savait comme Dieu, mais il ne le savait pas comme homme. Fait d'autant plus étrange que d'autres Pères l'avaient appliquée³⁰, et que lui-même l'utilise si abondamment en d'autres endroits. Il y a cependant une exception, à savoir dans le *De Trinitate*, où l'on trouve un long exposé sur l'attribution de certains passages de l'Écriture Sainte au Christ-Dieu ou au Christ-Homme. L'ignorance du dernier jour y est attribuée au Christ *secundum formam servi*³¹. Mais, comme on l'a déjà constaté, l'expression *secundum formam servi* de par elle-même ne résout pas encore la question de savoir si le contenu d'un texte doit être considéré dans un sens réaliste ou dans un sens non-réaliste. Précisément pour éviter qu'on aille prendre ses mots au sens littéral et attribuer au Christ-Homme une ignorance réelle, saint Augustin propose directement son interprétation habituelle : « ne pas connaître, c'est faire qu'on ne connaisse pas ». Le contexte insinue encore davantage. Car pourquoi met-il le texte « Nul ne les connaît... sauf le Père » dans un rapport intime avec cet autre « Son enseignement n'est pas de lui » ? Sinon parce que le Fils, même dans sa forme d'esclave,

³⁰ Saint AMBROISE, *De Fide* V, 18, 221 (ML 16, 694) ne voulait pas souscrire à l'opinion d'une ignorance réelle du Christ en tant qu'homme. Plus tard, il semble avoir adopté cette vue : *Exp. Ev. s. Luc.* VIII, 34 (CSEL 32, 4, 407) : « De die autem et hora nemo scit, neque angeli caelorum neque filius. Bene medie posuit filium ; est enim idem filius hominis filius dei, ut magis dictum secundum filium hominis aestimemus, quia temporum finem non per naturam hominis, sed per naturam dei novit. Nec alienum tamen a fide est, si filium accipias dei. Quid enim est quod bonus pater filium celaverit, cui omnia dedit ? ». Encore plus nettement : *De Incarn.* 7, 71-74 (ML 16, 837). *De Spir. S.* II, 11, 117 (ML 16, 768). On trouve la même distinction chez PHÉBADE D'AGEN, *Lib. c. Arianos* 4 (ML 20, 16) ; et encore chez le PSEUDO-VIGILE, *De Trin.* XI, 290-294 (ML 62, 303-306). Les auteurs ne sont pas d'accord sur l'avis de saint ATHANASE, *Or. 3 c. Ar.* 46 (MG 26, 421). Cf. H. DE RIEDMATTEN, *Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire*. — *Revue Thomiste* 51 (1951), p. 567. Ce dernier soutient une ignorance réelle chez Athanase, contre M. RICHARD, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*. — *Mélanges de Science Religieuse* 4 (1947), pp. 5-54.

³¹ *De Trin.* I, 11-12, 23 : « Secundum formam Dei, omnia quae habet Pater, ipsius sunt : et 'Omnia mea tua sunt', inquit, 'et tua mea'. Secundum formam servi, non est doctrina ipsius, sed illius qui eum misit. Et, 'de die et hora nemo scit, neque Angeli in coelo, neque Filius, nisi Pater'. Hoc enim nescit, quod nescientes facit, id est, quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret... ». Nous reproduisons le texte tel qu'il se trouve chez les Maurini (T. VIII, 764), parce que le texte a été malheureusement coupé chez Migne (42, 836-837), de sorte qu'un autre chapitre commence avec les mots « Et de die et hora nemo scit... ». Le parallélisme invite déjà à lire autrement et de conserver l'unité du texte !

ne le sait que par le Père. Les lieux parallèles au sujet de « Mon enseignement n'est pas de moi » (*Io. 7, 16*) justifient cette interprétation³². Ceci correspond d'ailleurs parfaitement aux mots : « Il dit que le Père seul connaît ce jour-là, parce qu'il est la cause que le Fils le connaît », idée que l'on trouve dans d'autres digressions sur le même passage³³. Il est donc établi que l'Evêque d'Hippone n'a jamais eu recours, dans un sens réaliste, à la formule : le Christ a ignoré selon sa nature humaine. Ce fait exige une interprétation. Et laquelle, sinon qu'il ne veut d'aucune façon attribuer de l'ignorance au Christ, ni comme Dieu ni comme homme. Cette solution comporte moins de difficultés internes que l'hypothèse de A. Dubarle. Car l'assertion : « pas de science universelle — sans affirmation explicite d'une nescience » est plus étrange que celle-ci : « science universelle — sans distinction explicite entre les natures ».

Il y a encore d'autres indices qui peuvent éclaircir la question. Ils ne sont nullement suffisants, mais vus dans l'ensemble, ils gagneront en signification. Océanus, dans une lettre qu'il envoya à saint Augustin, eut la maladresse de tenter cette pénible explication : en affirmant qu'il ne connaissait pas le dernier jour, le Christ usait d'un mensonge

³² *De Trin.* I, 12, 27. II, 2, 4 (ML 42, 839. 847). *C. Max.* II, 20, 3 (ML 42, 789). Voir aussi les textes cités ci-dessus, pp. 108-110. A. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 16-18, en réfutant la valeur du texte, fait appel à ce principe de saint Augustin, selon lequel il y a des textes qui peuvent se rapporter aussi bien au Christ comme Verbe, qu'au Christ comme homme, ainsi le texte « Non est doctrina mea ». Notre interprétation tient largement compte de cette possibilité, mais dans un sens différent que voudrait le P. Dubarle. Car il en tire la conclusion que l'interprétation négative de saint Augustin pourrait se rapporter au Verbe seul sans considérer le Christ en tant qu'homme. A quoi nous répondons :

- a) Augustin n'a jamais appliqué explicitement ce principe à l'ignorance du dernier jour, comme il l'a fait pour d'autres passages du même genre.
- b) Dans le cas du texte « Mon enseignement n'est pas de moi », ce principe signifie que le Christ pouvait dire aussi bien comme Verbe que comme homme, que cet enseignement n'était pas de lui, parce que dans les deux possibilités il l'avait reçu. On devrait donc également dire : le Christ ne connaît pas le dernier jour, aussi bien comme Verbe que comme homme, parce qu'il tient cette science d'un Autre.
- c) Qui plus est, nous nous trouvons ici devant *le fait* que le texte est référé à la nature humaine du Christ (*secundum formam servi*), mise en antithèse à sa nature divine. C'est alors commettre un contre-sens de dire que nous ne savons pas à quelle nature le texte est rapporté, sous prétexte qu'il y a des passages qui peuvent se référer aux deux natures.

³³ *De Gen. c. Man.* I, 22, 34 (ML 34, 190). *De Div. Quaest.* 83, q. 60 (ML 40, 48).

officieux et utile. En d'autres termes, il n'est pas non plus venu à l'esprit d'Océanus d'interpréter ce texte comme applicable au Christ-Homme ³⁴. Ensuite, si l'on admet un peu de logique dans les sermons de l'Évêque d'Hippone, on peut se demander si l'emploi du terme *Filius hominis* n'a pas une portée théologique. La leçon *neque Filius hominis* se rencontre très rarement chez lui (seulement deux fois à notre connaissance). Il lit d'ordinaire *neque Filius*. Il est vrai que *Filius hominis* peut s'appliquer au Christ aussi bien dans sa nature divine que dans sa nature humaine. Mais là où saint Augustin oppose intentionnellement le terme *Filius hominis* à *Filius Dei*, tout l'ambigu disparaît. Alors il ne reste plus qu'une signification pour *Filius hominis*, à savoir : le Christ selon sa nature humaine. Saint Augustin prend d'ailleurs très souvent ce terme dans cette signification restreinte. Or, dans le *Sermon sur le psaume 9* (qui était dicté du reste), l'emploi de *Filius hominis* est frappant. Il s'agit en ce texte des secrets du Fils de Dieu. L'un de ceux-ci est le secret du dernier jour, qui est ignoré des anges et même du Fils de l'Homme. Non dans ce sens qu'il ne le connaît pas, mais qu'il ne peut pas le révéler. Il est donc probable que l'emploi de *Filius hominis* est voulu par opposition à *Filius Dei*. Surtout parce que, dans le même paragraphe, on déclare que le Christ en tant que Fils de l'Homme est le Fils de David ³⁵. Ainsi, nous sommes portés à voir dans ce texte une distinction explicite entre le Christ comme Dieu et le Christ comme homme. Sans quoi le texte aurait quelque chose de confus, voire d'illogique.

Deux textes enfin, demandent une attention spéciale. Le premier se trouve dans un passage où l'Évêque d'Hippone veut montrer la différence entre la « divine humanité » du Christ et notre humanité. En énumérant un grand nombre des plus profonds secrets, il dit :

« Or, la Sagesse, qui informe tout, connaît toutes ces choses... Et comme le Christ est la Force et la Sagesse de Dieu, celui qui est né, en effet, à cette vie mortelle, mais non pas dans les conditions nécessaires à une nature mortelle, connaît tous ces secrets... ³⁶ ».

³⁴ *Ep.* 180, 3 (ML 33, 778-779. CSEL 44, 698-699).

³⁵ *En. in ps.* 9, 35 (ML 36, 130-131). Cf. *En. 1 in ps.* 36, 1 (ML 36, 355) : « Quia vero Dominus noster Iesus Christus magister nobis missus est, etiam Filium hominis dixit nescire illum diem, quia in magisterio eius non erat, ut per eum sciretur a nobis ».

³⁶ *Ann. in Iob* 38 (ML 34, 875. 872. CSEL 28, 3, 607. 601) : « Omnia autem scit illa Sapientia quae format omnia... Et quia Christus Dei Virtus est et Dei Sapientia, scit ista ille, qui etiam mortaliter natus est, non conditione mortali... ».

Que par sa divinité, le Christ-Homme possède l'omniscience, ne peut en rien atténuer la force démonstrative du texte. Le fait est qu'il sait tout, même comme homme ; le comment est une autre question. L'autre texte se rencontre dans le *Sermon sur le psaume 63*. Après avoir dit que le Seigneur semblait ignorant aux yeux des hommes qui ne savaient pas qu'il connaissait tout, saint Augustin reprend ce thème au sujet des mots : « Ils se sont concertés pour cacher leurs pièges, et ils ont dit : qui les verra ? » (*Ps.* 63, 6) :

« Ils croyaient que leurs desseins étaient cachés à celui qu'ils ont tué ; qu'ils étaient inconnus de Dieu. Supposons un moment que le Christ fût un homme semblable aux autres. Il aurait ignoré ce qu'on pensait de lui ; mais Dieu pouvait-il l'ignorer ?... Dieu le voyait, le Christ aussi le voyait, parce que le Christ est Dieu ³⁷ ».

Les mots « supposons » laissent assez entrevoir combien l'idée d'une ignorance du Christ-Homme est étrangère à son esprit. Il s'agit d'une pure hypothèse, d'une concession qu'il fait aux adversaires, pour en conclure que, même dans cette supposition, le Christ le savait comme Dieu. Selon sa propre opinion, le Christ-Homme n'est pas sur le même plan que les autres hommes ; il est omniscient.

§ 2. La vision de Dieu dans l'intelligence humaine du Christ

La vision de Dieu par l'intelligence humaine a toujours été une question vitale pour Augustin, car elle coïncide avec le bonheur de l'homme. Au début, il crut à sa possibilité dès cette terre, mais il abandonna cette opinion vers 391 ³⁸. Dans ses premiers écrits, la vision de Dieu par le Christ-Homme n'était donc pas un problème pour lui. Ce n'est qu'après 391 que celle-ci en devint un. Mais quoiqu'il ne croit plus à la vision de Dieu ici-bas (comme à un principe général au moins), il conserve le terme *videre Deum* pour indiquer notre connaissance de Dieu sur la terre, tout en distinguant cette vision imparfaite de la vision parfaite d'après cette vie. Cette distinction ne sera pas mise en question à propos de la vision de Dieu par le Christ ; tous les textes laissent claire-

³⁷ *En. in ps.* 63, 10 : « Latere putabant eum quem occidebant, latere Deum. Ecce puta, homo erat Christus, sicut caeteri homines ; nesciebat quid de illo cogitaretur : numquid et Deus nescit ?... Videbat Deus, videbat et Christus ; quia et Christus Deus ». Cf. *Ib.* 7 (ML 36, 764-765) : « Similis enim nescienti erat inter ipsos Dominus ignorantes quid nesciret, et quid sciret ; imo ignorantes eum nihil nescire, et omnia scire... ».

³⁸ Voir : E. HENDRIKX, *Augustinus Verhältnis zur Mystik*. Würzburg, 1936, p. 77.

ment entendre qu'il s'agit là d'une vision parfaite³⁹. Mais est-il légitime de vouloir retrouver un problème si moderne chez saint Augustin ? Assurément, puisqu'il a été lui-même le premier à le poser de manière explicite. Tous sont d'accord pour reconnaître que l'Évêque d'Hippone avait conscience du problème. Mais tous ne sont pas unanimes à admettre qu'il ait accepté positivement la vision pour le Christ. Ce point a toujours été fortement débattu.

La réflexion d'Augustin sur la personne du Christ semble avoir été profonde durant les premières années de sa prêtrise. À côté des autres problèmes christologiques, on rencontre aussi celui de la vision béatifique du Christ-Homme. Dans la question 75 du *De Diversis Quaestionibus*, il explique comment nous sommes appelés « cohéritiers du Christ » (*Rom.* 8, 17). Que nous soyons les héritiers du Christ se comprend sans difficulté de la paix qu'il nous a laissée. Et puisqu'un héritage suppose la mort du légateur, c'est par la mort du Christ que nous la possédons. Mais pour nous appeler « cohéritiers », saint Augustin ne trouve pas d'autre solution que la vision béatifique. Comment résoudre la difficulté que la mort doit intervenir pour qu'on puisse parler d'héritage ? La réponse est tout à fait symbolique : Quand notre connaissance en énigme du Père sera transformée en la vision face à face, on pourra dire que la première « se meurt » (*ita nobis quodammodo moritur Pater in aenigmate* ; à ceci se rapportent les mots difficiles : *cuius tanquam morte*). Cette exégèse implique que le Christ n'a pas toujours possédé la vision. C'est alors que saint Augustin se pose la question : est-il permis de dire que notre Seigneur a hérité la vision de Dieu ? Ne l'a-t-il pas toujours eue ?

« Si une pieuse intelligence admet la même chose (= le passage d'une connaissance imparfaite à une parfaite) de Notre-Seigneur Jésus-Christ, non pas en tant que Verbe, au commencement Dieu auprès de Dieu, mais en tant qu'enfant, qui progressait en âge et en sagesse, tout en sauvegardant cette union particulière, qui ne lui est pas commune avec les autres hommes, on voit clairement par la mort pour ainsi dire de qui, il entrera en possession de l'héritage. Nous ne pouvons en effet pas être ses cohéritiers, s'il n'est pas lui-même héritier. Si, au contraire, la piété n'admet pas que l'Homme Seigneurial a d'abord eu une vision partielle, puis une vision totale, quoiqu'on ait dit qu'il

³⁹ Selon A. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 7. 21-22, l'Évêque d'Hippone aurait admis une vision imparfaite (*visio mediata*) dans le Christ, mais sans la foi.

avançait en sagesse, alors il faut entendre qu'il est héritier dans son Corps qui est l'Eglise, dont nous sommes les cohéritiers...⁴⁰ ».

Le texte ne permet aucune conclusion quant à l'opinion personnelle de l'auteur. Il ne tranche pas la question, mais propose en cas de nécessité sa solution bien connue du Christ Mystique. Chercher une opposition entre *pius intellectus* et *pietas* — où *pius intellectus* se rapporterait au théologien, et par conséquent à Augustin lui-même, retenu dans ses recherches par la foi non-raisonnée (*pietas*) du peuple — ne trouve aucun appui dans ses œuvres. Pareille interprétation n'est du reste pas conforme à son esprit. Il répète trop souvent que la *pia ignorantia* vaut mieux que la *praesumpta scientia*⁴¹. Il ne s'agit de rien d'autre que de la piété envers la foi qui tient ici-bas la place suprême. Elle dirige aussi bien les recherches du théologien que la piété des simples croyants. Jamais, il n'a opposé la foi savante à la foi simple. Deux idées surtout dirigent ici sa pensée : d'un côté garder la place exceptionnelle de l'humanité du Christ à cause de l'union hypostatique, et d'un autre côté respecter les mots de l'Évangile sur le progrès en sagesse de Jésus. Ce dernier mobile surtout, répété par deux fois, semble le retenir. Cette insistance insinue peut-être qu'il tend plus vers la réponse négative que vers la positive. Notons toutefois qu'il n'est nullement nécessaire d'admettre, même dans la supposition que le Christ

⁴⁰ *De Div. Quaest.* 83, q. 75, 2 (ML 40, 87) : « Quod si etiam de Domino Iesu Christo, non secundum Verbum in principio Deum apud Deum, sed secundum puerum qui proficiebat aetate ac sapientia, pius intellectus admittit, propria illa susceptione servata, quae communis ei cum caeteris hominibus non est, cuius tanquam morte possideat haereditatem, manifestum est. Non enim nos cohaeredes eius esse possumus, nisi et ipse haeres sit. Si autem pietas hoc non admittit, ut primo ex parte videret homo dominicus, deinde ex toto, quanquam in sapientia proficere dictus sit ; in corpore suo intelligatur haeres, id est Ecclesia, cuius cohaeredes sumus... ». A. CARON, *La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas*. — *Angelicum* 7 (1930), pp. 487-514, pense qu'Augustin relate simplement deux opinions courantes. Mais n'est-il pas curieux qu'on ne trouve aucun précédent dans la littérature qui est parvenue jusqu'à nous ? E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*. Paderborn, 1914, pp. 103-115, conclut de ce texte que, selon Augustin, le Christ a connu la transition d'une vision « in aenigmate » à la vision parfaite. A peu près la même conclusion est tirée par A. M. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 6-9. Ce dernier voit une certaine opposition entre « pius intellectus » et « pietas ».

⁴¹ *S.* 117, 3, 5 (ML 38, 663). etc. On lit déjà dans *De Quant. An.* 36, 80 (ML 32, 1080) : « duce pietate requirere ». Les textes du *De Trin.* (I, 2, 4. XIII, 1, 3), auxquels nous renvoie A. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), p. 8, ne sont pas à même de nous convaincre, que son avis soit celui de saint Augustin.

n'a pas toujours eu la vision béatifique, que celle-ci ne lui est échue qu'après sa vie terrestre. Le texte n'en dit rien ; l'accentuation de l'accroissement en sagesse pourrait bien insinuer que le Christ-Homme a déjà atteint la vision durant cette vie, après un certain laps de temps.

Le problème existait donc pour Augustin. Mais quelle était sa propre opinion ? Plusieurs textes ont été invoqués pour prouver qu'il admettait la vision béatifique dans le Christ. Le premier date également du début de son sacerdoce. En voici les passages qui nous intéressent :

5. « 'C'est vous qui me rendrez mon héritage' ; pour que la gloire dans laquelle j'étais auprès de vous, avant que le monde ne fût, soit aussi connue de ceux que je délivre. Car vous ne me rendrez pas ce que je n'ai point perdu. Mais vous rendrez la connaissance de cette gloire à ceux qui l'ont perdue. Et parce que je suis l'un d'eux, c'est à moi que vous la rendrez ».
6. « 'Et mon héritage est magnifique pour moi' ; il n'est pas magnifique pour tous, mais pour ceux qui le voient. Et parce que je suis l'un d'eux, il l'est pour moi ».
10. « 'Vous me comblerez de joie par la vue de votre face' ; vous les comblerez de joie en sorte qu'ils ne désirent rien de plus, lorsqu'ils vous verront face à face. Et parce que je suis l'un d'eux, je dis : c'est moi que vous comblerez ⁴² ».

On ne s'étonne guère des polémiques soulevées par ce texte ⁴³. Dans son commentaire fort énigmatique, Augustin débute en disant que le

⁴² *En. in ps.* 15, 5. 6. 10 (ML 36, 145) : 5 : « 'Tu es qui restitues mihi haereditatem meam' : ut nota sit et his quos libero, claritas qua eram apud te, prius quam mundus fieret : non enim restitues mihi quod non amisi, sed restitues his qui amiserunt eius claritatis notitiam ; in quibus quia ego sum, 'mihi restitues' ». 6 : « 'Etenim haereditas mea praeclara est mihi' : etenim haereditas mea praeclara est, non omnibus, sed videntibus ; in quibus quia ego sum, 'mihi est' ». 10 : « 'Adimplebis me laetitia cum vultu tuo' : adimplebis eos laetitia, ut non ultra quaerant aliquid, cum facie ad faciem te viderint ; in quibus quia ego sum, 'me adimplebis' ».

⁴³ L. RICHARD, *Un texte de saint Augustin sur la vision intuitive du Christ*. — *Recherches de Science Religieuse* 12 (1922), pp. 85-87, y voit l'affirmation de la vision dans le Christ-Homme. De même S. SZABO, *De scientia beata Christi*. Romae, 1924, p. 10. P. GALTIER, *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ*. — *Recherches de Science Religieuse* 15 (1925), pp. 54-68, interprète l'expression « in quibus », dans les passages cités, du Christ avec son Eglise, mais il étend cette expression au Christ dans un sens réaliste : donc aussi pour le Christ-Homme la vision face à face est à venir. Le présent « videntibus — sum » serait un futur hypothétique. A. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 12-14, admet que « in quibus » se conçoit aussi bien dans un sens propre que dans un sens impropre chez saint Augustin, mais il interprète néanmoins de sa propre autorité certains passages dans un sens réaliste, de sorte que le texte nierait la vision pour le Christ.

nous¹¹⁹. Plus tard, il va plus loin ; mais remarquons qu'il parle encore en termes mitigés : selon eux, le Verbe aurait été partiellement changé en chair¹²⁰. Augustin se tourne aussi contre l'Arianisme qui se rapproche en plus d'un point de l'Apollinarisme. C'est ainsi que les ariens voulaient appliquer tout ce qui est dit du Christ-Homme dans les Evangiles, au Verbe pour établir que le Fils a une nature muable et visible. L'Evêque d'Hippone leur répond que c'est là négliger la distinction des natures et faire comme si le Fils s'était changé en homme¹²¹.

Plus importants sont les textes qui donnent des précisions sur l'unité du Christ malgré la dualité des natures. Comme d'habitude, Augustin accentue que cette unité est de caractère exceptionnel et merveilleux. La nature du Verbe demeure inchangée et il serait faux de laisser libre champ à l'imagination et de se représenter cette union comme une composition quelconque. On peut comparer l'union des deux natures dans le Christ à celle de l'âme et du corps dans l'homme, à condition toutefois d'écarter toute pensée de mixtion matérielle, où l'un et l'autre éléments perdent leur intégrité. Dieu n'est pas entraîné dans une composition variable, comme l'on constate pour corps et âme¹²².

¹¹⁹ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 1-2 (ML 40, 93-94). Augustin indique ici comme thèse essentielle de l'Apollinarisme la négation d'une âme rationnelle dans le Christ. Ceux qui nient purement et simplement l'existence absolue d'une âme pour le Christ, sont appelés « inhaerentes eis nonnulli ». Il lui était pourtant possible de lire leur thèse de la consubstantialité du Verbe et de la chair chez saint AMBROISE, *De Incarn.* 6, 49, 7, 77 (ML 16, 831, 838).

¹²⁰ *De Haeres.* 55 (ML 42, 40) : « ... Verbum carnem factum, hoc est, Verbi aliquid in carnem fuisse conversum atque mutatum... ». Du reste, saint Augustin a toujours combattu l'opinion que le Verbe aurait été changé en chair : *Exp. Inch. Ep. ad Rom.* 4 (ML 35, 2090). *S. Guelf.* 28, 1 (MA 536). *De Trin.* XV, 11, 20 (ML 42, 1072).

¹²¹ *C. Max.* II, 26, 10 (ML 42, 812) : « Quod tu ideo soli Patri assignasti, ut in sua substantia crederetur esse mutabilis Filius ; tanquam ita susceperit hominem, ut in hominem verteretur. Hanc tantam blasphemiam non emendabis, nisi credideris, in assumptione hominis accessisse Filio quod non erat, non autem recessisse vel defecisse quod erat ». Cf. saint AMBROISE, *De Incarn.* 4, 23 (ML 16, 825).

¹²² *Ep.* 169, 2, 7 (ML 33, 745. CSEL 44, 616-617) : « Sed solus homo... in unitatem personae Verbi Dei... mirabili et singulari susceptione coaptatus est, permanente tamen Verbo in sua natura incommutabiliter, in qua nihil compositi cum quo subsistat ulla phantasia humani animi suspicandum est... Homo autem Verbo accessit, non Verbum in hominem convertibiliter accessit... ». *Ep.* 137, 3, 11-12 (ML 33, 520-521. CSEL 44, 110, 113) : « ... in hac persona mixtura est Dei et hominis : si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam... hominem suscipere dignaretur, et cum illo uniri quodam modo ut ei sic coaptaretur

Dieu n'est pas non plus devenu un composant ou une partie de la personne du Christ ; car ceci impliquerait une croissance et, de ce fait, une imperfection de la part de Dieu ¹²³. La notion même d'unité personnelle est incompatible avec de telles pensées, parce que « personne unique » signifie que cette personne est à la fois entièrement Dieu et entièrement homme, et non moitié-Dieu et moitié-homme ¹²⁴.

C. L'intégrité de la nature humaine

Le mot intégrité peut être compris de différentes manières. Mais en christologie, son premier sens est bien celui de « complet » : le Verbe a assumé un homme entier, complet, avec un corps réel et une âme raisonnable. D'après l'Évêque d'Hippone, les apollinaristes nièrent d'abord tout simplement l'existence d'une âme dans le Christ. Puis, contraints par les textes de l'Écriture Sainte, ils admirent une âme inférieure ; le Verbe aurait alors tenu la place de l'âme intellectuelle ¹²⁵. Les ariens préconisaient eux aussi l'absence d'une âme humaine dans le Christ. Saint Augustin fit remarquer que ce point de leur doctrine était moins connu ; il déclare ne pas connaître d'écrivain qui ait ouvertement combattu les ariens sur ce point ¹²⁶. Il n'est pas possible de déterminer la date où il fit cette constatation. Quant à l'Apollinarisme, il en prit connaissance peu après sa conversion ¹²⁷. Il n'ignorait pas

homo totus, quemadmodum animae corpus ; excepta concrezione mutabili, in quam non convertitur Deus, et quam videmus quod habeat et corpus et animus ».

¹²³ C. Max. II, 10, 2 (ML 42, 765) : « Porro autem Christus una persona est geminae substantiae, quia et Deus et homo est. Nec tamen Deus pars huius personae dici potest : alioquin Filius Dei Deus antequam susciperet formam servi, non erat totus, et crevit cum homo divinitati eius accessit ». Cf. *En. in ps.* 40, 2 (ML 36, 455). En traitant de l'homme en général, Augustin n'éprouve pas d'inconvénients à parler de « parties » : *De Civ. Dei* XIII, 24, 2 (ML 41, 399. CSEL 40, 1, 654). *In Io. Ev.* tr. 47, 9 (ML 35, 1737).

¹²⁴ S. 293, 7 (ML 38, 1332) : « Ipse Deus, Deus manet : accedit homo Deo, et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo ; sed totus Deus et totus homo... ».

¹²⁵ *De Haeres.* 55 (ML 42, 40).

¹²⁶ *De Haeres.* 49 (ML 42, 39) : « In eo autem quod Christum sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur, minus noti sunt : nec adversus eos ab aliquo inveni de hac re aliquando fuisse certatum. Sed hoc verum esse, et Epiphanius non tacuit, et ego ex eorum quibusdam scriptis et colloctionibus certissime comperi ». Cf. (Pseudo-) ΕΠΙΦΑΝΕ, Ἀνακεφαλαίωσις (GCS, éd. Holl, III, p. 2). Voir aussi *C. Serm. Ar.* 5, 5. 7, 9 (ML 42, 686. 689).

¹²⁷ *Conf.* VII, 19, 25 (ML 32, 746. CSEL 33, 165).

non plus que celui-ci avait été officiellement condamné par l'Église¹²⁸. Dès lors rien d'étonnant que déjà en 391, il ait mis l'accent sur l'intégrité de la nature humaine du Christ, en puisant ses arguments dans la tradition. Ce qui n'est pas assumé par le Verbe, n'est pas libéré. Si donc le Christ n'a pas eu d'âme humaine, notre âme ne sera pas sauvée. Que les apollinaristes n'invoquent pas le texte de saint Jean (1, 14) « Et le Verbe s'est fait chair », car les Saintes Écritures emploient couramment « chair » ou « âme » pour désigner l'homme entier¹²⁹. Sans âme rationnelle, le Christ ne serait même pas homme¹³⁰. Et comment expliquer les textes de l'Évangile : « Mon âme est triste » (*Matth.* 26,

¹²⁸ *En. 2 in ps.* 29, 2 (ML 36, 217-218) : « Noverit Sanctitas Vestra fuisse quamdam haeresim, vel adhuc fortassis haberi reliquias quorundam qui dicti sunt Apollinaristae... Exclusi sunt isti, respuit illos catholica fides, et haeresim fecerunt. Confirmatum est in catholica fide, hominem illum quem suscepit Sapientia Dei, nihil minus habuisse quam caeteri homines, quantum pertinet ad integritatem naturae : quantum autem ad excellentiam personae, aliud quam caeteri homines ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 23, 6 (ML 35, 1585-1586). *In Io. Ev.* tr. 47, 9 (ML 35, 1737) : « Quid est Verbum et homo ? Verbum, anima et caro. Tenete hoc, quia non defuerunt haeretici et in ista sententia, pulsique iam olim a veritate catholica : sed tamen ut fures et latrones non intrantes per ostium, insidiari ovili non desinunt. Apollinaristae haeretici dicti sunt, qui ausi sunt dogmatizare quod Christus non sit nisi Verbum et caro : animam humanam non eum assumpsisse contendunt ». L'essai de S. ZARB, *Chronologia Enarrationum s. Augustini in Psalmos.* — *Angelicum* 24 (1947), p. 280, pour dater le premier texte en 414, se basant sur ce qui vient d'être dit par rapport au déclin de l'Apollinarisme, doit être considéré comme peu sûr. Le second texte exclut cette date. La modification du jugement de saint Augustin vis-à-vis du danger apollinariste pourrait être en rapport avec l'apparition du *Contra Apollinarium* de THÉODORE DE MOPSUESTE aux environs de 415-418. Cf. R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste.* Città del Vaticano, 1948, p. 52.

¹²⁹ *De V. Rel.* 16, 30 (ML 34, 134-135) : « ... totum hominem suscipere dignatus est... Ita enim demonstravit carnalibus... quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter (nam id poterat et in aliquo aethereo corpore ad nostrorum aspectum tolerantiam temperato), sed hominibus in vero homine apparuit : ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda ». *De Fide et Symb.* 4, 8 (ML 40, 186. CSEL 41, 12) : « Quippe cum ista susceptio pro salute nostra sit gesta, cavendum est ne cum crederit aliquid nostrum non pertinere ad istam susceptionem, non pertineat ad salutem ». S. 237, 4, 4 (ML 38, 1124) : « Totum redemit, qui totum creavit : totum suscepit, totum liberavit Verbum ». Cf. *De Contin.* 12, 26 (ML 40, 367. CSEL 41, 175). *De Civ. Dei* X, 27 (ML 41, 305. CSEL 40, 1, 492). S. 214, 6 (ML 38, 1069). *Ep.* 187, 2, 4 (ML 33, 833. CSEL 57, 84). *Enchir.* 10, 34 (ML 40, 249). Cf. Saint HILAIRE, *De Trin.* X, 15. 19 (ML 10, 354. 357). Saint AMBROISE, *Ep.* 48, 5 (ML 16, 1153).

¹³⁰ *De Ag. Chr.* 19, 21 (ML 40, 301. CSEL 41, 121) : « Hoc est dicere : non fuit homo... si quidem in illo homine (= anima) non reformata est... ». Cf. GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Tract. Origenis de libris ss. script.* 17 (éd. Batiffol-Wilmart, p. 184). Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep.* 101 (MG 37, 181. 189).

38), « J'ai le pouvoir de déposer mon âme » (*Io.* 10, 18) ? Les apollinaristes répondront-ils peut-être, qu'il ne faut pas prendre le mot « âme » à la lettre, comme le cas s'en présente si souvent dans l'Ancien Testament ! Mais les Evangiles mentionnent avec la plus grande assurance plusieurs affections du Christ : son étonnement, sa colère, sa tristesse, sa joie ; comme ils parlent également d'actes qui appartiennent à la fois et au corps et à l'âme : avoir faim, sommeil, être fatigué. N'est-ce pas l'âme qui est le siège des affections ? Impossible de réduire tout cela à une allégorie, à moins de tronquer totalement l'historicité du récit de l'Evangile. Et n'est-il pas inconséquent d'admettre tout ce qui se dit du corps du Christ, et de nier ce qui se dit de son âme ¹³¹ ? Tels sont les arguments de saint Augustin en faveur de l'existence de l'âme humaine du Christ.

Le docétisme des manichéens offrait moins de difficulté à réfuter. Selon ces derniers, le Christ n'a pas eu de corps réel. Mais sans corps réel, sa passion, sa mort et sa résurrection n'ont été que fictives. En outre, si celles-ci n'ont pas été réelles, il n'y a absolument pas eu de rédemption. La simulation manichéenne porte du reste préjudice à la sainteté du Christ ¹³². La réalité de la chair du Sauveur était également attaquée par les apollinaristes. Ils professent que le Verbe a reçu sa chair du ciel ; il n'est pas né de la Vierge, mais par la Vierge. Bien que saint Augustin semble connaître leurs arguments, il ne s'y est guère arrêté. Il conserve le titre d' « homme céleste » (*I Cor.* 15, 47) pour le Christ, mais précise que le Verbe a pris sa chair de la terre, c'est-à-dire de la Vierge Marie ¹³³.

Le maintien de l'intégrité de la nature humaine ne signifie pourtant pas que l'union hypostatique n'ait eu aucun effet sur cette dernière.

¹³¹ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 3 (ML 40, 94-95). Cf. *En. 2 in ps.* 29, 3 (ML 36, 218). *C. Serm. Av.* 7, 9, 8, 10 (ML 42, 689-690). Les arguments de saint Augustin étaient bien commun pour l'Eglise ancienne depuis la polémique anti-apollinariste. Cf. Saint AMBROISE, *De Incarn.* 7, 63-71 (ML 16, 834-836).

¹³² *De Ag. Chr.* 18, 20 (ML 40, 300. CSEL 41, 121). *In Io. Ev.* tr. 8, 5. 7 (ML 35, 1453-1454). S. 362, 13, 13 (ML 39, 1619). *De Contin.* 10, 24 (ML 40, 365. CSEL 41, 170).

¹³³ *C. Iul. o. i.* VI, 40 (ML 45, 1602) : « Qui etiam secundum carnem homo coelestis est dictus, non quia eam sumpsit e coelo, sed quia et ipsam levavit in coelum ». Cf. *De Ag. Chr.* 22, 24 (ML 40, 302-303. CSEL 41, 124-125). *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1034). Ailleurs, il dit que le Christ est appelé « homme céleste », parce qu'il n'a jamais eu de péché : *C. Iul. o. i.* VI, 40 (ML 45, 1602). S. 362, 14, 16 (ML 39, 1621). Cf. Saint HILAIRE, *De Trin.* X, 18 (ML 10, 357). *Tr. in ps.* 122, 3 (CSEL 22, 581). AUGUSTIN attribue cette opinion aux valentiniens et aux apollinaristes : *De Haeres.* 11. 55 (ML 42, 28. 40).

La nature humaine, tout en ne perdant rien de ce qu'elle était, en est devenue meilleure. L'union ne signifie pas une acquisition de perfection pour la nature divine, mais bien pour la nature humaine. Dieu a daigné assumer une nature humaine infirme, et il l'a enrichie de sa divinité¹³⁴. Plus que n'importe quel Père avant lui, saint Augustin insiste sur ce point. Toutefois, il ne dit pas en quoi consiste précisément ce perfectionnement. On pourrait le déduire de l'ensemble de sa pensée. L'union personnelle communique à l'humanité du Christ la plénitude de la divinité. C'est ainsi qu'elle est élevée au-dessus de notre condition commune. Et comme l'humanité individuelle du Christ est le prototype de l'humanité entière, toute notre nature déchue est changée et relevée en elle et par elle¹³⁵. Nous reviendrons sur cette perfection exceptionnelle de la nature humaine du Christ. Il importe, dès maintenant, de mettre au point que l'élévation de la nature humaine n'ôte rien à son intégrité. Saint Augustin ne veut rien entendre d'une divinisation qui effacerait les limites des deux natures. L'humanité reste une tout autre substance que la divinité, tout comme la chair et l'âme, bien qu'elles ne forment qu'un seul et même homme¹³⁶.

¹³⁴ *Ep.* 137, 2, 8 (ML 33, 519. CSEL 44, 107) : « ... sibi animam rationalem, et per eandem etiam corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum, nullo modo in deterius mutata coaptavit; nomen humanitatis ab eo dignanter assumens, divinitatis ei largiter tribuens ». *En. in ps.* 74, 5 (ML 36, 949-950) : « Idem ipse autem et Filius Dei per quem facti sumus, et Filius hominis per quem refecti sumus. Homine assumpto, ipse non assumptus; homine mutato in melius, nullo modo ipse in deterius commutatus, non destitit esse quod erat, sed accepit quod non erat. Quid erat? 'Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo': Apostoli verba sunt. Et quid accepit? 'Sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens'. Sicut formam servi accepit, ita et tempus accepit. Demutatus est ergo? Deminutus est? Exilior redditus? In defectum lapsus? Absit. Quid ergo 'semetipsum exinanivit, formam servi accipiens'? Exinanisse se dictus est accipiendo inferiorem, non degenerando ab aequali ». Cf. *De Fide et Symb.* 9, 18 (ML 40, 190. CSEL 41, 22). *De Act. c. Fel.* II, 9 (ML 42, 542. CSEL 25, 838). *Post S. Mai* 174 (MA 386). Cf. Saint HILAIRE, *De Trin.* X, 7 (ML 10, 348). Saint ATHANASE, *Ep. ad Epictetum* 9 (MG 26, 1065).

¹³⁵ *En. in ps.* 85, 1 (ML 37, 1082) : « Oratur ergo in forma Dei, orat in forma servi: ibi Creator, hic creatus, creaturam mutandam non mutatus assumens, et secum nos faciens unum hominem, caput et corpus ».

¹³⁶ *De Trin.* I, 10, 20 (ML 42, 834-835) : « Quapropter cum Filius sit et Deus et homo, alia substantia homo potius in Filio quam Filius in Patre: sicut caro animae meae, alia substantia est ad animam meam, quamvis in uno homine, quam anima alterius hominis ad animam meam ». Cf. *En. in ps.* 130, 10 (ML 37, 1711) : « ... non est mutatus in hominem; homo in illo mutatus est. Mutatus est homo in illo, ut melior fieret quam erat, non ut in ipsam substantiam Verbi converteretur. Per id ergo quod homo erat, mortuus est Deus; et per id quod Deus erat, excitatus est homo, et surrexit, et ascendit in coelum ».

Même après la résurrection, l'humain dans le Christ ne sera point totalement spiritualisé. Vers l'an 400, il combat l'opinion de l'absorption de l'humain du Christ dans le divin, opinion se référant au texte : « Et lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Cor. 15, 28)¹³⁷. Un autre passage nous apprend que la même conclusion se tirait du texte : « Et maintenant vous, Père, glorifiez-moi auprès de vous-même de la gloire que j'avais auprès de vous, avant que le monde existât » (Io. 17, 5)¹³⁸. L'opinion personnelle de saint Augustin ne laisse pas de doute : la nature humaine du Christ ne sera absorbée dans la substance divine ni pendant sa vie terrestre, ni après sa passion, ni après le dernier jugement. Il s'oppose par là à un courant assez fort de la théologie antérieure, qui remonte, paraît-il, à Origène¹³⁹. Saint Grégoire de Nysse, lui non plus, n'aimait pas parler de la chair du Christ après la résurrection¹⁴⁰. Mais saint Augustin visait probablement en premier lieu saint Hilaire¹⁴¹ et Gaudence de

¹³⁷ *De Trin.* I, 8, 15 (ML 42, 829-830) : « ... ideo dictum est, ne quisquam putaret habitum Christi, qui ex humana creatura susceptus est, conversum iri postea in ipsam divinitatem... ». *C. Serm. Ar.* 34, 37 (ML 42, 708) : « Quamvis non defuerint, qui illum tunc Filii subiectionem, ipsius humanae formae in divinum substantiam commutationem intelligendam putaverint... ».

¹³⁸ *In Io. Ev. tr.* 105, 6 (ML 35, 1906) : « Hoc quidam sic intelligendum putarunt, tanquam natura humana quae suscepta est a Verbo, converteretur in Verbum, et homo mutaretur in Deum ; imo, si diligentius quod opinati sunt cogitemus, homo periret in Deo ».

¹³⁹ ORIGÈNE applique le texte de saint Paul plutôt à l'homme en général qu'au Christ spécialement : *De Principiis* II, 3, 3. III, 6, 7 (GCS, éd. Koetschau, pp. 117-118. 289). Mais il dit assez souvent que le Christ glorifié a cessé d'être homme et que maintenant il est tout entier Fils de Dieu : *In Ierem. hom.* XV, 6 (GCS, éd. Klostermann, p. 130). *In Luc. hom.* XXIX (GCS, éd. Rauer, p. 182). *In Io. Ev. Comm.* XXXII, 25 (17), 325-326 (GCS, éd. Preuschen, p. 470). *In Levit. I*, 4 (GCS, éd. Baehrens, I, pp. 286-287). *Comm. ad Rom.* I, 6 (MG 14, 852).

¹⁴⁰ *Antirr. adv. Apoll.* 15. 25. 53. 57 (MG 45, 1152. 1177. 1253. 1261-1264). *C. Eunom.* V. VI (MG 45, 697. 705. 717. 728).

¹⁴¹ *De Trin.* XI, 40 (ML 10, 425) : « Non alia itaque subiectionis causa est, quam ut omnia in omnibus Deus sit, nulla ex parte terreni in eo corporis residente natura, ut ante in se duos continens, nunc Deus tantum sit ; non abiecto corpore... sed ex clarificatione mutato... ». *Ib.* XI, 49 (ML 10, 432) : « Subiectio enim illa corporis, per quam quod carnale ei est, in naturam spiritus devoratur... ». Cf. *De Trin.* IX, 38 (ML 10, 309-311). *Tr. in ps.* 2, 27. 9, 4. 138, 19 (CSEL 22, 58. 78. 757-758). Remarquer aussi ce contraste : saint HILAIRE, *De Trin.* IX, 6 (ML 10, 285) : « ... cum aliud sit ante hominem Deus, aliud sit homo et Deus, aliud sit post hominem et Deum totus homo totus Deus... » ; et saint AUGUSTIN, *En. in ps.* 46, 8 (ML 36, 528) : « Deus ante carnem, Deus in carne, Deus cum carne ». En dehors de saint Hilaire, on trouve encore des idées semblables chez VICTORIN DE PETAU, *In Apo-*

Brescia¹⁴². Ces derniers avaient en effet développé pareille idée au sujet de *I Cor.* 15, 28 et *Io.* 17, 5. Ce fait est d'autant plus curieux qu'Augustin avait autrefois été lui-même influencé par saint Hilaire en ce point. Vers 394, il avait employé exactement les mêmes termes *Christus iam totus Deus* ; il s'en excuse dans ses *Rétractations* en disant qu'il les entendait de l'immortalité donnée à l'humanité glorifiée du Christ¹⁴³. Notons que c'est là l'interprétation que donnent encore nombre d'auteurs modernes des textes de saint Hilaire. L'attitude de l'Evêque d'Hippone semble donc avoir évolué en sens inverse. Après 400, il crut devoir se détourner des interprétations de son illustre devancier, car il y entrevoyait une spiritualisation exagérée de la nature humaine du Christ. A partir de cette date, il souligne en termes très résolus, la corporalité du Christ dans la gloire céleste :

« Ainsi il viendra... sous la même forme et la même substance de chair, à laquelle il a bien communiqué l'immortalité, mais non pas ôté la nature. Il ne faut pas croire que le Christ soit partout présent selon cette forme, car nous devons nous garder de nous faire une idée de la divinité du Christ-Homme, où nous retrancherions la réalité du corps¹⁴⁴ ».

calypsos I, 2 (CSEL 49, 18) et M.-VICTORIN, *In Ep. ad Phil.* 3, 21. *In Ep. ad Eph.* I, 2, 16 (ML 8, 1227. 1259). Mais ceux-ci ne se réfèrent pas à *I Cor.* 15, 28. Le seul qui agissait encore ainsi était MARCEL D'ANCYRE, d'après EUSÈBE, *C. Marcellum* II, 4 (GCS, éd. Klostermann, p. 53) ; mais nous n'avons aucune preuve que saint Augustin ait connu cette œuvre.

¹⁴² *Tr.* 19, 37 (CSEL 68, 174) : « ... ipse post horam passionis suae veritatem praemissi aenigmati eatenus consummavit, ut sacrae incarnationis aqua vinum fieret deitatis... ». Cf. *Tr.* 19, 29-31. 39 (CSEL 68, 172-175).

¹⁴³ *Exp. Ep. ad Gal.* 2 (ML 35, 2107) : « ... per Iesum Christum totum iam Deum post resurrectionem... ». — *Retr.* I, 24, 1 (ML 32, 622-623) I, 23, 2 (CSEL 36, 111-112). Il faut chercher dans la philosophie contemporaine les origines de cette tendance à spiritualiser ; saint Augustin lui-même ne s'en est défait que lentement : *De Fide et Symb.* 10, 24 (ML 40, 195. CSEL 41, 30-31) : « ... illo tempore immutationis angelicae non iam caro erit et sanguis, sed tantum corpus... : in coelestibus vero nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritualia ; nonnulli autem vocant aetherea ». — *Retr.* I, 17 (ML 32, 613) I, 16, 2 (CSEL 36, 84-85). Cf. *C. Acad.* III, 9, 20 (ML 32, 944. CSEL 63, 60). S. 362, 15, 17. 19, 22 (ML 39, 1622. 1626). Il a rejeté cette opinion dans *Ep.* 147, 21, 49-22, 51. 148, 2, 9. 205, 1, 2-2, 10 (ML 33, 619. 620. 626. 942. 945. CSEL 44, 324. 326. 339. 57, 324. 331). En outre, le « in Deum versum » aurait pu capter les esprits, parce qu'ainsi on pouvait plus facilement démontrer qu'il n'y a pas quatre Personnes dans la Sainte Trinité, du fait de l'Incarnation du Fils : Cf. *Ep.* 119, 3-4 (ML 33, 450-451. CSEL 34, 2, 700-702).

¹⁴⁴ *Ep.* 187, 3, 10 (ML 33, 835-836. CSEL 57, 89) : « Et sic venturus est... in eadem carnis forma atque substantia ; cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus.

L'Évêque d'Hippone a donc bien fait distinction entre les deux natures du Christ et il a catégoriquement combattu l'opinion d'une conversion de l'une en l'autre. La divinité n'a point cessé d'être divinité pour se changer en créature, ni la créature d'être créature pour se changer en divinité¹⁴⁵. Malgré leur union dans une unique personne, elles en restent à la catégorie *aliud – aliud*. L'emploi du neutre signifie précisément qu'il s'agit de natures différentes¹⁴⁶. On ne peut pas séparer les deux natures puisqu'elles sont unies dans une seule personne ; mais on peut les distinguer. Tout s'énonce avec grande précision dans le célèbre texte : *Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo : non confusione naturae, sed unitate personae*¹⁴⁷.

Saint Augustin a écrit à la fin de sa vie un texte qui résume toute sa doctrine, et qui relate ce que les fidèles doivent croire au sujet du Verbe-Incarné. Le chrétien, dit-il, confessera qu'il y a en Jésus-Christ une vraie nature humaine, élevée par la susception du Verbe-Dieu jusqu'à l'unique Fils de Dieu ; que le Verbe et cette nature humaine forment une seule et même personne dans la Trinité, parce qu'en réalité ces deux ne sont qu'une seule personne. Le vrai chrétien rejettera l'erreur des manichéens : que le Christ est uniquement Dieu. Il ne voudra rien entendre du Photinianisme, qui prétend qu'il est seulement homme. Il sera sur ses gardes contre les trois différents courants d'Apollinarisme car, selon cette hérésie, le Christ est homme, mais en lui la nature humaine est incomplète. Quelque chose d'essentiel lui manque. Le premier courant lui refuse l'âme ; le second la partie supérieure de l'âme qui s'appelle esprit ; tandis que le troisième lui

Cavendum est enim ne ita divinitatem astruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus ».

¹⁴⁵ *De Trin.* I, 7, 14 (ML 42, 829) : « Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo... Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est : nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas ; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura ».

¹⁴⁶ *In Io. Ev.* tr. 69, 3 (ML 35, 1817) : « Aliud quippe Dei Verbum est, aliud homo : sed Verbum caro factum est, id est homo. Non itaque alia Verbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque est Christus una persona ». *En. I in ps.* 101, 2 (ML 37, 1295) : « ... Christus et Ecclesia utrumque unus, sed Verbum et caro non utrumque unum ; Pater et Verbum utrumque unum ».

¹⁴⁷ *S.* 186, 1, 1 (ML 38, 999). Cf. *In Io. Ev.* tr. 82, 4 (ML 35, 1844) : « ... cum ad naturam Dei non pertineat humana natura, ad personam tamen unigeniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura ». *De Trin.* I, 7, 14 (ML 42, 829). *S.* 47, 11, 20 (ML 38, 309). *Exp. Inch. Ep. ad Rom.* 4 (ML 35, 2090).

nie la chair qui, selon leur opinion, serait issue du Verbe, transformé en chair. Contre toutes ces hérésies, il confessera que le Christ est à la fois vraiment Dieu et vraiment homme et que les deux natures sont un seul Christ ¹⁴⁸.

§ 3. La communication des idiomes

A. Formulation et application de la doctrine de la communication des idiomes

Au début de sa carrière de prédicateur, saint Augustin se mit à appliquer ce que nous appelons aujourd'hui la communication des idiomes. A ce moment, il ne faut pas encore chercher des réflexions théoriques ; celles-ci ne viendront que plus tard. Comme il ressort de ces réflexions, l'Evêque d'Hippone avait une notion assez poussée de la communication des idiomes. En ceci, il ne fait que continuer la tradition latine qui n'avait pas connu à ce sujet les mêmes querelles que l'Orient. Il n'hésite pas à parler d'un *Deus nascens, Deus natus, Deus crucifixus, Deus mortuus, mors Dei, caro Dei, Creator creatus, Deus humiliatus, Filius Dei palpabilis et visibilis factus* ¹⁴⁹. Mais les expressions ayant *Deus* pour sujet ne sont pas spécialement nombreuses. Il aime plutôt dire *Filius Dei* ou *Verbum*, afin d'éviter la confusion des différentes Personnes divines. De plus, il était bien obligé d'explicitier cet

¹⁴⁸ *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1033-1034) : « ... in eo veram naturam credit et confitetur humanam, id est nostram, quamvis singulariter suscipiente Deo Verbo, in unicum Filium Dei sublimatam, ita ut qui suscepti et quod suscepit, una esset in Trinitate persona. . . assumptione illa ineffabiliter faciente personae unius in Deo et homine veritatem. Quoniam non Deum tantum dicimus Christum, sicut haeretici Manichaei ; nec hominem tantum, sicut haeretici Photiniani ; nec ita hominem, ut aliquid minus habeat quod ad humanam certum est pertinere naturam, sive animam sive in ipsa anima mentem rationalem, sive carnem, non de femina sumptam, sed factam de Verbo in carnem converso atque mutato ; quae omnia tria falsa et vana, haeticorum Apollinaristarum tres partes varias diversasque fecerunt : sed dicimus Christum Deum verum, natum de Deo Patre. . . eundemque hominem verum, natum de homine matre. . . ; nec eius humanitatem, qua minor est Patre, minuere aliquid eius divinitati, qua aequalis est Patri. Hoc autem utrumque unus est Christus ».

¹⁴⁹ *S.* 214, 7 (ML 38, 1069). *De Fide R. q. n. Vid.* 3, 5 (ML 40, 175). *Exp. Ep. ad Gal.* 24 (ML 35, 2122). *C. Max.* I, 7 (ML 42, 749). *De Trin.* I, 13, 28 (ML 42, 840). *De Ag. Chr.* 23, 25 (ML 40, 303. CSEL 41, 126). *En. in ps.* 130, 10 (ML 37, 1711). *S. Guelf.* 3, 3, 11, 6 (5) (MA 454, 478). *C. Faust.* XXVI, 6 (ML 42, 482. CSEL 25, 734). *S.* 192, 1, 1. 189, 4, 4. 258, 3 (ML 38, 1012. 1006. 1196). *In Ep. Io.* 1, 4 (ML 35, 1980).

usage de la tradition chrétienne, car il pouvait toujours arriver à ses adversaires de s'y méprendre ¹⁵⁰.

Ses digressions sur la communication des idiomes se groupent autour de quelques passages de l'Écriture Sainte : la mort du Christ et la venue du ciel du Fils de l'Homme. Saint Augustin commence toujours son exposé par la distinction entre les deux natures. La mort doit être attribuée à la nature humaine et plus spécialement au corps, car ni Dieu ni même l'âme ne peuvent mourir. Comment alors le Symbole de notre foi peut-il affirmer que le Fils de Dieu est mort et a été enseveli ? Pour saint Augustin, la raison se trouve dans l'unité de la personne du Christ. Il est permis de référer au Fils de Dieu la tristesse, la crucifixion et l'ensevelissement, parce que le Christ est une unité, un tout ¹⁵¹. Il est justifié de dire que Dieu a été crucifié, car l'Incarnation est le mystère d'un Dieu fait homme et d'un homme devenu Dieu ¹⁵². Ce que nous récitons dans l'article du Symbole : « Le Fils de Dieu est né de la Vierge Marie », ne serait pas vrai, si le Fils de l'Homme seulement, et non le Fils de Dieu était né de la Vierge ¹⁵³. L'unité de sujet — unité qui permet une distinction, nullement une séparation — est à la base de la communication des idiomes ¹⁵⁴. Pour

¹⁵⁰ Ainsi les manichéens : *C. Faust.* III, 6 (ML 42, 217. CSEL 25, 267). Les ariens : *De Ag. Chr.* 23, 25 (ML 40, 303. CSEL 41, 126).

¹⁵¹ *S.* 214, 7 (ML 38, 1069) : « Cum enim sit totus Filius Dei unicus Dominus noster Iesus Christus Verbum et homo, atque ut expressius dicam, Verbum, anima et caro ; ad totum refertur quod in sola anima tristis fuit usque ad mortem ; quia Filius Dei unicus Iesus Christus tristis fuit : ad totum refertur quod in solo homine crucifixus est, quoniam Filius Dei unicus Iesus Christus crucifixus est : ad totum refertur quod in sola carne sepultus est ». *S. Morin* 17, 3 (MA 660-661) : « Christus, Verbum anima et caro. Homo quilibet, anima et caro : Christus, Verbum et homo. Si Verbum et homo, Verbum et anima et caro. Non tres personae sunt, Verbum et anima et caro ; quia nec tu duae, anima et caro. Tu, anima et caro, homo unus ; ille, Verbum anima et caro, Christus unus. Aliquando autem secundum id quod Verbum est loquitur, et tamen ipse Christus loquitur ; aliquando secundum id quod anima est loquitur, et tamen ipse Christus loquitur ; aliquando secundum id quod caro est loquitur, et tamen ipse Christus loquitur ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 78 (ML 35, 1835-1837). *De Trin.* IV, 21, 31. XIII, 16, 21 (ML 42, 910. 1030). *C. Iul. o. i.* II, 178 (ML 45, 1219).

¹⁵² *De Trin.* I, 13, 28 (ML 42, 840) : « Ex forma enim servi crucifixus est, et tamen Dominus gloriae crucifixus est. Talis enim erat illa susceptio, quae Deum hominem faceret, et hominem Deum ».

¹⁵³ *S.* 186, 2, 2 (ML 38, 1000).

¹⁵⁴ *C. Max.* II, 20, 3 (ML 42, 789-790) : « Si ergo attendas distinctionem substantiarum, Filius Dei de coelo descendit, Filius hominis crucifixus est : si unitatem personae, et Filius hominis descendit de coelo, et Filius Dei est crucifixus ». *Ep.* 238, 2, 17. 4, 21 (ML 33, 1044. 1046. CSEL 57, 546. 550) : « Et quia eundem Filium

élucider un sujet si délicat saint Augustin donne les exemples suivants. Si l'on déchire les vêtements de quelqu'un, cet acte atteint également la personne qui les porte. Si une personne humaine, disons saint Pierre, est morte, son âme n'est pas morte et n'a pas été enterrée, et cependant tout le monde dit que saint Pierre est mort et qu'il a été enseveli à Rome¹⁵⁵. De tels exemples sont naturellement très vulnérables et ils prêtent facilement à malentendu.

Une même suite d'idées se retrouve au sujet du texte : « Personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel » (*Io.* 3, 13). Cette manière de parler est uniquement motivée du fait que le Fils de l'Homme et le Fils de Dieu ne sont qu'une seule personne. C'est une seule et même personne qui demeure sur la terre et au ciel. Nous pouvons donc affirmer que le Fils de l'Homme est au ciel. Saint Augustin parle ici même d'une communication de la divinité à la nature humaine¹⁵⁶. Peut-on conclure de là à une ubiquité de la nature humaine du Christ ? L'Evêque d'Hippone n'a jamais eu l'intention de l'affirmer. Il déclare nettement, en d'autres endroits, que le corps du Christ est bien circonscrit par l'espace¹⁵⁷.

hominis dicimus, propter hoc et Filium Dei crucifixum fatemur, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate humanitatis... nec separari fas est Filium hominis a Filio Dei, quia ipse Filius Dei factus est Filius hominis... ».

¹⁵⁵ S. 214, 7 (ML 38, 1069-1070) : « ... dicimus Filium Dei unicum Iesum Christum Dominum nostrum sepultum, cum sola caro eius sepulta sit ; quemadmodum, verbi gratia, dicimus apostolum Petrum hodie iacere in sepulcro, cum et illud verissime dicamus, eum in requie cum Christo gaudere ». *Ep.* 169, 2, 8 (ML 33, 746. CSEL 44, 617) : « ... ita in Christo Verbum et homo una persona est. Et sicut homo, verbi gratia, philosophus non utique nisi secundum animam dicitur, nec ideo tamen absurde, sed congruentissima et usitatissima locutione dicimus philosophum caesum, philosophum mortuum, philosophum sepultum, cum totum secundum carnem accidat... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 47, 12 (ML 35, 1739-1740). *En. in ps.* 40, 2, 130, 10 (ML 36, 455. 37, 1711). *S. Guelf.* 1, 4 (MA 444-445. = S. 213, 3, 3. ML 38, 1061-1062). *S. Guelf.* 11, 6 (5) (MA 478).

¹⁵⁶ *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 31, 60 (ML 44, 144. CSEL 60, 61) : « Ac per hoc per distantiam divinitatis et infirmitatis Filius Dei manebat in coelo, Filius hominis ambulabat in terra : per unitatem vero personae, qua utraque substantia unus Christus est, et Filius Dei ambulabat in terra, et idem ipse Filius hominis manebat in coelo... sic Filius hominis qui erat in terra per carnis infirmitatem, idem ipse esset in coelo per participatam carni divinitatem... ». Cf. *Ep.* 187, 3, 9 (ML 33, 835. CSEL 57, 88). *In Io. Ev.* tr. 27, 4. 111, 2 (ML 35, 1617. 1926). *S. Mai* 98, 3 (MA 349. = S. 263, 3. ML 38, 1211). *S.* 294, 9, 9 (ML 38, 1340-1341).

¹⁵⁷ *Ep.* 187, 3, 10 (CSEL 57, 89. ML 33, 835-836) : « Secundum hanc formam (= carnis) non est putandum ubique diffusus. Cavendum est enim, ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus. Non est autem

Sa pensée se résume : l'unique personne du Christ renferme deux natures ; tout ce que l'on dit en omettant la distinction des natures, doit être référé à la personne même ; mais si l'on distingue les deux natures, on doit attribuer les actes à la nature respective. Qu'après cela le mystère subsiste encore, qui pourrait le contredire ? Mais saint Augustin laisse le problème pour ce qu'il est. Ainsi se constitue le paradoxe — et le rhéteur aime les paradoxes — que Dieu est tué et qu'il n'a pas été tué, que Dieu est né de la Vierge et qu'il n'est pas né d'elle, que le Fils de l'Homme est au ciel et qu'il n'y est pas, que le Verbe est mortel tandis qu'il demeure immortel, qu'il est visible et invisible à la fois¹⁵⁸. La parole humaine reste ici suspendue entre l'abstrait et le concret. Nul doute que les textes apparemment contradictoires ne constituaient aucunement une difficulté pour Augustin lui-même. Il avait trop nettement formulé le principe *distinguenda est forma servi – non separanda et in aliam personam constituenda*¹⁵⁹. Ce principe lui suffisait à résoudre ces problèmes. Mais son esprit était trop peu systématique pour épargner un tas d'ennuis à l'esprit moderne. Les protestants surtout lui ont fait le reproche de n'avoir pas su dépasser une communication des idiomes purement verbale¹⁶⁰. Les textes dont ces derniers se réclament, cadrent néanmoins très bien avec l'ensemble de sa doctrine. Bien sûr, il fait la remarque qu'il y a des gens moins érudits qui ne savent pas distinguer par rapport à quoi quelque chose a été dit dans l'Écriture, et qui veulent appliquer à la nature divine ce qui a été dit de la nature humaine¹⁶¹. Mais conclure

consequens, ut, quod in deo est, ita sit ubique sicut deus ». *In Io. Ev.* tr. 30, 1 (ML 35, 1632) : « Corpus enim Domini in quo resurrexit, uno loco esse potest... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 2, 8, 12, 8, 31, 9 (ML 35, 1392, 1488, 1640). *En. in ps.* 75, 17 (ML 36, 969).

¹⁵⁸ Lire cette interprétation typique du texte « Quid mihi et tibi est, mulier ? » (*Io.* 2, 4) : *In Io. Ev.* tr. 8, 9 (ML 35, 1455) : « Miraculum ergo exigebat mater ; at ille tanquam non agnoscit viscera humana, operaturus facta divina ; tanquam dicens, Quod de me facit miraculum, non tu genuisti, divinitatem meam non tu genuisti... ». Voyez d'autres exemples dans les passages déjà cités, et dans : *De Trin.* II, 9, 15 (ML 42, 854-855). *Ep.* 137, 3, 12 (ML 33, 520-521. CSEL 44, 111-112).

¹⁵⁹ *S.* 47, 11, 20 (ML 38, 309).

¹⁶⁰ H. REUTER, *Augustinische Studien*. Gotha, 1887, p. 206. O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen-Leipzig, 1901, p. 262.

¹⁶¹ *Ep.* 238, 2, 14 (CSEL 57, 543. ML 33, 1043) : « Homines autem minus intelligentes, quid propter quid dicatur, praecipites volunt habere sententias et scripturis non diligenter scrutatis arripiunt defensionem cuiusque opinionis... ea quippe, quae propter formam servi dicta sunt, volunt transferre ad formam dei... ».

qu'Augustin nie par ce texte ce qu'il a affirmé ailleurs, nécessite encore un grand pas. On oublie alors qu'il s'agit ici de la distinction des natures, qui ne permet pas d'attribuer à la nature divine ce qui est propre à la nature humaine. Les mots « par rapport à quoi » ne pourraient être plus significatifs, et le texte n'a rien à voir avec une négation de la communication des idiomes, car l'emploi de celle-ci se rapporte toujours à la personne.

Pareille conclusion se dégage d'un petit groupe de textes où il est question d'une communication ou transmission des « noms » du Christ. L'apôtre saint Paul a voulu montrer, d'après saint Augustin, l'unité de personne dans le Christ, en utilisant indifféremment le nom divin et le nom humain du Christ. La divinité reçoit le nom de l'humanité et l'humanité celui de la divinité. Cependant, il s'agit toujours du même et unique Christ, le géant qui réunit en sa personne deux natures (*geminae gigas substantiae*), qui est en même temps et Fils de l'Homme et Fils de Dieu¹⁶². Il applique ensuite ces formules aux cas concrets : le Fils de l'Homme est descendu du ciel, parce que la personne qui s'appelle et est en réalité Fils de l'Homme, est descendue du ciel. Et

¹⁶² *C. Serm. Ar.* 6, 8 (ML 42, 688-689) : « Hanc unitatem personae Christi Iesu Domini nostri, sic ex natura utraque constantem, divina scilicet atque humana, ut quaelibet earum vocabulum etiam alteri impertiat, et divina humanae, et humana divinae, beatus ostendit Apostolus... Ergo et illa divinitas huius humanitatis nomen accepit... Ergo et ista humanitas illius divinitatis nomen accepit. Apparet tamen idem ipse Christus, geminae gigas substantiae... secundum quid Filius hominis, secundum quid Filius Dei... ». *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 31, 60 (CSEL 60, 60-61. ML 44, 144) : « Quamvis enim in terra factus sit Filius hominis, divinitatem tamen suam... non indignam censuit nomine Filii hominis, sicut carnem suam dignatus est nomine Filii Dei, ne quasi duo Christi accipiantur, unus Deus et alter homo ; sed unus atque idem Deus et homo... ». *S. B. Cas.* II, 76, 3 (MA 414) : « Utraque enim substantia sua sibi proprietatis nomina impertit, et divina humanae, et humana divinae ; ut et Filius dei dicitur homo, et Filius hominis dicitur deus, utrumque tamen idem ipse Christus ». Un parallèle frappant chez ORIGÈNE, *De Principiis* II, 6, 3 (GCS, éd. Koetschau, p. 143) : « Unde et merito pro eo quod vel tota esset in filio dei vel totum in se caperet filium dei, etiam ipsa cum ea quam assumerat carne dei filius et dei virtus, Christus et dei sapientia appellatur ; et rursus dei filius, 'per quem omnia creata sunt', Iesus Christus et filius hominis nominatur. Nam et filius dei mortuus esse dicitur, pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat ; et filius hominis appellatur, 'qui venturus in dei patris gloria cum sanctis angelis' praedicatur. Et hac de causa per omnem scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur ». On pourrait facilement trouver d'autres exemples d'un certain verbalisme chez saint AUGUSTIN : *In Io. Ev.* tr. 78, 2 (ML 35, 1836) : « Neque enim homo Christus non dicitur Filius Dei, quod etiam sola caro eius in sepulcro meruit appellari ». *C. Iul. o. i.* II, 178 (ML 45, 1219) : « Putas hominem non posse dici solum hominis corpus... ».

inversement, le Fils de Dieu est mort et a été enseveli. Si l'on tient compte du langage concret de saint Augustin, ces textes n'offrent guère de difficultés. Les deux noms se rapportent à un seul et même être, qui est l'Homme-Dieu. A concrètement parler, Dieu est homme et cet homme est Dieu. Que le texte parle uniquement d'une transmission de « noms », ne doit pas nous faire perdre de vue que les actes y sont impliqués indirectement. L'affirmation de l'unité de personne dans les mêmes textes éclipse en majeure partie les imperfections de ces expressions. Avouons toutefois que saint Augustin utilise de manière trop superficielle le principe que le corps, l'âme et le Verbe, même pris à part, peuvent être appelés « Christ » :

« Or, la chair n'est-elle pas le Christ ? Bien sûr, et le corps est le Christ, et l'âme est le Christ, et le Verbe est le Christ ; cependant ces trois ne sont pas trois Christs, mais un seul Christ ¹⁶³ ».

On ne peut échapper à l'impression que se manifeste ici une notion encore rudimentaire de la personnalité. Mais est-ce là une raison pour crier au verbalisme ? A notre avis, c'est rendre trop peu justice à un penseur comme saint Augustin. En regardant de plus près, on remarque qu'il se fonde sur le bon sens commun. L'exemple de saint Pierre « enterré » le montre suffisamment : c'est bien la personne qui est enterrée d'après le langage habituel, bien qu'il ne s'agisse que du corps seul. Et comme nous l'avons vu, ses réflexions sur la notion de personne ne sont pas dénuées de tout intérêt. Cette notion, si peu évoluée qu'elle fût, constitue le fond même de sa doctrine de la communication des idiomes. Personne qui connaisse l'extrême difficulté du sujet, ne s'étonnera que l'Evêque d'Hippone semble parfois friser le verbalisme. N'oublions pas en effet qu'une réalité très complexe est en jeu : l'unité de personne sans confusion des deux natures. Saint Augustin a saisi sans aucun doute ce problème et a respecté les deux éléments du dilemme. Les difficultés que soulèvent les protestants sont pour la plus grande partie inhérentes au mystère ; on ne saurait en faire un reproche spécial à l'Evêque d'Hippone. Si la doctrine catholique de la communication des idiomes ne semble pas logique aux yeux des critiques, c'est

¹⁶³ *In Io. Ev. tr. 47, 12* (ML 35, 1739) : « Non enim caro Christus ? Ita plane, et caro Christus, et anima Christus, et Verbum Christus : nec tamen tria haec tres Christi, sed unus Christus... ». Voici encore un exemple de cette faible argumentation : « Sed ex quo consortium carnis et animae hominis nomen accepit, iam et singulum atque separatum, utrumlibet eorum nomen hominis tenet ». (*Ib.* ML 35, 1740).

que le mystère divin se joue parfois de la logique humaine. A notre avis, saint Augustin savait mieux maintenir le mystère du Christ que ses critiques.

B. L'évaluation de la nature humaine du Christ en rapport avec la nature divine

Etant donné que saint Augustin met si fortement l'accent sur la distinction des deux natures, on s'attendrait peut-être à une élaboration approfondie des relations entre les actes divins et les actes humains. Pourtant, il n'en est rien. Lorsque l'Evêque d'Hippone vient à parler des actes intellectuels et humains, connaître et vouloir, il a presque toujours recours à la communication des idiomes, qui pour lui est plutôt réalité que théorie. Il considère de préférence la totalité de la personne du Christ et semble oublier le plus souvent la distinction des natures, d'ailleurs si adroitement appliquée en d'autres endroits. Certes, on trouve des ébauches précieuses qui reflètent un progrès sur ses contemporains et qui seront reprises par la postérité. Nous nous trouvons ici devant cette constatation étrange : une forte accentuation à la fois de la distinction des natures et de la communication des idiomes. Nous croyons qu'on peut même constater une légère évolution chez saint Augustin en ce sens qu'au fil des années, la communication des idiomes prend le dessus sur la distinction des natures. Quelle en est la raison ? Saint Augustin reculerait-il prudemment et intentionnellement devant les difficultés du sujet ? Ou ne voit-il dans le Christ que l'Être unique qui agit : la personne entière du Christ, le Dieu-Homme ? De sorte que les actes du Christ seraient proprement des actes du Verbe, et que la nature humaine y participerait, mais sans y prendre une part indépendante ?

La pensée de l'Evêque d'Hippone n'est pas assez systématique pour résoudre de façon absolue ces points d'interrogation. L'empreinte de la christologie antique plane sur sa pensée et la rend très ardue à caractériser. Est-il, par exemple, permis de parler d'une « christologie du Logos » comme le fait O. Scheel ? Cette assertion pourrait être vraie en sa généralité parce que le Logos occupe vraiment une place prépondérante dans la christologie de saint Augustin. Mais ce serait faire tort au Docteur africain de ne pas nuancer cette assertion. Une christologie du Logos aboutit facilement à un effacement ou volatilisation de l'humain devant le divin, comme l'on constate chez plusieurs Pères

antérieurs à saint Augustin. Ce n'est pas le cas chez lui. Son attention se porte déjà beaucoup plus sur la grandeur et le rôle de la nature humaine du Christ. Il est vrai qu'il y a encore bon nombre de textes qui minimisent le côté humain du Christ, mais il importe de tenir compte de la part de la rhétorique.

Quant aux rapports entre la nature humaine et la nature divine : la doctrine grecque de la nature humaine comme instrument, comme ὄργανον du Verbe-Dieu, se trouve-t-elle chez notre Docteur ? Avouons tout de suite que le terme « instrument » fait défaut. Ce fait indique déjà que chez lui l'instrumentalité de la nature humaine n'occupe plus la grande place que lui octroyaient les grecs. L'idée pourtant n'est pas tout à fait absente, quoiqu'elle ne soit ébauchée que très sporadiquement¹⁶⁴. Selon saint Augustin, les actes de la nature humaine sont tout à fait sous la domination du Verbe. La nature humaine n'agit pas indépendamment de la volonté du Verbe. Si l'Homme-Dieu est triste, ignore, etc., c'est que le Verbe le veut, le permet. L'expression *voluntate dispensationis* que nous lisons encore dans les premiers écrits de saint Augustin¹⁶⁵, disparaîtra de plus en plus pour être remplacée plus tard par *ex potestate*. Cet *ex potestate* latin s'apparente à l'οἰκονομικῶς grec. Ce thème qui joue un rôle si important dans la christologie ancienne, se retrouve intégralement chez saint Augustin. Le Verbe agit dans et par la nature humaine. La chair ou le corps du Christ opère donc des choses divines, comme les miracles, le dernier jugement¹⁶⁶. Les

¹⁶⁴ Nous admettons donc volontiers qu'il ne peut être question d'une idée maîtresse de saint Augustin. Nous avons néanmoins l'impression que l'on exagère en opposant sa pensée à celle des autres Pères. Cf. I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*. Paderborn, 1931, p. 280 : « In einem bewußten Gegensatz zu Augustinus schreibt er (= Thomas) dem Fleische Christi eine lebenspendende Kraft zu, weil es ein Werkzeug der Gottheit ist ». Les assertions de Т.Н. ТШИРКЕ, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*. Freiburg i. Br., 1940, pp. 78-82, sont déjà plus nuancées.

¹⁶⁵ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 4 (ML 40, 95-96).

¹⁶⁶ *En. in ps.* 56, 16 (ML 36, 672) : « Per carnem suam Dominus duo genera factorum operatus est, miracula et passiones : miracula desuper fuerunt, passiones de inferiore fuerunt. Illa enim quae fecit miracula, divina erant ; sed per corpus fecit, per carnem fecit. Caro ergo divina operans, psalterium est : caro humana patiens, cithara est ». *Ep.* 232, 6 (ML 33, 1029. CSEL 57, 515) : « ... nisi Verbum illud... personam suam in homine agere atque ostendere dignaretur... ». *De Trin.* I, 13, 29 (ML 42, 841) : « Ille quippe in forma Dei aequalis Patri, ex quo se exinanivit, formam servi accipiens, in ipsa forma servi et agit, et patitur, et accipit... ». *En. in ps.* 16, 8 (ML 36, 146) : « 'Custodi me, Domine, ut pupillam oculi' : quae apparet perparva et exigua ; per eam tamen dirigitur acies luminis

mains du Christ possédaient une puissance divine pour accomplir le miracle de la multiplication des pains¹⁶⁷. Aussi, notre sanctification est-elle opérée par la nature humaine du Christ. Nous devons être sanctifiés par le corps sanctifié du Christ. Sa sainte chair a dorénavant une force sanctificatrice qui découle en dernier ressort du Verbe¹⁶⁸. Saint Augustin spécifie davantage : la *virtus immortalis* du Verbe invisible agit dans les actes humains extérieurs, bien que ces actes conservent leur caractère propre¹⁶⁹. Les actes humains du Christ sont ainsi une certaine extériorisation de la divinité intérieure, et ils reçoivent d'elle une force qui dépasse leur propre nature. Il n'est donc pas permis de dire que la chair du Christ ne sert à rien. Voici un texte qui est caractéristique pour l'Evêque africain :

« Si c'est par la chair que le Christ nous a été d'un si grand profit, comment la chair ne servirait-elle à rien ? C'est bien par la chair que l'Esprit a opéré notre salut. La chair était le vase ; considérez ce qu'elle contenait, non ce qu'elle était... Si la chair des apôtres nous a été utile, la chair du Seigneur aurait-elle pu ne servir à rien ? Comment donc le son d'une parole arrive-t-il jusqu'à nous si ce n'est par la voix de la chair ? Et tout ce qui a été écrit ou noté, d'où cela nous vient-il ? Tous ces actes sont de la chair, mais de la chair en tant qu'instrument sous l'impulsion de l'esprit¹⁷⁰ ».

quo lux et tenebrae diiudicantur, sicut per Christi humanitatem divinitas iudicii discernens inter iustos et peccatores ».

¹⁶⁷ *In Io. Ev.* tr. 24, 1 (ML 35, 1593) : « Unde enim multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes. Potestas enim erat in manibus Christi... ».

¹⁶⁸ *En. in ps.* 15, 10 (ML 36, 145) : « Neque dabis sanctum tuum videre corruptionem : neque sanctificatum corpus, per quod et alii sanctificandi sunt, corrumpi patieris ». *En. 2 in ps.* 88, 9 (ML 37, 1137) : « Etenim de illo populo virgo Maria, de virgine Maria caro Christi ; et caro illa non peccatrix, sed peccatorum mundatrix... ». *De Civ. Dei* X, 24 (ML 41, 301. CSEL 40, 1, 486) : « Non ergo caro per se ipsam mundat, sed per Verbum a quo suscepta est... ». Nous ne croyons pas qu'un texte tel que ce dernier exclut nécessairement l'instrumentalité de la chair du Christ. Voir encore : *C. Iul.* II, 4, 9 (ML 44, 679).

¹⁶⁹ *En. in ps.* 117, 6 (ML 37, 1497) : « 'Et in nomine Domini ultus sum eos' : quia illic ipse pius populus, quod est corpus Christi, persecutores sensit, de quorum genere caro illa suscepta et suspensa est, et pro quo factum est quidquid ab illa interiore divinitate per exteriorem carnem virtute immortaliter factum est ».

¹⁷⁰ *In Io. Ev.* tr. 27, 5 (ML 35, 1617) : « Si per carnem nobis multum profuit Christus, quomodo caro nihil prodest ? Sed per carnem Spiritus aliquid pro salute nostra egit. Caro vas fuit ; quod habebat attende, non quod erat... Si caro Apostolorum nobis profuit, caro Domini potuit nihil prodesse ? Unde enim ad nos sonus verbi, nisi per vocem carnis ? unde stilus, unde conscriptio ? Ista omnia opera carnis sunt, sed agitante spiritu tanquam organum suum ». Quant au mot « organum », cf. *En. in ps.* 56, 16 (ML 36, 672).

Nous retrouvons ici encore les traces de la doctrine de la chair comme instrument du Verbe. Mais ce n'en est déjà plus qu'un écho, car le mot *organum* a probablement la signification d'instrument de musique. En tout cas, il ressort clairement de ces passages que la chair du Christ et les actes humains sont intimement liés au Verbe et à son opération.

En d'autres points, la pensée de saint Augustin dénote un certain progrès. Ainsi, il avait une idée trop nette de l'unité de la personne du Christ, pour que le problème de l'adoration de la chair du Verbe-Incarné l'embarassât encore. Nous ne rencontrons même plus chez lui aucun vestige de la fameuse controverse grecque. Quelques textes nous permettent de conclure qu'il considérait l'adoration de la chair du Christ comme chose généralement admise. Il reprend presque littéralement un texte de saint Ambroise à ce sujet¹⁷¹. Même des êtres aussi élevés que les anges, adorent au ciel la chair du Christ¹⁷². Relevons enfin un passage curieux où l'Evêque d'Hippone désavoue l'essai « de certains » pour atténuer le reniement du Christ-Homme par l'apôtre Pierre. Pierre aurait eu raison de renier l'homme dans le Christ, celui-ci étant Dieu ! Tout porte à croire qu'il s'agit ici du texte de saint Ambroise : *Et bene negavit hominem, quem sciebat Deum*¹⁷³. Mais saint Augustin répond décidément : « Comme si celui qui nie l'Homme-Christ, ne nie pas le Christ !¹⁷⁴ ».

Augustin caractérise à plusieurs reprises l'évangéliste saint Jean comme l'exemple éminent de la contemplation de la divinité du Christ, à l'encontre des Synoptiques qui considèrent plutôt l'humanité du

¹⁷¹ *En. in ps.* 98, 9 (ML 37, 1264) : « Fluctuans converto me ad Christum, quia ipsum quaero hic ; et invenio quomodo sine impietate adoretur terra, sine impietate adoretur scabellum pedum eius. Suscepit enim de terra terram ; quia caro de terra est, et de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit ; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit : inventus est quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando ». Cf. Saint AMBROISE, *De Spiritu S.* III, 11, 79 (ML 16, 794-795) : « Itaque per scabellum terra intelligitur : per terram autem caro Christi, quam hodieque in mysteriis adoramus, et quam apostoli in Domino Iesu, ut supra diximus, adorarunt ; neque enim divisus est Christus, sed unus... ».

¹⁷² *S.* 225, 2, 2 (ML 38, 1096) : « Non parvum opus, magnum opus sunt angeli : carnem Christi sedentem ad dexteram Patris adorant angeli ». Cf. pourtant : *In Io. Ev.* tr. 23, 13 (ML 35, 1591) : « Honoratur enim homo Christus, sed non sicut Pater Deus. Quare ? Quia secundum hoc dixit : 'Pater maior me est' ».

¹⁷³ *Exp. Ev. s. Luc.* X, 82 (CSEL 32, 4, 486).

¹⁷⁴ *In Io. Ev.* tr. 66, 2 (ML 35, 1810-1811) : « Quasi vero qui hominem Christum negat, non Christum negat... Quidquid ergo eius negavit, ipsum negavit, Christum negavit, Dominum Deum suum negavit ».

Christ. Cette prédilection ne l'empêchait cependant pas de porter une grande attention au côté humain du Christ-historique. Il se demande même une fois s'il n'a pas trop négligé de considérer la divinité du Christ ¹⁷⁵.

C. L'union hypostatique et la mort du Christ

Saint Augustin a-t-il enseigné la séparation du corps et du Verbe dans la mort du Christ ? R. Favre, voulant confirmer les témoignages réunis par J. Lebon en faveur de cette opinion, a cru pouvoir classer l'Evêque d'Hippone parmi les partisans de cette thèse ¹⁷⁶. Disons tout de suite que l'on ne trouve nulle part dans l'œuvre de saint Augustin, un exposé explicite de ce problème. Nous ne disposons que d'indications fournies incidemment par les textes. L'interprétation nous est donc laissée et elle n'est pas des plus faciles. Il est préférable, nous semble-t-il, d'examiner les textes de près et de signaler les arguments pour et contre.

a) Il y a en premier lieu la terminologie : *deserere, relinquere, deponere, exuere carnem*, qui semble favorable à la croyance d'un délaissement du corps par le Verbe. Mais ici, les textes n'ont pas tous la même valeur. Voici ceux qui sont les plus expressifs et les plus clairs.

Voulant établir contre le manichéen Fauste que maints passages de l'Ancien Testament préfigurent le Christ, Augustin en vient à parler de l'histoire du prophète Elisée. Alors que les fils du prophète coupaient du bois, le fer de l'une des cognées tomba dans l'eau du ruisseau. Elisée coupa un morceau de bois, le jeta à l'eau et le fer nagea (2 Reg. 6, 4-7). L'Evêque d'Hippone y voit une image de la mort du Christ. Parce que le Christ coupa les Juifs comme des arbres qui ne portent pas de fruits, ceux-ci le mirent à mort. Dans la mort, il quitta son corps et descendit aux enfers. Son corps fut placé en haut dans le sépulcre, mais lorsque l'esprit rejoignit le corps comme le fer

¹⁷⁵ *En. 1 in ps. 58, 10* (ML 36, 698).

¹⁷⁶ R. FAVRE, *Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum*. — Revue d'Histoire Ecclésiastique 33 (1937), pp. 687-724. J. LEBON, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*. — Revue d'Histoire Ecclésiastique 23 (1927), pp. 5-43. 209-241. A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*. — Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949), pp. 1-53. 184-203. Si le *Sermon Denis 5* était authentique, nos hésitations n'auraient aucune raison. Quant à l'authenticité de celui-ci, voir : T. VAN BAVEL, *Le sermon Denis V doit-il être attribué à saint Augustin?* — Augustiniana 2 (1952), pp. 19-25.

de la hache le manche, il ressuscita ¹⁷⁷. Ce texte laisse clairement entendre que le Christ a abandonné son corps. Notons toutefois que le Christ, et non le Verbe, est le sujet de la phrase et qu'il n'est pas dit qu'il est ressuscité du fait que le Verbe s'est uni de nouveau au corps, mais bien du fait que l'esprit y retourna. Le texte n'est donc pas si explicite qu'il semblerait à première vue, et il ne peut pas passer pour preuve absolue. Il y a deux passages importants, laissés hors de considération par les auteurs qui voulurent imputer à saint Augustin la séparation entre le Verbe et le corps. On lit dans la *Lettre 164* que nous devons croire que le Christ est mort, a été enseveli et est ressuscité. On doit encore tenir pour vérité de foi que Jésus-Christ est descendu aux enfers et a repris « le corps qu'il avait abandonné sur la croix, et qui avait été mis au tombeau ¹⁷⁸ ». Le texte le plus net est sans doute celui-ci : « Il a quitté son corps sur la croix, lorsqu'il l'a voulu, et il s'en est allé... ¹⁷⁹ ». Nous avons donc des attestations explicites de l'abandon du corps par le Christ. Mais est-il légitime de conclure de ces passages à une séparation du Verbe tel quel et du corps ? Nous croyons que les textes mêmes imposent une certaine circonspection. Nulle part, en effet, le Verbe n'est présenté comme sujet de la phrase, mais toujours le Christ. En comparant les expressions de saint Augustin avec celles d'autres auteurs, cette différence saute immédiatement aux yeux. Saint Hilaire, par exemple, déclarait expressément : « Le cri vers Dieu était bien la voix du corps ayant constaté la séparation du Verbe-Dieu qui le quitta ¹⁸⁰ ». Saint Ambroise n'était pas moins explicite : « L'homme qui allait mourir par la séparation de la divinité, poussa un cri ¹⁸¹ ». Et Léporius dans son interprétation de la plainte du Christ sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous aban-

¹⁷⁷ *C. Faust.* XII, 35 (ML 42, 272. CSEL 25, 362) : « Ita cum impiis Iudaeos per corpus operata praesentia Christi tanquam infructuosas arbores caederet... ab eis interveniente passione, corpus ipsum deseruit, in inferni profunda descendens, quo in sepultura desuper posito, tanquam ad manubrium suum spiritu redeunte surrexit ».

¹⁷⁸ *Ep.* 164, 5, 14 (ML 33, 715. CSEL 44, 534).

¹⁷⁹ *In Io. Ev.* tr. 43, 9 (ML 35, 1709) : « In ipsa cruce quando voluit, corpus dimisit, et abscessit... ».

¹⁸⁰ *Comm. in Matth.* 33, 6 (ML 9, 1074-1075) : « Clamor vero ad Deum, corporis vox est, recedentis a se Verbi Dei contestata dissidium ». Nous n'osons pas affirmer que saint Hilaire a toujours tenu cette opinion.

¹⁸¹ *Exp. Ev. s. Luc.* X, 127 (CSEL 32, 4, 503) : « Clamavit homo divinitatis separatione moriturus ». Cf. *De Incarn.* 5, 37 (ML 16, 828) : « Quia secundum carnem relictus est, qui secundum divinitatem nec deseri potuit, nec relinqui ». Cf. *Expl. ps.* 118, 3, 8 (CSEL 62, 45).

donné ? » (*Matth.* 27, 46), écrit : « La divinité avec l'âme qui lui est unie, n'a pas abandonné dans le châtement l'homme crucifié, mais elle a délaissé la chair inanimée pour un certain temps¹⁸² ». Ces textes font explicitement mention du Verbe ou de la divinité. Il est bien possible que saint Augustin a évité intentionnellement de mentionner le Verbe, la divinité. Le Christ et le Verbe en effet ne signifiaient pas tout à fait la même chose dans son langage. Cette distinction n'est pas pure subtilité de notre part. Maintes fois, il souligne que *Christus* est un nom de personne et que le Verbe, l'âme et le corps même pris séparément, peuvent être nommés « Christ »¹⁸³. Donc quand il dit que le « Christ » a délaissé son corps, on ne peut pas en déduire avec certitude qu'il s'agit de l'âme humaine ou bien du Verbe !

Les autres textes sont déjà moins expressifs. Augustin y emploie encore *deserere carnem*, mais celui qui abandonne est le *spiritus mediatoris*¹⁸⁴. *Corpus morte deponere* revient à plusieurs reprises, mais *animam deponens* se trouve également¹⁸⁵. Ces expressions perdent ainsi beaucoup de leur force, parce que nous savons par les textes que saint Augustin n'a jamais voulu affirmer que l'âme a été séparée du Verbe. Il en va de même de l'expression *exuere se carne*¹⁸⁶. L'Evêque d'Hippone la lisait avec d'autres Pères latins dans son texte de l'*Épître aux Colossiens* 2, 15. Lui donner une valeur doctrinale nous semble prématuré. Elle ne revêt probablement aucun sens formel ou voulu, et ne permet donc aucune conclusion concernant notre sujet. J. Lebon déjà, faisait une remarque identique pour les textes de saint Hilaire¹⁸⁷.

b) L'idée que c'est la chair seule qui a été ensevelie, constitue un second appui favorable à une séparation entre le Verbe et le corps. Saint Augustin, il est vrai, souligne souvent que la chair seule a été mise au sépulcre. A la question comment on peut dire que Jésus-Christ

¹⁸² *Libellus Emendationis* 9 (ML 31, 1228-1229) : « Divinitas cum unita sibi anima, non crucifixum hominem reliquit in poenam, sed exanimem carnem deseruit ad tempus ».

¹⁸³ Voir les textes cités : pp. 58-62.

¹⁸⁴ *De Trin.* IV, 13, 16 (ML 42, 898) : « ... demonstravit spiritus Mediatoris... quia non eam (=carnem) deseruit invitus, sed quia voluit, quando voluit, quomodo voluit ».

¹⁸⁵ *De Civ. Dei* X, 24. X, 29, 2 (ML 41, 301. 308. CSEL 40, 1, 486. 498). *En. in ps.* 44, 3. 140, 5 (ML 36, 495. 37, 1818). Cf. S. 214, 12 (ML 38, 1072).

¹⁸⁶ *Ep.* 149, 2, 26 (ML 33, 641. CSEL 44, 372). *De Trin.* IV, 13, 17 (ML 42, 899). *In Io. Ev.* tr. 119, 6 (ML 35, 1952).

¹⁸⁷ J. LEBON, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort.* — Revue d'Histoire Ecclésiastique 23 (1927), p. 232.

a été enseveli, il cherche la solution dans la synecdoche, qui permet de nommer une partie par le nom du tout. Nous nous sommes déjà arrêtés aux faiblesses de cette solution. Elle n'est pas satisfaisante. Mais il demeure curieux que même l'exposé le plus développé sur la mort du Christ ne dit rien d'explicite d'une séparation du Verbe et du corps. Dans son *Commentaire sur saint Jean*, Augustin pose la question : Qui dépose l'âme ? Il examine trois possibilités : le Christ en tant que Verbe, son âme humaine, ou sa chair. Le Verbe n'a pas rendu l'âme, car il ne s'est jamais séparé d'elle. L'âme non plus, ne peut se déposer elle-même. Reste donc que la chair a rendu l'âme et que l'âme a abandonné la chair, et c'est en cette séparation de l'âme et du corps que consiste précisément la mort. La chair seule a donc été ensevelie, et pourtant nous disons que le Christ a été enseveli. Par conséquent, la chair, même sans l'âme, était le Christ¹⁸⁸. Tout au long de cet exposé, Augustin ne souffle mot d'une séparation entre le Verbe et la chair. Ce n'est pas sans raison que nous nous demandons s'il est justifié de déduire une telle séparation de la simple assertion que la chair seule a été ensevelie. D'après nos conceptions modernes, l'Evêque d'Hippone aurait logiquement dû y aboutir. Mais gardons-nous de l'anachronisme ! Cette accentuation de *caro sola* ne pouvait-elle avoir une autre portée, tout à fait étrangère à nos préoccupations ? Il nous le semble bien. Le but de saint Augustin est de couper court à l'Arianisme qui introduisait de l'humain dans la divinité. Il veut démontrer que, quoique le Christ mourût, le Verbe ne mourut pas ; tout comme

¹⁸⁸ *In Io. Ev. tr. 47, 10-13* (ML 35, 1738-1740). Lire ce texte en entier ; nous ne pouvons citer ici que les passages les plus importants : « ... sine anima fuerat in sepulcro ; et tamen sepultus est Christus. Ergo Christus erat etiam sine anima caro, quia non est sepulta nisi caro ». « Quid fecit passio, quid fecit mors, nisi corpus ab anima separavit ? Animam vero a Verbo non separavit ». « Cum ergo exit anima a carne, et remanet caro sine anima, tunc homo ponere animam dicitur ». Saint HILAIRE s'arrêtait déjà au même problème : *De Trin.* X, 57-61 (ML 10, 388-391). *In Io. Ev. tr. 121, 1* (ML 35, 1956) : « ... Dominum suum vocans corpus exanime Domini sui, a toto partem significans ; sicut omnes confitemur Iesum Christum Filium Dei unicum Dominum nostrum, quod utique simul est et Verbum et anima et caro, crucifixum tamen et sepultum, cum sola eius sepulta sit caro ». *S. Guelf.* 1, 4 (MA 445. = S. 213, 3, 3. ML 38, 1061-1062) : « Dominus est, unicus Patri est, salvator noster est, dominus gloriae est : tamen crucifixus est, sed in carne, et sepultus in sola carne. Nam ubi sepultus est, et quando sepultus est, tunc ibi nec anima fuit, sola caro in sepulcro iacebat... Sola caro iacet, et tu dicis, Dominus noster ? Dico, plane dico : quia vestem intueor, et vestitum adoro ». Cf. *De Civ. Dei* XIV, 2, 1 (ML 41, 404. CSEL 40, 2, 3). *De Anima et ei. Or.* II, 14, 20 (ML 44, 508. CSEL 60, 354-356).

lorsqu'une personne humaine meurt, l'âme ne meurt pas pour cela. Certes, le Christ est mort, mais seulement selon le corps. Les mots *sola caro mortua et sepulta* se rapportent directement à cette distinction, primitive si l'on veut, mais très efficace contre les ariens. Jamais saint Augustin n'aurait pu dire que la divinité mourut et qu'elle se trouva dans le sépulcre !

Mais d'autres difficultés encore, surgissent si l'on veut interpréter *caro sola* dans le sens d'une séparation entre le Verbe et le corps. Il y a d'abord le fait qu'une fois aussi saint Augustin parle de *anima sola*, alors qu'il ne pense nullement à une séparation du Verbe et de l'âme, comme nous avons vu¹⁸⁹. L'affirmation dans ces mêmes textes de l'ubiquité du Verbe-Dieu nous pose une nouvelle difficulté : l'Homme Jésus-Christ n'est pas au ciel le jour de sa mort ; mais dans l'enfer selon l'âme, dans le sépulcre selon la chair ; et comme Dieu, il est toujours partout¹⁹⁰. Un dernier obstacle enfin : la révivification de la chair est toujours décrite comme un retour de l'âme ou de l'esprit au corps, jamais comme un retour du Verbe. La chair reprend l'âme, mais en vertu du pouvoir du Verbe. Ces derniers mots semblent insinuer qu'il y a encore eu une relation entre le Verbe et le corps, même dans la mort. Cependant, le caractère de cette relation demeure obscur¹⁹¹.

¹⁸⁹ *In Io. Ev. tr. 78, 2-3* (ML 35, 1836) : « Et quid eius nisi caro sepulta est sine anima ?... Quis non est derelictus in inferno ? Christus Iesus, sed *in anima sola*. Quis resurrecturus triduo iacuit in sepulcro ? Christus Iesus, sed in carne sola ». Cf. *S. 214, 7* (ML 38, 1069) : « ... *ad totum* refertur quod *in sola anima* tristis fuit usque ad mortem... ».

¹⁹⁰ *Ep. 187, 3, 7* (ML 33, 834. CSEL 57, 87) : « Homo quippe Christus illo die secundum carnem in sepulcro, secundum animam in inferno futurus erat : Deus vero idem ipse Christus ubique semper est ». *S. Morin 11, 13* (MA 634) : « Si ergo ipso die secundum animam apud inferos futurus erat, secundum carnem in sepulchro futurus erat, quomodo dixit : 'Hodie mecum eris in paradiso' ?... Ubi ergo non est sapientia dei ? ». *De Gen. ad litt. XII, 34, 66* (ML 34, 483. CSEL 28, 1, 431) : « ... non enim alicubi non est Christus, cum ipse sit Sapientia Dei... ». Cf. *In Io. Ev. tr. 78, 1. 111, 2* (ML 35, 1835. 1927). *Ep. 164, 3, 8* (ML 33, 712. CSEL 44, 528).

¹⁹¹ *In Io. Ev. tr. 47, 10* (ML 35, 1738) : « Sine dubio caro ipsius exspiravit animam : ad tempus exiguum anima deseruit carnem, sed redeunte anima resurrecturam ». *Ep. 164, 7, 20* (ML 33, 717. CSEL 44, 539) : « Ipsa (= caro) enim revixit anima redeunte, quia ipsa erat mortua, anima recedente. 'Mortificatus' ergo 'carne' dictus est, quia secundum solam carnem mortuus est ; vivificatus autem spiritu, quia illo spiritu operante, in quo ad quos volebat veniebat et praedicabat, etiam ipsa caro vivificata surrexit... ». *De Civ. Dei XVII, 18, 2* (ML 41, 553. CSEL 40, 2, 255) : « Quis in ea spe diceret requievisse carnem suam, ut non derelicta anima sua in inferno, sed cito ad eam redeunte revivisceret, ne corrupteretur, sicut cadavera corrumpi solent, nisi qui die tertio surrexit ? ». *In Io. Ev.*

c) Un troisième argument nous est fourni par la doctrine de l'âme intermédiaire. Si Dieu ne peut s'unir à un corps que par l'intermédiaire d'une âme, il y aura, dans le cas d'une séparation du corps et de l'âme, nécessairement une séparation du corps et du Verbe. Mais cet argument n'a de valeur rigoureuse que s'il repose sur la nécessité métaphysique d'une âme intermédiaire, c'est-à-dire dans la supposition qu'il était impossible à Dieu de s'unir directement à un être corporel. Or, nous avons déjà établi plus haut qu'il est plus que probable que saint Augustin n'a point partagé cette opinion sous pareille forme¹⁹².

d) Enfin, un dernier argument : l'Evêque d'Hippone a signé le *Libellus Emendationis* du moine gaulois Léporius. Dans ce *Libellus* il est question, en des termes indiscutables, de la séparation du corps et du Verbe pendant la mort. Voilà un fait bien embarrassant. D'un côté, saint Augustin prêta son autorité à cet écrit ; de l'autre côté, lui-même n'a nulle part interprété de cette façon le texte : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » (*Matth.* 27, 46)¹⁹³. Chaque solution doit être conjecturale. Etait-il d'accord avec l'exégèse de Léporius ? A-t-il cédé à l'autorité de saint Hilaire ou de saint Ambroise de qui Léporius s'était sans doute inspiré ? A-t-il pu se taire devant une opinion qui n'était pas la sienne, mais qui ne lui paraissait pas nécessairement hétérodoxe ? S'il le fallait, on pourrait illustrer cette dernière conjecture par d'autres exemples de l'extrême bienveillance d'Augustin envers les opinions d'autres penseurs chrétiens.

Voilà donc les données sur lesquelles nous devons nous baser pour répondre au problème posé : saint Augustin a-t-il enseigné la séparation du corps et du Verbe dans la mort du Christ ? Quelle conclusion en tirer ? Il ressort tout d'abord de notre recherche qu'il n'a certainement

tr. 47, 11-13 (ML 35, 1739-1740) : « Carni hoc tribue : caro ponit animam suam, et caro iterum sumit eam ; non tamen sua potestate caro, sed potestate inhabitantis carnem... Ita cum caro animam posuit, Christus animam posuit ; et cum caro, ut resurgeret, animam sumpsit, Christus animam sumpsit. Nec tamen potestate carnis hoc factum est ; sed eius qui et animam et carnem, ubi haec adimplerentur, assumpsit ».

¹⁹² Voir p. 34.

¹⁹³ Le texte le plus marquant est sans doute le suivant : *En. in ps.* 37, 27 (ML 36, 411) : « Non illum dimisit Deus... Pater et Filius et Spiritus sanctus unus Deus ». Mais nous ne voulons pas le considérer comme argument décisif, parce qu'on ne peut prouver strictement qu'il s'agit de l'union hypostatique. L'hypothèse selon laquelle saint Augustin aurait rédigé ce *Libellus* pour Léporius est abandonnée aujourd'hui : cf. A. TRAPÉ, *Un caso de Nestorianismo Prenestoriano en Occidente, resuelto por S. Agustín*. — La Ciudad de Dios 59 (1943), pp. 45-67. E. AMANN, *Léporius*. — Dictionnaire de Théologie Catholique, IX, c. 436.

pas enseigné une absence de la divinité du Christ dans un sens qui serait contraire à l'omniprésence. Cela non seulement irait à l'encontre de ses idées, mais serait aussi inconciliable avec les textes eux-mêmes. Un texte naïf sans aucune nuance comme celui de Léporius, ne pourrait être de la plume de l'Evêque d'Hippone. Mais comment donc le Verbe est-il présent ? Voici le point énigmatique. Ailleurs, Augustin a fait distinction entre l'ubiquité du Christ comme Verbe et la présence spéciale dans sa nature humaine ; nous dirions, entre l'omniprésence et l'union hypostatique. Ici, il ne l'a pas fait. A-t-il estimé que cette présence spéciale a cessé dans la mort du Christ ? Possible, mais impossible de le prouver strictement par les textes. Tout porte à croire que ce problème n'a pas spécialement inquiété son esprit, peut-être à cause de sa conception encore rudimentaire de la personnalité. La simple affirmation que saint Augustin aurait accepté tacitement cette opinion comme quelque chose qui va de soi, nous semble peu vraisemblable. Il savait bien que les ariens préconisaient une séparation entre la divinité et la chair du Christ dans la mort ¹⁹⁴. Aussi sa réserve envers l'exégèse de *Matth.* 27, 46 donnée par ses devanciers et bien connue de lui, est-elle par trop évidente. Il ne l'a jamais reprise pour son propre compte ; et une comparaison avec les textes de ceux-ci nous oblige à apporter des nuances sensibles à la simple assertion que saint Augustin a partagé cette opinion ancienne.

¹⁹⁴ Dans *C. Serm. Ar.* 7, 9 (ML 42, 689) Augustin cite textuellement un écrivain arien : « ... in morte ipsius non fuit passio et defectio dealitatis ipsius, sed separatio carnis ipsius ».

CHAPITRE III

L'humanité du Christ représente la nature humaine, mais n'est pas égale en tout point à celle-ci

§ 1. L'inclusion de l'humanité entière dans la nature humaine du Christ

Il paraît peut-être étrange de consacrer un paragraphe entier à des thèmes généralement qualifiés de thèmes grecs. Mais il y a lieu de se rappeler que ces thèmes, après avoir été introduits dans le monde occidental par saint Hilaire, saint Ambroise et la traduction des œuvres de saint Irénée, étaient devenus bien communs des latins. A quelques exceptions près, on n'a pas assez attiré l'attention sur la présence de ces points chez saint Augustin¹. La raison en est sans doute que l'Evêque d'Hippone supposa ceux-ci assez connus pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en traiter longuement. Une autre raison pour laquelle on n'a pas accordé l'attention due à ces thèmes, est qu'ils ont subi chez lui une certaine évolution, c'est-à-dire qu'ils font simplement partie d'une doctrine plus évoluée. La lutte donatiste notamment

¹ Parmi les études antérieures, il faut mentionner spécialement J. VETTER, *Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*. Mainz, 1929. Les critiques ont jugé que son opinion était trop unilatérale. Toutefois, des études récentes font ressortir à nouveau ces points de la doctrine augustinienne : TH. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*. Freiburg i. Br., 1940, pp. 78-82. E. BRAEM, *Augustinus' leer over de heiligmakende genade*. — *Augustiniana* 1 (1951), pp. 77-90. A. MÜLLER, *Ecclesia - Maria, die Einheit Marias und der Kirche*. Freiburg i. d. Schw., 1951, pp. 178-205. Voir également FR. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*. München, 1933, pp. 136-163. E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*. Bruxelles-Paris, 1951 (3^e éd.), t. II, pp. 35-138. Ces deux derniers auteurs pourtant, n'accroissent pas assez l'aspect physique de la pensée de saint Augustin. Pour ce qui regarde les autres Pères, la littérature moderne est trop abondante pour être citée ici. Qu'il nous soit permis de renvoyer à une notice bibliographique de J. LECUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*. — *La Maison Dieu* 27 (1951), p. 19, n. 37.

l'obligea à mettre d'autres aspects à l'avant-plan. De plus, sa doctrine de la rédemption est incontestablement plus nuancée déjà que celle des Pères grecs. Ainsi s'explique comment d'autres points de vue ont pu supplanter plus ou moins celui de l'Incarnation comme principe de rédemption, et comment on a pu oublier des éléments primordiaux qui sont vraiment à la base de tous les développements ultérieurs de la christologie de saint Augustin. Sans reconstituer ces aspects, on risquerait de mal interpréter sa doctrine. Les mettant en pleine lumière, beaucoup de points difficiles seront éclairés et beaucoup d'éléments isolés rentreront dans un ensemble bien cohérent. Il sort de notre cadre de traiter toute la doctrine de la rédemption ; nous nous limitons donc aux rapports entre l'Incarnation et la rédemption.

A. L'Incarnation comme échange entre Dieu et l'humanité

Saint Augustin n'a pas envisagé l'Incarnation comme événement d'ordre purement individuel. Naturellement, la nature humaine du Christ était bien une nature individuelle, exceptée même des conditions communes à tous les êtres humains. Mais elle ne trouve son sens plénier que dans le fait qu'elle est assumée pour le salut de l'humanité entière. Vu qu'elle est empruntée et appartient à notre nature, elle représente en quelque sorte toute la nature humaine. Le genre humain entier était entraîné par la chute du premier homme ; nous avons tous péché en lui et chaque être humain en porte les conséquences. Un seul a péché et tous sont déçus, voilà un dogme catholique pas facile à expliquer. Comment avons-nous tous péché en Adam, alors que nous n'existions pas encore ? L'explication de saint Augustin revient à ceci : toute la nature humaine était en Adam. Et il entend cela physiquement ; elle y était en germe, en nature séminale². L'Incarnation, orientée totalement vers la réparation de la nature déchue, s'oppose à la chute du premier homme. La susception d'une nature humaine par le Verbe avait donc une signification pour toute la nature humaine. Par une seule nature s'opérait le salut de la nature humaine entière. Comme

² *De Civ. Dei* XIII, 14 (ML 41, 386. CSEL 40, 1, 632) : « Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus... Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus ; sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur... ». *C. Iul. o. i.* IV, 104 (ML 45, 1401) : « ... naturamque in se vitiauit (= Adam), mutavit, obnoxiauit humanam ; excepto uno homine, qui ex ipso quidem semine, non tamen seminali ratione procreatus est... ». Cf. *C. Iul. o. i.* VI, 22 (ML 45, 1554).

Adam avait été à l'origine du genre humain déchu, le Christ, et plus spécialement sa nature humaine, a été à l'origine du genre humain rénové. Par l'Incarnation, c'est-à-dire par le fait que le Verbe a uni une nature humaine à sa divinité, il nous a rendu la possibilité de nous unir à Dieu. L'unité entre Adam et nous, et celle qui existe entre le Christ et nous sont un grand mystère de foi. Et l'Evêque d'Hippone cite saint Jean Chrysostome qui disait qu'il est difficile de croire que quelqu'un soit condamné pour la faute d'un autre, ce qui ne paraît pas très raisonnable mais s'est cependant passé pour nous à cause d'Adam. Il est bien plus facile, parce que plus conforme à la raison, d'admettre que l'on puisse être sauvé par un autre, comme cela s'est accompli dans le Christ ³. Dès lors, Augustin peut décrire l'Incarnation comme un échange et un commerce entre Dieu et les hommes. L'humanité offre une nature humaine au Verbe et le Verbe nous fait participer à la divinité. Le thème de cette participation mutuelle revient sans cesse sous sa plume : ... *factus est particeps mortalitatis nostrae, ut nos participes faceret divinitatis suae* ⁴. Par cette participation, un

³ C. *Iul.* I, 7, 33 (ML 44, 664) : « Dicit, non valde videri habere rationem, ut alius pro alio damnetur, et tamen factum esse per Adam : unde magis persuadet esse credendum, quod decentius et rationabilius apparet, salvari alium pro alio ; quod impletur in Christo ». *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 28, 55 (ML 44, 141. CSEL 60, 54) : « Una est quippe caro peccati, in qua omnes ad damnationem nascuntur ; et una est caro in similitudine carnis peccati, per quam omnes a damnatione liberantur ». S. 294, 15, 15 (ML 38, 1344-1345) : « ... in illo (= Adam) peccare. Quia secundum propaginem carnis in illo eramus omnes, antequam nati essemus, tanquam in parente... Quare Christus quaeritur, nisi quia in Adam damnata est generatio, in Christo quaeritur regeneratio ? ». Cf. *Ep.* 187, 6, 20 (ML 33, 839-840. CSEL 57, 99). Pour saint Augustin, la nature humaine du Christ est le principe de toute grâce : voir *Ep.* 137, 3, 9 (ML 33, 519. CSEL 44, 108), et ci-dessus, p. 38.

⁴ *De Civ. Dei* XXI, 16 (ML 41, 730. CSEL 40, 2, 547). *De Cons. Ev.* II, 3, 6 (ML 34, 1073. CSEL 43, 86) : « ... quem missum dicit ad suscipiendam carnem ex illo genere, quo et nos secundum naturam nostram sumus, ut illo participante mortalitatem nostram per dilectionem, nos efficeret participes divinitatis suae per adoptionem ». *En. in ps.* 52, 6 (ML 36, 616) : « Hoc enim facit Deus, ex filiis hominum *filios Dei* : quia ex Filio Dei fecit filium hominis ». *En. in ps.* 121, 5 (ML 37, 1622) : « Ut autem efficiaris tu particeps in idipsum, factus est ipse prior particeps tui ; et Verbum caro factum est, ut caro participet Verbum ». Cf. *De Cons. Ev.* IV, 10, 20 (ML 34, 1228. CSEL 43, 417). *En. in ps.* 66, 9. *En. 2 in ps.* 70, 10. 102, 22. *En. 16 in ps.* 118, 6. 146, 11 (ML 36, 811. 899. 37, 1333. 1546. 1906). *Ep.* 140, 4, 10 (ML 33, 541-542. CSEL 44, 161-162). *De Trin.* IV, 2, 4. XIII, 10, 13 (ML 42, 889. 1024). S. *Caillau* II, 19, 8. S. *Mai* 22, 1 (MA 271. 314). etc. Cette idée était courante ; voir par exemple saint HILAIRE, *De Trin.* I, 13 (ML 10, 35). *Comm. in Matth.* 4, 12 (ML 9, 935) ; saint AMBROISE, *De Fide* III, 11, 84. V, 14, 179 (ML 16, 607. 684) ; AMBROSIAS, *In Ep. ad Cor.* II, 8, 9 (ML 17, 309) ; saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 38, 13 (MG 36, 326. CSEL 46, 101).

réel échange a eu lieu dans l'Incarnation entre l'humanité et Dieu ⁵. Mais quel échange ! Nous avons donné une chair mortelle au Verbe, afin qu'il puisse souffrir et mourir pour nous, afin que sa nature humaine soit notre offrande sans tâche. Il a reçu de nous la chair, et c'est dans cette chair qu'il s'est fait victime et est devenu notre sacrifice. En retour, nous avons reçu de lui sa vie. Il a reçu de nous l'existence humaine et toutes ses misères. En lui, nous avons été libérés de l'esclavage du péché et élevés à la vie divine, parce que sa nature humaine est *primitiae nostrae* ⁶.

Pour bien comprendre ces textes, il faut savoir que saint Augustin considère la nature humaine du Christ comme représentante de toute la nature humaine. En elle, la rédemption de l'humanité entière s'est déjà accomplie en principe, à cause de son élévation par la divinité au moment de l'Incarnation. Tout en demeurant lui-même immuable, le Verbe prit notre nature, dans laquelle il nous assumait tous. En ce moment déjà, nous étions changés en mieux et nous perdions ce qui faisait que nous étions pécheurs et mortels ⁷. Cette conception a sa base dans l'unité de la nature du Christ et de toute la nature humaine. On pourrait vraiment parler d'une unité ontologique du Christ et de nous chez saint Augustin.

⁵ *S. Guelf.* 3, 1 (MA 453) : « ... participes sui postea facturus, quorum esset prior particeps factus. Nam nec unde viveremus nos habebamus de nostro, nec unde moreretur ille de suo. Mirum proinde nobiscum egit mutua participatione commercium : nostrum erat, unde mortuus est ; illius erit, unde vivamus ». *S.* 130, 2 (ML 38, 726) : « ... etiam Christus in ista mercatura dedit et accepit. Sed quid accepit ? Quod hic abundat, nasci, laborare et mori. Et quid dedit ? Renasci, resurgere et in aeternum regnare. O bone Mercator, eme nos ». Cf. *En.* 2, s. 1, in ps. 30, 3. *En. in ps.* 148, 8 (ML 36, 230-231. 37, 1942). *S.* 80, 5. 121, 5. 124, 4, 4. 127, 6, 9 (ML 38, 496. 680. 688. 710). *S. Morin* 17, 7 (MA 664).

⁶ *En. in ps.* 129, 7 (ML 37, 1701) : « Quid accepit a te Dominus ? Carnem... Sed ut acciperet abs te aliquid, Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Accepit abs te, quod offerret pro te ; quomodo accipit sacerdos a te, quod pro te offerat, quando vis placare Deum pro peccatis tuis... Accepit enim a nobis carnem ; in ipsa carne victima factus est, holocaustum factus est, sacrificium factus est. In passione sacrificium factus est ; in resurrectione innovavit illud quod occisus est, et tanquam primitias tuas dedit Deo, et ait tibi : Consecrata sunt iam omnia tua, quando tales primitiae de te datae sunt Deo... ».

⁷ *De Civ. Dei* XXI, 15 (ML 41, 729. CSEL 40, 2, 545) : « Manens quippe ille immutabilis, naturam nostram, in qua nos susciperet, suscepit a nobis ; et tenax divinitatis suae, nostrae infirmitatis particeps factus est ; ut nos in melius commutati, quod peccatores mortalesque sumus, eius immortalis et iusti participatione amittamus, et quod in natura nostra bonum fecit, impletum summo bono in eius naturae bonitate servemus ». Cf. *Ib.* X, 24 (ML 41, 301) : « ... (Porphyrius) noluit intelligere Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur ».

Le résumé suivant des textes ne va-t-il pas nous en donner la preuve ? En raison de la susception d'une nature humaine par le Verbe, nous sommes dans le Christ. Il est devenu homme, un avec nous, et par conséquent nous sommes en lui ⁸. Sa nature humaine est notre nature : son âme et sa chair sont notre âme et notre chair. Nos corps sont membres du Christ, parce qu'il a pris un corps. Nos âmes sont membres du Christ, parce qu'il a assumé une âme humaine ⁹. Ainsi, nous sommes en lui selon la chair, c'est-à-dire selon son humanité, non selon sa divinité ¹⁰. Dans l'Incarnation il s'est revêtu de nous, il nous a transformés en lui ¹¹. Il n'y a qu'un seul Christ, puisque nous appartenons à l'humanité du Christ ¹². Comment cela s'est-il fait ? Parce que le Christ est devenu notre Tête en prenant notre chair ! Mais à quel titre la chair du Christ peut-elle revendiquer la qualité d'être notre Tête ? Parce que cette chair n'est pas à assimiler à n'importe quelle chair, car c'est une chair qui est à l'origine de notre régénération.

⁸ S. Morin 17, 7 (MA 663) : « Ecce Christus dominus, sicut dixi, Verbum anima et caro : ibi deus, ibi et tu ; et unus Christus. Unde ibi tu ? Quo merito, quo libero arbitrio suscepit dominus humanam naturam, indutum est Verbum humana natura ? ». S. 293, 7 (ML 38, 1332) : « . . . Deus liberator, homo mediator ; ut per illum ad illum, non per alium, nec non ad illum ; sed *per id quod in illo nos sumus*, ad illum per quem facti sumus ». In Io. Ev. tr. 21, 9 (ML 35, 1569) : « Quomodo ergo factus est prope, ut esset quod nos, et nos in illo ? 'Verbum caro factum est, et habitavit in nobis' ».

⁹ S. 161, 1, 1 (ML 38, 878) : « Corpora ergo nostra membra Christi esse dixit ; quoniam Christus caput nostrum est, eo quod homo factus est propter nos . . . Si ergo Dominus noster Iesus Christus tantummodo animam humanam susciperet ; membra eius non essent nisi animae nostrae ; quia vero et corpus suscepit, per quod etiam caput est nobis, qui ex anima et corpore constamus ; profecto illius membra sunt et corpora nostra ».

¹⁰ S. 91, 7, 8 (ML 38, 571) : « Nam ut noveritis, quia unus homo est sponsus et sponsa, secundum carnem Christi, non secundum divinitatem . . . sed ut essemus cum illo unum in illo, caput nostrum esse voluit, accipiendo carnem ex nobis . . . ».

¹¹ En. 2, s. 1, in ps. 30, 3 (ML 36, 230-231) : « Verumtamen quia dignatus est assumere formam servi, et *in ea nos vestire se* ; qui non est dedignatus *assumere nos in se*, non est dedignatus *transfigurare nos in se*, et loqui verbis nostris, ut et nos loqueremur verbis ipsius. Haec enim mira commutatio facta est, et divina sunt peracta commercia, mutatio rerum celebrata in hoc mundo a negotiatore coelesti : venit accipere contumelias, dare honores ; venit haurire dolorem, dare salutem ; venit subire mortem, dare vitam ».

¹² S. 144, 4, 5 (ML 38, 790) : « Unus autem nobiscum factus est, quia 'semetipsum exinanivit, formam servi accipiens' ; unus nobiscum factus est, secundum semen Abrahae, in quo benedicentur omnes gentes . . . Et quia et nos ad id pertinemus quod est Christus, nobis simul incorporatis et illi capiti cohaerentibus, unus est Christus . . . ».

B. L'Incarnation comme épousailles du Christ et de l'Eglise

On aura remarqué qu'une transition du plan physique au plan mystique s'annonce déjà dans les derniers textes cités ci-dessus. Nous entendons par unité « physique » — terme équivoque, il est vrai, mais nous n'avons pu en trouver de meilleur — : l'inclusion de notre nature dans l'humanité du Christ au point de vue naturel, ayant pour base l'identité essentielle de nature. L'aspect mystique au contraire suppose une action surnaturelle : la régénération, et par celle-ci notre adhésion au Christ par la charité. Chez saint Augustin, il y a une fusion des deux aspects. Certes, l'on peut constater une certaine évolution de sa pensée. D'abord, la simple affirmation que le Christ devait prendre la même nature que celle qui devait être libérée. Si le corps et l'âme n'avaient pas été assumés, ils n'auraient pas été libérés. Ici l'accent est encore tout à fait physique. La lecture approfondie de saint Paul aux environs de 393¹³ et la lutte donatiste mettent plus en évidence l'accent mystique. Peut-être est-il justifié de dire que l'accent mystique prédomine chez l'Evêque d'Hippone. Mais que l'on ne s'y méprenne pas ! Les deux aspects ne sont jamais séparés. Les textes où l'Incarnation est désignée comme origine du Corps Mystique, le prouvent. En fait, nombreux sont les textes où les épousailles du Verbe avec la chair humaine et celles du Verbe avec l'Eglise sont étroitement marquées.

De quelle nature ce rapport est-il ? Augustin lui-même n'a pas trouvé nécessaire de préciser sa pensée. Il nous semble qu'il faut l'interpréter comme suit. L'union physique du Verbe et de la nature humaine, produite dans l'Incarnation, paraît être à l'origine de l'union mystique entre le Verbe et l'Eglise. Et l'Incarnation est le principe de l'union du Verbe et de l'Eglise, parce que le Verbe a épousé dans sa chair tout le genre humain, dont est constitué l'Eglise. Par l'Incarnation, il a donc épousé en principe l'Eglise. En d'autres mots, l'Incarnation a créé la possibilité de notre union mystique au Christ ; elle est le fondement en raison duquel nous pouvons devenir son Corps. C'est dans un même sens, croyons-nous, qu'il faut expliquer la naissance ou la formation de l'Eglise sortie du flanc transpercé du Christ sur la croix. Loin d'être en contradiction avec l'idée de l'Incarnation comme origine de l'Eglise, elle en est plutôt le prolongement. Dans l'Incarnation le Christ s'unit à l'Eglise en principe ; mais la formation de l'Eglise

¹³ *Exp. q. Prop. ex Ep. ad Rom.* 56 (ML 35, 2077). *Exp. Ep. ad Gal.* 28. 30 (ML 35, 2125. 2127).

ne sera achevée que sur la croix. Les termes employés dans les deux cas *ecclesia coniuncta* – *ecclesia formata* vont aussi dans cette direction. Du reste, l'inclusion purement physique de notre nature dans la nature du Christ n'aurait pas suffi à l'idée de rédemption chez Augustin. Nous ne participerons de fait à la rédemption qu'en nous incorporant à l'union du Corps Mystique qui est l'Eglise ! Il s'agit donc de deux aspects qui s'unissent dans la doctrine du Docteur africain. Et c'est sans aucune explication qu'il fait la transition de l'union hypostatique à l'union entre le Christ et l'Eglise ¹⁴.

Sa pensée prend plus de relief encore en d'autres textes. Le Christ est la Tête de l'Eglise en raison de sa nature humaine, ou comme Augustin le dit lui-même : la chair du Christ est la Tête de l'Eglise ¹⁵. La vigne, dont nous sommes les sarments, c'est sa nature humaine ¹⁶. Le Verbe est même devenu *particeps noster* par la chair afin d'être notre Tête ¹⁷. Le Verbe et l'humanité se sont épousés et unis dans le sein de

¹⁴ *C. Faust.* XXII, 40 (ML 42, 425. CSEL 25, 633) : « Quod ergo Ecclesia, cuius uxor sit occultatur alienigenis, cuius autem soror non tacetur, haec interim causa facile occurrit, quia occultum et difficile ad intelligendum est, quomodo anima humana Verbo Dei copuletur, sive misceatur, sive quid melius et aptius dici potest, cum sit illud Deus, ista creatura. Secundum hoc enim sponsus et sponsa, vel vir et uxor, Christus et Ecclesia dicuntur ». Il n'est pas évident qu'il s'agit ici de l'union hypostatique, mais le contexte et surtout la terminologie semblent bien l'insinuer.

¹⁵ *En. in ps.* 120, 12 (ML 37, 1615) : « . . . per carnem Christi praedicatur Ecclesia, quia ipsa caro Christi caput Ecclesiae est ». *In Ep. Io.* 2, 2 (ML 35, 1990) : « Omnis enim Ecclesia sponsa Christi est, cuius principium et primitiae caro Christi est : ibi iuncta est sponsa sponso in carne ». Cf. *De Ag. Chr.* 20, 22 (ML 40, 301. CSEL 41, 122). *En. in ps.* 39, 5 (ML 36, 436). L'assertion, si souvent répétée, que le Christ est Médiateur en tant qu'homme, se rallie à la même suite d'idées. Augustin veut dire par là que le Christ occupe une place d'intermédiaire grâce à l'élévation de sa nature humaine dans l'Incarnation. Cf. *S.* 47, 12, 21 (ML 38, 310) : « Inde et mediator Dei et hominum ; quia Deus cum Patre, quia homo cum hominibus. Non mediator homo praeter deitatem ; non mediator Deus praeter humanitatem. Ecce mediator : divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix ; sed inter divinitatem solam et humanitatem solam, mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi ».

¹⁶ *In Io. Ev. tr.* 80, 1 (ML 35, 1839) : « Unius quippe naturae sunt vitis et palmites : propter quod cum esset Deus, cuius naturae non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cuius et nos homines palmites esse possemus ». Cf. Saint HILAIRE, *Tr. in ps.* 51, 16 (CSEL 22, 108-109) : « . . . naturam in se universae carnis adsumpsit, per quam effectus vera vitis genus in se universae propinquis tenet ».

¹⁷ *C. Faust.* XII, 8 (ML 42, 258. CSEL 25, 337) : « Quia cum sit Deus apud Patrem, per quem facti sumus, factus est per carnem particeps nostri, ut illius capitis corpus esse possemus ». *De Cat. Rud.* 19, 33 (ML 40, 335) : « . . . homo propter nos factus est, ut totius Ecclesiae tanquam totius corporis caput esset ». Cf. *De Gest. Pel.* 14, 32 (ML 44, 340. CSEL 42, 88). *En. in ps.* 148, 8 (ML 37, 1942). Cf.

la Vierge ; ils sont dorénavant deux dans une chair. Cette chair du Christ inclut en quelque sorte l'Église ; le Christ et l'Église sont donc aussi deux dans une chair. Dans les épousailles du Verbe et de la nature humaine par l'Incarnation, le Verbe a épousé l'Église :

« 'Et semblable à un époux, il sort de son lit nuptial' : il a, en effet, pris la chair humaine comme épouse. Son lit nuptial était le sein de la Vierge. Là, il s'est uni l'Église, afin qu'il soit accompli ce qui a été prédit : 'Et ils seront deux dans une seule chair' ¹⁸ ».

Saint Augustin n'hésite même pas à appliquer la terminologie de l'union hypostatique à l'union du Christ et de son Corps Mystique ; il parle de *unus homo, idem ipse, unus et idem, una persona* ¹⁹.

PACIEN, *S. de Baptismo* 6 (ML 13, 1091-1092) : « Novissimis temporibus animam utique cum carne accepit Christus ex Maria... Et hae sunt nuptiae Domini, uni carni coniunctae, ut secundum illud magnum sacramentum fierent duo in carne una, Christus et Ecclesia ». OPTAT DE MILÈVE, *S. in Natale infantum qui pro domino occisi sunt* 1 (G. Morin, Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096. Accedunt S. S. Optati Milevitani... Turici, 1918, p. 170) : « Nascitur enim dominus Iesus Christus, homo deo mixtus, qui ecclesiam in semetipso deo misceret... ».

¹⁸ S. *Den.* 12, 2 (MA 52) : « 'Et ipse tamquam sponsus processit de thalamo suo' : accepit enim coniugem, humanam carnem. Thalamus eius erat uterus virginalis : illic sibi coniunxit ecclesiam, ut impleretur quod ante praedictum est, 'Et erunt duo in carne una' ». De nombreux textes expriment ces idées : *En. in ps.* 3, 9 (ML 36, 77) : « 'Tu autem, Domine, susceptor meus es' : in Christo utique ; nam in illo homine et Ecclesia suscepta est a Verbo, quod caro factum est... ». *En. in ps.* 44, 3 (ML 36, 495) : « Coniunctio nuptialis, Verbum et caro : huius coniunctionis thalamus, virginis uterus. Etenim caro ipsa Verbo est coniuncta : unde etiam dicitur, 'Iam non duo, sed una caro'. Assumpta est Ecclesia ex genere humano, ut caput esset Ecclesiae ipsa caro Verbo coniuncta, et caeteri credentes membra essent illius capitis ». *Quaest. Ev.* I, 31 (ML 35, 1329) : « Quod Dominus dixit : 'Simile est regnum coelorum homini regi, qui fecit nuptias filio suo', nuptias dixit Verbum incarnatum, quia in ipso homine suscepto Ecclesia Deo copulata est ». *In Io. Ev. tr.* 8, 4 (ML 35, 1452) : « Dominus autem securus moriens, dedit sanguinem suum pro ea (= Ecclesia) quam resurgens haberet, quam sibi iam coniunxerat in utero Virginis. Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana ; et utrumque unus Filius Dei, et idem filius hominis : ubi factus est caput Ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus eius, inde processit... ». Cf. S. 191, 2, 3. 264, 4 (ML 38, 1010. 1215). *In Ep. Io.* 1, 2 (ML 35, 1979). *Ep.* 140, 32, 76 (ML 33, 572. CSEL 44, 225). *De Civ. Dei* XVII, 20, 2 (ML 41, 555. CSEL 40, 2, 260).

¹⁹ S. 45, 5 (ML 38, 266). *En. I in ps.* 101, 2 (ML 37, 1295). *S. Mai* 98, 3 (MA 349. = S. 263, 3. ML 38, 1211). *En. 2, s. 1, in ps.* 30, 4 (ML 36, 232). *En. in ps.* 61, 4 (ML 36, 730). *De Doctr. Chr.* III, 31, 44 (ML 34, 82). Saint Augustin précise encore sa pensée : S. 341, 9, 11 (ML 39, 1499) : « Etenim caput et corpus unus est Christus : non quia sine corpore non est integer, sed quia et nobiscum integer esse dignatus est, qui et sine nobis semper est integer, non solum in eo quod Verbum est unigenitus Filius aequalis Patri, sed et in ipso homine quem suscepit, et cum quo simul Deus et homo est ».

Tandis que cette doctrine ne présente aucune difficulté à saint Augustin, elle fait surgir devant nous un grand problème. Sans aucun doute, l'unité de la nature humaine du Christ et de la nature humaine en général en est le point de départ. Mais d'où provient cette idée, du Platonisme ou du Christianisme ? Notons d'abord que c'était une idée très accessible aux hommes du quatrième siècle, où le Néoplatonisme venait à la rescousse des textes bibliques. Un exemple frappant : Marius Victorin. Celui-ci s'inspire sans réserve du Néoplatonisme : le Logos est l'universel de tous les universaux et il a assumé une chair et une âme universelles²⁰. Chez saint Augustin au contraire, on ne trouve aucun texte de caractère néoplatonicien si prononcé. Il n'est cependant pas exclu que ce courant philosophique n'ait exercé ici une influence latente²¹. Mais à défaut de textes prouvant une dépendance directe, il faut supposer que les témoignages de l'Écriture Sainte et de la Tradition chrétienne lui suffirent. Il fait avant tout appel à leur autorité, même quand Julien d'Éclane, ce rationaliste d'avant la lettre, l'accuse d'être « traducianiste ». C'est un fait assez connu qu'Augustin argumente toujours de l'origine séminale pour démontrer l'inclusion de tous les hommes dans Adam. Mais pour ce qui regarde l'inclusion de toute la nature humaine dans le Christ, il se contente de la simple affirmation de l'identité essentielle entre la nature humaine du Christ et la nôtre²².

²⁰ *Adv. Arium* III, 3 (ML 8, 1101) : « Assumptus ergo homo totus, et assumptus, et liberatus est ; in isto enim omnia universalia fuerunt, universalis caro, anima universalis, et in crucem sublata atque purgata sunt per salutem Deum λόγος, universalium omnium universalem... ». Mais on ne peut pas déterminer à coup sûr le rôle que joue le Néoplatonisme chez les Pères les plus importants. Saint HILAIRE, *De Trin.* II, 24 (ML 10, 66) : « ... in eo universi generis humani corpus existeret... ». Saint AMBROISE atténue et précise déjà de pareilles expressions : *De Fide* IV, 10, 134 (ML 16, 643) : « ... societatem nobiscum vitae spiritalis in Filio esse profiteor per humanae unitatem naturae... ». Cf. GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Tract. Origenis de libris ss. script.* 5. 9 (éd. Batiffol-Wilmart, pp. 49. 99).

²¹ J. BEUMER, *De eenheid der menschen met Christus in de theologie van den H. Hilarius van Poitiers.* — *Bijdragen der Nederlandsche Jezuiten* 5 (1942), pp. 151-167, pensait que saint AUGUSTIN dans son *Ep.* 14, 4 s'est posé explicitement la question, comment toute l'humanité était incluse dans celle du Christ. Mais il s'agit là en réalité d'une autre question, à savoir celle du problème néoplatonicien : comment les hommes individuels sont dans le Verbe comme Idée Exemple de tout ce qui a été fait. L'assertion du même auteur que, chez saint Augustin, l'idée d'unité physique des hommes et du Christ est reléguée au second plan, n'est vraie que dans un certain sens, comme nous l'avons indiqué.

²² *Ep.* 238, 5, 28 (ML 33, 1049. CSEL 57, 555) : « Et poterat dicere secundum formam servi, Ego et ipsi unum sumus, aut, unum simus ; nec tamen hoc dixit, quia unam substantiam Patris et suam, et unam illorum volebat ostendere ».

Une autre question se pose : avons-nous ici affaire à un réalisme ou à un symbolisme ? Dans le fond, c'est plus qu'une belle phrase qui lui offre des solutions faciles ! Il importe de reconnaître qu'il serait aussi faux de mettre tous les textes sous le signe du symbolisme que de les mettre tous sous celui du réalisme. En général, il est plus juste de parler de réalisme — même exagéré parfois ! — que de symbolisme. Mais, comme l'on verra, discerner entre ces deux dans un cas concret, n'est pas chose facile. Il y aura toujours tel ou tel texte qui nous déroutera. Bien que le retour actuel à la doctrine du Corps Mystique nous facilite beaucoup la compréhension des pensées de saint Augustin, celles-ci gardent tout de même un aspect déconcertant pour nous. Disons le franchement : sa conception était sans doute plus réaliste sur le plan surnaturel que la nôtre. On ne doit qu'étudier quelques applications de ce principe faites par lui. Ainsi quant à la passion et la mort du Christ, il affirme que la chair suspendue sur la croix était notre chair. La passion du Christ était par conséquent en même temps notre passion :

« ... tout ce qu'il a souffert, nous l'avons souffert également en lui ²³ ».

La chair pure du Christ était l'offrande de toute l'humanité. En vérité, quelque chose de nous a été crucifié et est mort en lui, à savoir notre vieil homme. La chair qui était attachée à la croix, était en effet la figure de notre péché, parce qu'elle portait les suites de notre péché, mais pas toutes, pour nous délivrer de ce corps de péché ²⁴. Le Verbe

En. in ps. 85, 1 (ML 37, 1081) : « ... unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus ». *En. in ps.* 142, 3 (ML 37, 1847) : « Sed ait aliquis : Si Christus semen Abrahae, numquid et nos ? Mementote quia semen Abrahae Christus ; ac per hoc si et nos semen Abrahae, ergo et nos Christus... Christus et Ecclesia, duo in carne una. Refer ad distantiam maiestatis duo. Duo plane. Non enim et nos Verbum... Venitur ad carnem, et ibi Christus et ille et nos ». *De Trin.* XIII, 18, 23 (ML 42, 1032) : « Nec interfuit carnis concupiscentia... ut illud quod nascebatur ex propagine primi hominis, tantummodo generis, non etiam criminis originem duceret ». *En. 1 in ps.* 101, 4 (ML 37, 1296) : « ... Adam, unde carnem Christus accepit. Ergo in Adam Christus, et Adam in Christo ». *En. in ps.* 138, 2 (ML 37, 1785) : « 'Igitur iam non sunt duo, sed una caro'. *Una caro, quia de nostra mortalitate carnem suscepit...* ».

²³ *En. in ps.* 62, 2 (ML 36, 749) : « ... quidquid passus est, in illo et nos passi sumus ».

²⁴ *Exp. Ep. ad Gal.* 22 (ML 35, 2120) : « ... quid autem pendit in ligno, nisi peccatum veteris hominis, quod Dominus pro nobis in ipsa carnis mortalitate suscepit ? Unde nec erubuit nec timuit Apostolus dicere, peccatum eum fecisse pro nobis... Non enim et vetus homo noster simul crucifigeretur, sicut idem apostolus alibi dicit, nisi in illa morte Domini peccati nostri figura penderet, ut evacualetur corpus peccati... ».

a donc pris notre chair mortelle, afin que la peine du péché d'Adam soit abolie et que notre chair ne soit pas mortelle à jamais²⁵. C'est ainsi que le Christ nous a tous guéris et élevés dans sa chair, comme le Bon Samaritain qui a soigné les blessures de l'homme (= Adam), tombé aux mains des voleurs, et qui l'a mis sur sa propre monture. La monture du Christ, moyen de notre élévation, n'est autre que sa propre chair²⁶. Semblable suite d'idées, plus explicite encore, se rencontre au sujet de la résurrection du Christ. Le Christ est ressuscité ; nous l'avons été en lui, car notre nature nous précède en lui. La raison en est toujours que la chair du Christ est la chair du genre humain, reçue de la Vierge qui elle aussi est sortie d'Adam²⁷. Entraîné par la réalité de notre inclusion dans l'humanité du Christ, Augustin se laisse même une fois induire en une manière de parler trop dualiste. Nos âmes, y déclare-t-il, seront ressuscitées par le Christ-Dieu, et nos corps par le Christ-Homme²⁸. Mais sa pensée ne s'arrête point à la mort et à la résurrection. Progressant sur le même plan, il étend ce principe à l'entière condition humaine du Christ. Le Christ a pris toutes nos infirmités, l'hérédité d'Adam : nos indigences, notre fatigue, notre labeur, notre peur, notre tristesse sont en lui²⁹. Si le Christ prie, c'est

²⁵ *Conf.* IV, 12, 19 (ML 32, 701. CSEL 33, 79).

²⁶ *En. in ps.* 125, 15 (ML 37, 1666-1667) : « Iam ergo Adam descendit, et incidit in latrones : omnes enim nos Adam sumus... Transiit Samaritanus quidam, id est Dominus noster Iesus Christus... Transiens Samaritanus non nos contempsit : curavit nos, levavit in iumentum, *in carne sua...* ». *En. in ps.* 121, 5 (ML 37, 1622) : « Retine carnem Christi, in quam levabaris aegrotus, et a vulneribus latronum semivivus relictus, ut ad stabulum perducereris, et ibi sanareris ».

²⁷ *En. 2 in ps.* 70, 10 (ML 36, 899) : « Factus ille quod tu, filius hominis, ut nos efficeremur filii Dei. Caro factus : unde caro ? Ex Maria virgine. Unde Maria virgo ? Ex Adam. Ergo ex illo primo captivo ; et caro in Christo de massa captivitatis... Ergo in illo primo resurreximus ; quia et Christus cum resurrexit, nos resurreximus... Ergo *natura tua in illo* praecessit te ; et quod sumptum est ex te, ascendit ante te : ibi ergo et tu ascendisti. Ascendit ergo ille prior, et in illo nos ; quia caro illa de genere humano ». *En. in ps.* 9, 14 (ML 36, 123) : « Exaltatur enim homo in illo non solum quem gestat, quod caput Ecclesiae est, sed etiam quisquis nostrum est in caeteris membris... ». *En. in ps.* 100, 3 (ML 37, 1284-1285) : « ... quia et ipse in te laborat, in te sitit, in te esurit et tribulatur. Ille in te adhuc moritur, et tu in illo iam resurrexisti ». Cf. *De Trin.* IV, 18, 24 (ML 42, 904). *En. in ps.* 64, 5 (ML 36, 776).

²⁸ *In Io. Ev.* tr. 23, 6 (ML 35, 1585) : « Factus est ergo homo qui erat Deus... Ibi habes aliquid propter infirmitatem tuam, ibi habes aliud propter perfectionem tuam. Erigat te Christus per id quod homo est, ducat te per id quod Deus homo est, perducatur ad id quod Deus est. Et tota praedicatio dispensatioque per Christum haec est... ut resurgant animae, resurgant et corpora... Per quid ergo anima, nisi per Deum Christum ? Per quid corpus, nisi per hominem Christum ? ».

²⁹ *S. Mai* 87, 3 (MA 330).

nous qui prions en lui³⁰. Le précepte qu'il reçoit du Père, c'est nous qui le recevons en lui³¹. Sa tentation est la nôtre³². De même, lorsque le Christ est triste face à la mort, c'est nous qui sommes tristes en lui. Nous aurons encore à revenir sur ces textes. Ils posent d'une manière très nette le problème : symbolisme ou réalisme. Concluons pour le moment, que l'on ne saurait *a priori* exclure tout réalisme de ces textes !

§ 2. La nature humaine du Christ n'est pas égale en tout à la nôtre

A. La ressemblance de la chair de péché

Saint Augustin était fortement imbu de l'idée d'unité du Christ et des hommes. Mais l'identité de la nature humaine du Christ et de la nôtre a ses limites. Le Christ-Homme occupe en effet une place exceptionnelle parmi les hommes. Pour exprimer cela en peu de mots : le Christ était dans la ressemblance de la chair de péché. Quelle est la portée exacte de ces mots pauliniens : *Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati* (Rom. 8, 3) ? L'Evêque d'Hippone prend garde d'éviter tout ce qui pourrait le faire soupçonner de docétisme ; le mot « ressemblance » ne porte nullement atteinte à la réalité de la chair du Christ. Sa chair est une vraie chair, mais pas une chair de péché. Il ne s'agit donc point d'une ressemblance de la chair, mais d'une ressemblance de la chair de péché³³. Qu'entend Augustin par la chair de péché ?

³⁰ *En. in ps.* 56, 5 (ML 36, 664) : « Christus in passione dicit, 'Miserere mei, Deus'. Deo Deus dicit, 'Miserere mei'. Qui cum Patre miseretur tui, in te clamat, 'Miserere mei'. Etenim quod de illo clamat, 'Miserere mei', tuum est : a te hoc accepit, propter te liberandum carne indutus est. Caro ipsa clamat... ». Cf. *En. in ps.* 85, 1 (ML 37, 1082).

³¹ *De Gen. c. Man.* II, 25, 38 (ML 34, 216) : « Nam praeceptum quod accepit, nos accepimus in illo, quia unusquisque christianus non incongrue sustinet personam Christi... ».

³² *En. in ps.* 60, 3 (ML 36, 724) : « Prorsus Christus tentabatur a diabolo. In Christo enim tu tentabaris, quia Christus de te sibi habebat carnem, de se tibi salutem... Si in illo nos tentati sumus, in illo nos diabolum superamus ». On retrouve ces applications chez tous les écrivains latins.

³³ S. 361, 17, 17 (ML 39, 1609) : « Mortalitas de peccato venit in omnes homines : in Domino autem de misericordia erat, et tamen vera erat ; quia talis caro vera erat, et vere mortalis erat, similitudinem habens carnis peccati, non similitudinem carnis, sed similitudinem carnis peccati : vera enim caro, sed non peccati caro ». *C. Iul. o. i.* VI, 33 (ML 45, 1587) : « Nec nos enim eam a naturae atque substantiae

C'est la chair dominée par le péché originel, la chair qui porte en elle-même les racines du péché, de sorte que, pour parler concrètement, l'on ne peut désormais plus faire abstraction du péché dans cette chair. Depuis la chute d'Adam, le péché règne dans la chair humaine ; à cause du père du genre humain, la chair de l'humanité entière est devenue une chair de péché. Il y a pourtant une exception : le Christ, qui seul est exempt de tout péché. Le Christ-Homme n'est donc pas en tout point égal à nous ; il ne porte que la ressemblance de la chair du péché³⁴. Ici toute la doctrine augustinienne du péché originel entre en ligne de compte.

Puisque la notion du péché originel et celle de l'origine de l'homme sont des notions intimement liées, il importe de connaître d'abord l'attitude de notre Docteur vis-à-vis du problème de l'origine de l'homme. Or, cette question a toujours été une difficulté insurmontable pour lui. L'âme humaine vient-elle d'Adam par transmission, ou est-elle directement créée par Dieu ? Est-ce la chair ou l'âme qui transmet le péché originel ? Saint Augustin n'a jamais su trouver de solution définitive. Par conséquent, la même hésitation pèse sur sa doctrine de l'origine du Christ en tant qu'homme. Il se voit obligé d'accepter que le rapport entre Adam et les autres hommes est réel. Donc le rapport entre le Christ en tant qu'homme et Adam l'est également. Le Fils de

carnis nostrae, sed a vitii communionem distinguimus. Caro est enim nostra peccati : propter quod illa dicta est, non similitudo carnis, quia vera caro est ; sed similitudo carnis peccati . . . ». L'Evêque d'Hippone cite ici saint HILAIRE ; cf. *Fragmenta minora*, E. (CSEL 65, 234). Voir encore : S. 27, 2, 2 (ML 38, 179). *Ep.* 164, 7, 19 (ML 33, 717. CSEL 44, 538-539). *C. Iul. o. i.* II, 225 (ML 45, 1242). Les manichéens trouvaient dans *Rom.* 8, 3 un prétexte pour leur docétisme : *C. Faust.* XXVI, 8 (ML 42, 484. CSEL 25, 736).

³⁴ *C. Iul. o. i.* IV, 60 (ML 45, 1375) : « Immaniter, Iuliane, blasphemias, coaequans carnem Christi caeterorum hominum carni ; nec videns illum venisse non in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati, quod nullo modo verum esset, nisi caeterorum esset caro peccati ». *C. Faust.* XVI, 15 (ML 42, 325. CSEL 25, 456-457) : « Dissimilis homini Christus, quia Deus ; . . . et similis homini Christus, quia homo . . . Dissimilis peccatori Christus, quia semper sanctus : et similis peccatori Christus, quia Deus Filium suum misit in similitudinem carnis peccati . . . Homini ex coitu nato dissimilis Christus, in quantum ex virgine natus est : sed homini nato similis Christus, in quantum et ipse ex femina natus est . . . Homini propter peccatum suum mortuo dissimilis Christus, in quantum sine peccato et propria potestate mortuus est : sed rursus homini mortuo similis Christus, in quantum et ipse vera morte corporis mortuus est ». Lire le beau parallèle entre Elisée, mettant son corps sur le corps inanimé de l'enfant, et notre Seigneur, s'adaptant à nous : S. 136, 6 (ML 38, 754). Et : *In Io. Ev.* tr. 41, 5 (ML 35, 1695). *De Nat. et Gr.* 14, 15 (ML 44, 253. CSEL 60, 242). *C. Iul. o. i.* II, 225 (ML 45, 1242).

l'Homme est issu en quelque sorte d'Adam³⁵. Mais saint Augustin ne sait dire si cette descendance a eu lieu selon la chair seule, ou selon la chair et l'âme ensemble. Dans le *De Genesi ad litteram*, il préfère dire que l'âme du Christ ne vient pas d'Adam. Mais il ne tranche pas définitivement la question³⁶. Partout dans ses œuvres, il tient compte des deux possibilités. Sa seule préoccupation est de préserver Jésus-Christ de péché : lui aussi venait d'Adam, mais sans qu'aucune transmission de péché pût avoir lieu. Si donc l'âme du Christ ne vient pas de l'âme d'Adam, il n'y a aucune difficulté, car aucune transmission de péché n'a pu avoir lieu. Si au contraire elle en provient, le Verbe l'a purifiée avant ou au moment de la prendre. Selon l'autre hypothèse, si ce n'est pas l'âme, mais la chair seule qui conserve le péché originel d'Adam, et si ce n'est que la chair qui est cause de la transmission de celui-ci, il faut supposer que le Verbe a créé directement son âme et qu'il ne l'a pas unie à la chair de péché, mais à la ressemblance de la chair de péché³⁷. Qu'on remarque l'intervention de l'idée de purification, qui

³⁵ *In Io. Ev. tr. 4, 10* (ML 35, 1410) : « ... carnem tantum sumpsit de Adam, peccatum non assumpsit ». *S. 126, 10, 13* (ML 38, 704) : « Caro illa venerat ex Adam : sed non erat ille Adam ». Saint Augustin fait distinction dans le semen entre « sola substantia corporalis » (le corpuscule visible) et « invisibilis ratio » (le mode d'être qui se propage par l'acte conjugal). Le Christ a seulement emprunté à nous la substance corporelle : *De Gen. ad litt. X, 20, 35* (ML 34, 424. CSEL 28, 1, 323).

³⁶ *De Gen. ad litt. X, 18, 33* (ML 34, 422. CSEL 28, 1, 320) : « Denique si a me quaeratur unde acceperit animam Iesus Christus, mallet quidem hinc audire meliores atque doctiores : sed tamen pro meo captu libentius responderim : unde Adam, quam : de Adam ». *Ib. X, 21, 37* (ML 34, 425. CSEL 28, 1, 325) : « Breviter itaque colligam : si potuit et de anima fieri (quod cum de carne diceremus, forsitan intellectum sit), ita est de traduce anima Christi, ut non secum labem praevaricationis attraxerit, si autem sine isto reatu non posset inde esse, non est inde ».

³⁷ *Ep. 164, 7, 19* (ML 33, 717. CSEL 44, 538) : « Si enim omnium hominum animae ex illa una sunt... aut non est inde anima Christi, quoniam nullum habuit omnino peccatum... aut si et ipsa inde est, eam suscipiendo mundavit, ut sine ullo prorsus peccato... nasceretur. Si autem animae non ex illa una propagantur, et sola ex Adam caro trahit originale peccatum, ita sibi creavit animam Dei Filius, ut caeteris creat, quam non tamen carni peccati miscuit, sed similitudini carnis peccati ». *Ep. 190, 6, 25* (ML 33, 866. CSEL 57, 161) : « ... Mediatoris tamen animam nullum ex Adam traxisse peccatum dubitare fas non est. Si enim nulla propagatur ex altera, ubi omnes tenentur propagata carne peccati : quanto minus credendum est ex propagine peccatricis animam venire potuisse, cuius caro venit ex virgine, non libidine concepta, sed fide, ut esset in similitudine carnis peccati, non in carne peccati ! Si autem peccato primae animae peccatricis ideo caeterae tenentur obnoxiae, quia ex illa sunt propagatae ; profecto illa quam sibi Unigenitus coaptavit, aut peccatum inde non traxit, aut omnino inde non tracta est. Neque enim non potuit animam sibi trahere sine peccato qui solvit nostra peccata ; aut qui novam creavit ei carni quam sine parente fecit ex terra, non potuit novam

montre bien la complexité de la pensée de saint Augustin. On s'étonne en effet : pourquoi encore cette purification ? L'absence de concupiscence ne suffit-elle donc pas pour Augustin ? Il nous semble bien que cette purification ne doive pas être identifiée à l'absence de concupiscence. Il faut garder la nuance de sa pensée. La voie par laquelle le péché affecte la nature humaine, comporte pour lui un double aspect : propagation physique et concupiscence. Abstraction faite de la concupiscence, le seul fait que l'âme et la chair du Christ seraient, par descendance continue, de la même nature que l'âme et la chair d'Adam, nécessite déjà une purification. Mais notons-le bien, cette purification est donnée du fait même de l'union hypostatique, et elle n'a pas été postérieure à celle-ci. Nous tenons d'autant plus à insister, que ce sont là les seuls textes où l'idée d'une purification est surajoutée au motif d'une absence de concupiscence !

D'habitude, c'est l'absence de concupiscence dans la conception du Christ qui est indiqué comme cause de son exemption du péché originel ; car selon saint Augustin, le péché originel est communiqué à la postérité par l'acte conjugal, toujours accompagné de concupiscence. Le Christ n'est pas venu par la voie de la concupiscence et par un acte charnel, mais par le Saint-Esprit et par la foi de la Vierge. C'est là son argument principal pour expliquer pourquoi le Christ n'est pas né dans la chair de péché³⁸. Dans ce sens, il reprend l'interprétation traditionnelle des deux versets de l'Écriture Sainte : *Vermis sum et non homo* (Ps. 21, 7) et *Lapis sine manibus* (Dan. 2, 34). Le Christ est comparé à un ver de terre parce que comme ces animaux, ainsi le croyaient saint Augustin et son époque, il est né en dehors de l'acte de la propagation charnelle³⁹. Il est encore la pierre détachée du roc

creare carni quam sine viro sumpsit ex femina ». *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 24, 38 (ML 44, 174-175. CSEL 60, 111) : « ... nec sumpsit carnem peccati, quamvis de materna carne peccati. Quod enim carnis inde suscepit, id profecto aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit ». Il est curieux qu'en Mariologie saint Augustin n'a pas su profiter de ce concept de préservation du péché originel !

³⁸ S. 69, 3, 4 (ML 38, 442) : « Inde nascimur, sic nascimur, in carne peccati nascimur, quam sola sanat similitudo carnis peccati. Ideo misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati. Inde venit, sed sic non venit. Non enim eum virgo libidine, sed fide concepit ». De même : *De Div. Quaest.* 83, q. 66, 6 (ML 40, 64). *De Lib. Arb.* III, 10, 31 (ML 32, 1286). *De Gen. ad litt.* X, 18, 32 (ML 34, 422. CSEL 28, 1, 320). Et de très nombreux passages.

³⁹ *Ep.* 102, 6, 36 (ML 33, 385. CSEL 34, 2, 576) : « Vermis est propter humilitatem carnis ; fortassis etiam propter virginis partum. Nam hoc animal plerumque de carne, vel de quacumque re terrena, sine ullo concubitu nascitur ». De même : *En. 1 in ps. 21, 7. En. 2 in ps. 21, 7* (ML 36, 168. 174). *Ep.* 140, 8, 21

sans l'intervention d'un acte humain, car il est né sans l'intervention de l'acte conjugal⁴⁰. Ressemblance de la chair de péché signifie donc que le Christ a la même chair que nous après la chute d'Adam, hormis le péché. Sa nature humaine n'est pas celle d'avant le péché originel. C'est une nature avec toutes les faiblesses, conséquences du premier péché, mais sans le péché lui-même. Le Seigneur a voulu prendre sur lui notre châtiment ; il n'a pas pris notre culpabilité⁴¹.

Où se trouve la limite entre châtiment et péché chez notre Docteur ? Cette question est d'une importance primordiale pour l'interprétation de sa christologie. C'est en effet un principe de saint Augustin que l'on ne peut pas attribuer toutes les conséquences du péché originel au Christ. Il y en a qui sont inséparablement apparentées au péché actuel, et celles-ci ne conviennent absolument pas au Saint des saints. Il y en a d'autres qui ne portent pas préjudice à la sainteté du Christ, et celles-ci, il les a acceptées. Le Christ tient ainsi une place intermédiaire, aussi bien dans l'ordre moral que dans l'ordre ontologique. Il est descendu vers nous en s'abaissant, en prenant part à notre condition inférieure. Malgré cette participation, le plan où se trouve le Christ, demeure toujours au-dessus du niveau du reste de l'humanité. Jamais, il ne peut y avoir égalité entre les *inferiora* du Christ et les nôtres. Tout ceci est renfermé dans ces termes : ressemblance de la chair de péché⁴².

(ML 33, 546-547. CSEL 44, 171). B. ALTANER, *Augustinus und Origenes*. — Historisches Jahrbuch 70 (1951), pp. 15-41, croit y voir une dépendance directe de la traduction par saint Jérôme de *Hom. 14 in Lucam* d'ORIGÈNE. L'idée se trouve pourtant, quoique moins explicite, mais avec le même sens, chez saint HILAIRE, *De Trin.* XI, 15 (ML 10, 409) et chez GAUDENCE DE BRESCIA, *Tr.* 19, 35 (CSEL 68, 173).

⁴⁰ *En. 1 in ps.* 101, 1 (ML 37, 1294) : « Partus virginis est lapis sine manibus de monte praecisus, ubi nullus hominum operatus est, nulla transfusa concupiscentia, sed sola fide accensa, et Verbi caro concepta ». De même : *In Io. Ev.* tr. 4, 4, 9, 15 (ML 35, 1407. 1465). *S. Den.* 12, 4 (MA 53). Déjà saint IRÉNÉE, *Adv. Haereses* III, 27 (éd. Harvey, II, p. 118) ; et l'AMBROSIASIER, *In Ep. ad Rom.* 9, 33 (ML 17, 142).

⁴¹ *C. Iul.* V, 15, 55 (ML 44, 814-815) : « Assumens tamen ex illa etiam mortalitatis infirmitatem, qualis non erat ante peccatum in carne hominis primi, ut esset ista, quod tunc illa non fuit, similitudo carnis peccati. Ut ergo nobis patiendi praeberet exemplum, non habuit ille mala sua, sed pertulit aliena ; in doloribus pro nobis, non in cupiditatibus fuit ». *S. Guelf.* 31, 1 (MA 558) : « Ut subveniret homini, aliquid assumsit ex genere ; sed non totum assumsit, quod habebat cui succurrit. Venit ergo, et invenit nos iacentes in culpa et poena : suscepit ille solam poenam, et culpam solvit et poenam ». Cf. *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 32, 61 (ML 44, 145. CSEL 60, 62).

⁴² *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 24, 38 (ML 44, 174. CSEL 60, 110) : « Verumtamen ipsa participatio illius in inferiora nostra, ut nostra esset in superiora illius, tenuit

La mort est la première d'entre les suites du péché originel qu'a prises notre Seigneur. Sa chair est dans la ressemblance de notre chair de péché, parce qu'elle est mortelle, tout comme le corps de chaque enfant d'Eve est mortel. Il porte dans son corps notre peine, non par nécessité mais volontairement. Nous, nous sommes mortels à cause de la condition coupable dans laquelle nous sommes nés ; lui, il est mortel de propre volonté. Il y a donc ressemblance quant à l'effet, divergence quant à la cause ⁴³.

La suite des ans est une autre conséquence du premier péché de l'homme. L'insistance de saint Augustin sur la progression en âge du Christ s'explique par le fait que selon lui Adam au paradis n'était pas soumis à la loi de la succession du temps, signe de notre corruptibilité. Le Christ a voulu subir cette loi de son propre choix. Donc encore une ressemblance avec la chair de péché ⁴⁴.

L'expulsion du paradis signifiait aussi la fin de l'harmonie qui régnait dans le corps et l'âme humains. De là, les « faiblesses » auxquelles notre corps et notre âme seront désormais sujets. Le Christ a pris de propre volonté nos indigences corporelles, comme l'allaitement, la faim, la soif, le sommeil, la fatigue. On verra dans la suite que l'on peut même ajouter à cette énumération certaines faiblesses de l'âme, comme la peur, la tristesse, et peut-être encore d'autres ⁴⁵.

quamdam et in carnis nativitate medietatem : ut nos quidem nati essemus in carne peccati, ille autem in similitudine carnis peccati... Sicut autem inferiora eius, quibus ad nos descendit, non omni modo coaequata sunt inferioribus nostris, in quibus nos hic invenit : sic et superiora nostra, quibus ad eum ascendimus, non coaequabuntur superioribus eius... ».

⁴³ *De Div. Quaest.* 83, q. 66, 6 (ML 40, 64) : « Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat ; sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat : mortem autem non meruit Adam nisi peccando ». *C. Faust.* XIV, 5 (ML 42, 297. CSEL 25, 406) : « Non erat ergo illa caro peccati, quia non de traduce mortalitatis in Mariam per masculum venerat : sed tamen quia de peccato est mors, illa autem caro quamvis ex virgine, tamen mortalis fuit ; eo ipso quo mortalis erat, similitudinem habebat carnis peccati. Hoc appellat etiam peccatum... ». Cf. *Exp. q. Prop. ex Ep. ad Rom.* 48 (ML 35, 2072). *Exp. Ep. ad Gal.* 22 (ML 35, 2120). *S.* 155, 7, 7. 233, 3, 4 (ML 38, 844. 1114). *S. Mai* 95, 7 (MA 346).

⁴⁴ *Ep.* 164, 7, 19 (ML 33, 717. CSEL 44, 539) : « Sumpsit enim ex virgine veram quidem carnis substantiam ; non tamen peccati carnem, quia non ex carnali concupiscentia, sive seminatam, sive conceptam ; mortalem sane, ac per aetates mutabilem, tanquam carni peccati sine peccato simillimam ». Cf. *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 37, 68. II, 29, 48 (ML 44, 149. 180. CSEL 60, 68. 119). Voir pour la « stabilitas aetatis » d'Adam : *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 16, 21. II, 21, 35 (ML 44, 120-121. 172. CSEL 60, 21. 106).

⁴⁵ *S.* 152, 8 (ML 38, 823) : « ... sola illius, non caro peccati ; quia non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit : tamen habens similitudinem carnis

Toutes ces ressemblances avec la chair de péché, qui dans la pensée antique ont un rapport intrinsèque avec le péché, ne font pourtant pas tort à la sainteté personnelle. Ce qu'on ne peut affirmer de l'ignorance et de la faiblesse morale qui se trouvent en chaque homme venant en ce monde. L'Évêque d'Hippone refuse donc d'attribuer ignorance et faiblesse d'âme au Christ ⁴⁶. Il entend ici par *ignorantia* une ignorance morale : ne plus savoir distinguer le bien que l'on doit faire. De même cette *infirmitas animi* est une faiblesse morale : cette attirance du mal qui sévit en notre âme et qui rend le mal plus facile à faire que le bien. Pareilles suites du péché originel ne peuvent atteindre aucunement la personne du Christ. Le terme « ressemblance de la chair de péché » cache donc toute une théologie. Que de signification prennent ainsi les mots de l'Apôtre : « Celui qui ne connaissait pas le péché, il l'a fait péché pour nous, pour que nous devenions justice de Dieu en lui » (2 Cor. 5, 21). Saint Augustin aime à rapprocher les deux idées : *similitudo carnis peccati – peccatum eum fecit*. C'est à cause de la ressemblance avec la chair de péché, que le Christ est fait « péché », qu'il est devenu sacrifice pour le péché ⁴⁷. Cette interprétation, vue à la lumière de l'exposé précédent, a un sens plus profond qu'on ne le croirait parfois en entendant ceux qui traitent Augustin d'exégète. Il nous semble qu'il ne s'écarte pas essentiellement de la pensée authentique de saint Paul. Il suit les idées de l'Apôtre. Cet approfondissement théologique de *similitudo carnis peccati* n'est point un élément négligeable

peccati ; unde et nutrirī, et esurire, et sitire, et dormire, et fatigari, et mori potuit ». *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 37, 68 (ML 44, 149. CSEL 60, 68) : « Dicit aliquis : si haec natura pura non est, sed vitiosae primordia, quia talis non est creatus Adam ; cur Christus longe excellentior, et certe sine ullo peccato natus ex virgine, in hac tamen infirmitate atque aetate procreatus apparuit ? Huic propositioni respondemus : . . . Christus ideo talis, quia ut de peccato condemnaret peccatum, natus est in similitudine carnis peccati ». Cf. *Ib.* I, 38, 69 (ML 44, 150. CSEL 60, 70).

⁴⁶ *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 29, 48 (ML 44, 180. CSEL 60, 118-119) : « Qui venit in similitudine carnis peccati, ut evacuet corpus peccati, in quo . . . anima rationalis miserabili ignorantia praegravatur. Quam plane ignorantiam nullo modo crediderim fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est, ut habitaret in nobis, nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus, quam videmus in parvulis ».

⁴⁷ *En. 26 in ps.* 118, 4 (ML 37, 1578) : « Christum quippe ipsum Deus propter similitudinem carnis peccati, peccatum pro nobis fecit, ut nos simus iustitia Dei in ipso ». *Enchir.* 13, 41 (ML 40, 253) : « . . . tamen propter similitudinem carnis peccati in qua venerat, dictus est et ipse peccatum, sacrificandus ad diluenda peccata ». De même : *C. Faust.* XIV, 3-7 (ML 42, 296-299. CSEL 25, 404-409). *In Io. Ev.* tr. 41, 5 (ML 35, 1695). Cf. *Exp. Ep. ad Gal.* 22 (ML 35, 2120). *C. Max.* I, 2 (ML 42, 744). *C. 2 Ep. Pel.* III, 6, 16 (ML 44, 599-600. CSEL 60, 504-505).

de la christologie. Avant saint Augustin, l'idée s'y trouvait déjà en germe. Tertullien l'interprétait comme suit : la chair du Christ est une vraie chair et est de la même nature que celle d'Adam, mais dissemblable quant au vice⁴⁸. Saint Hilaire accentue fortement la conception virginale du Christ qui s'est passée en dehors de la loi normale et sans passion. Il voit dans la conception surnaturelle du Christ-Homme la raison de son excellence. Être dans la ressemblance de la chair de péché, signifie donc une génération dans la même nature, à l'exclusion de tout péché⁴⁹. Saint Ambroise met le texte explicitement en rapport avec le péché héréditaire qui pèse sur le genre humain. Au cours de son exposé, il effleure les conséquences du péché d'Adam, mais ne s'en occupe pas davantage⁵⁰. On peut dire qu'en général, les Pères se sont limités dans leurs interprétations à la conception surnaturelle et à l'exclusion de tout péché du Christ⁵¹. Ainsi l'Ambrosiaster en vient-il à la conclusion, diamétralement opposée à celle de l'Evêque d'Hippone, que le corps du Christ était identique à celui qu'avait Adam avant le péché⁵². Il nous faut attendre saint Augustin pour voir cette idée revêtir un contenu plus riche. Ce qui est bien compréhensible du reste,

⁴⁸ *De Carne Christi* 16 (CSEL 70, 230) : « Non quod similitudinem carnis acciperit, quasi imaginem corporis, et non veritatem ; sed similitudinem peccatricis carnis vult intellegi : quod ipsa non peccatrix caro Christi eius fuit par, cuius erat peccatum, genere, non vitio adaequanda ». Cf. *Adv. Marcionem* V, 14 (CSEL 47, 622).

⁴⁹ *De Trin.* X, 25 (ML 10, 365) : « . . . ut dum . . . in similitudine hominis constitutus et habitu repertus ut homo est, species quidem et veritas corporis hominem testetur, sed naturas vitiorum, qui ut homo sit habitu repertus, ignoret. In similitudine enim naturae, non in vitiorum proprietate generatio est ». Cf. *De Trin.* X, 47 (ML 10, 381).

⁵⁰ *Expl. ps.* 118, 6, 21 (CSEL 62, 118-119) : « . . . mittens eum non in peccato, in quo erant omnes homines, sed in similitudine carnis peccati . . . Peccatum erat caro secundum illud, quia hereditario erat damnata maledicto, peccatum erat inlecebra, et ministra peccati ». *Expl. ps.* 37, 5 (CSEL 64, 139-140) : « Huius carnis iam reae, iam praeiudicatae similitudinem Christus in sua carne suscepit . . . ». Cf. *De Poenit.* I, 3, 12 (ML 16, 470).

⁵¹ Depuis que P. COURCELLE, *Sur quelques textes littéraires relatifs aux grandes invasions*. — Revue Belge de Philologie et d'Histoire 31 (1953), pp. 23-37, a précisé la date du *De Similitudine Carnis Peccati* du prêtre espagnol EUTROPE (éd. Morin, *Etudes, Textes, Découvertes*, t. I, pp. 81-150. Maredsous-Paris, 1913), il est invraisemblable que saint Augustin dépend de cet écrit.

⁵² *In Ep. ad Rom.* 8, 3 (ML 17, 117-118) : « Haec est similitudo carnis ; quia quamvis eadem caro sit, quae et nostra ; non tamen ita facta in utero est et nata, sicut et caro nostra. Est enim sanctificata in utero, et nata sine peccato . . . Expiata est enim a Spiritu sancto caro Domini, ut in tali corpore nasceretur, quale fuit Adae ante peccatum . . . ».

car ce développement va de pair avec l'évolution de la doctrine du péché originel. Il découle pourtant clairement des textes des auteurs nommés que l'Evêque d'Hippone n'a pas créé ces idées, sans avoir trouvé un terrain déjà préparé.

B. La grâce et la prédestination du Christ-Homme

On a vu comment la nature humaine du Christ représente toute la nature humaine, sa nature humaine étant la nôtre. Il fallait délimiter ce que le Christ-Homme a de commun avec nous et ce qui lui revient en propre. Nous l'avons d'abord fait par voie négative, en constatant ce qui ne lui convenait pas par rapport au péché originel. Il nous reste à montrer en quoi la grâce l'a élevé au-dessus de la condition commune des êtres humains.

Dès sa conversion, saint Augustin met en relief la différence entre le Christ-Homme et les autres saints. Certes, l'image que les premiers textes nous en présentent, est loin d'être achevée. Toutefois, elle contient déjà l'essentiel. C'est dans l'union même qu'il faut chercher la divergence entre la grâce de la nature humaine du Christ et celle de la nôtre. Le Verbe s'est uni à sa nature humaine d'une toute autre manière que Dieu s'unit à ses saints. Le Christ-Homme est différent des autres hommes par le fait que d'une manière permanente le Verbe éternel est uni à son humanité⁵³. L'Evêque d'Hippone aimait à inculquer la dignité de la nature humaine du Christ à son auditoire. Le texte du *Psaume 44* : *Speciosus forma prae filiis hominum* lui offrit souvent une occasion propice à souligner que le Christ-Homme n'est pas n'importe quel homme⁵⁴. Il assure qu'on ne peut pas en partant de notre condition, se former une idée de cette *forma servi*, c'est-à-dire de la nature humaine du Christ. En raison de l'union hypostatique, le Christ-Homme a reçu soit dans sa chair, soit dans son âme, des grâces plus grandes qu'aucun autre saint. La grâce du Christ dépasse

⁵³ *En. in ps. 27, 2* (ML 36, 211) : « Ad te, Domine, clamavi, Deus meus ne separet unitatem Verbi tui ab eo quod homo sum. 'Nequando sileas a me : et ero similis descendentibus in lacum' : ex eo enim quod aeternitas Verbi tui non intermittit unire se mihi, fit ut non sim talis homo quales sunt caeteri, qui nascuntur in profundam miseriam saeculi huius... ».

⁵⁴ *En. in ps. 44, 7* (ML 36, 498) : « Ne hominem Christum quemlibet hominem putares, ait : 'Prae filiis hominum speciosus forma'. Etiam homo prae filiis hominum ; etiam inter filios hominum, prae filiis hominum ; etiam ex filiis hominum, prae filiis hominum ». Cf. *Exp. Ep. ad Gal. 24* (ML 35, 2122).

celle de tous les autres êtres humains⁵⁵. Pourtant, cette divergence entre l'Homme-Christ et les autres hommes ne sera pleinement révélée qu'après cette vie, dans la gloire⁵⁶. En quoi précisément consiste la différence entre le Christ et nous sur cette terre ? D'une manière générale, l'on peut dire que c'est dans la sainteté absolue de sa nature humaine. Vu la difficulté de formuler en concepts humains ce qu'est positivement la sainteté, l'on ne s'étonnera pas que saint Augustin commence par ce que la grâce exclut de la personne du Christ. Suivons-le dans cette voie didactique.

Il décrit d'abord la grâce du Christ comme absence de tout péché, que ce soit dans la chair ou dans l'âme⁵⁷. Le Christ est sans péché, tant originel qu'actuel. Par l'exemption du péché originel, la désharmonie morale, restée en chaque homme comme suite de celui-ci, n'a pas de place en lui. La lutte entre l'esprit et la chair ne sévit pas en lui : *Quisquis credit carnem Christi contra spiritum concupisse, anathema sit*⁵⁸. La cupidité ou la concupiscence, cet appétit qui tend indifféremment vers le licite ou l'illicite, n'a pas de prise sur lui⁵⁹.

Qui plus est, saint Augustin enseigne en termes très nets l'impeccabilité du Christ⁶⁰. Le Christ ne pouvait même pas pécher. Et il

⁵⁵ *De Gest. Pel.* 14, 32 (ML 44, 339-340. CSEL 42, 87-88) : « Neque enim, quamvis esset apostolus Paulus multum excellens membrum corporis Christi, nullas pluras et ampliores gratias accepit ipsum totius corporis caput, sive in carne, sive in anima hominis, quam creaturam suam Verbum Dei in unitatem personae suae, ut nostrum caput esset, et corpus eius essemus, assumpsit ». Cf. *En. in ps.* 65, 10 (ML 36, 794) : « . . . verus Filius Dei in forma Dei ; verus filius hominis in forma servi : sed nolite formam istam servi ex aliorum similibus conditione pensare ».

⁵⁶ *En. in ps.* 82, 2 (ML 37, 1051).

⁵⁷ *En. 2 in ps.* 34, 3 (ML 36, 335) : « Non quia peccatum erat, non dico in Verbo Dei, sed nec in ipsa quidem dico anima sancta et mente hominis, quem sibi ad unitatem personae Verbum Dei et Sapientia coaptaverat ; sed nec in ipso corpore peccatum ullum erat, sed similitudo carnis peccati erat in Domino, quia mors non est nisi de peccato, et utique corpus illud mortale erat ». Cf. *En. in ps.* 85, 4 (ML 37, 1084).

⁵⁸ *C. Iul. o. i.* IV, 47 (ML 45, 1366). Cf. *In Io. Ev. tr.* 77, 4 (ML 35, 1834) : « Pax vero ista quam nobis relinquit in hoc saeculo, nostra est potius dicenda quam ipsius. Illi quippe nihil repugnat in seipso, qui nullum habet omnino peccatum . . . ». De même : *C. Iul. V.* 15, 55 (ML 44, 814).

⁵⁹ *C. Iul. o. i.* IV, 58 (ML 45, 1374) : « . . . non quod eam (= concupiscentiam) non posset habere si vellet, sed non recte vellet, quod eum caro peccati quam non gerebat, etiam invitum habere non cogeret. Proinde ille vir perfectus, non per concupiscentiam natus, quae indifferenter appetit et illicita et licita, sed de Spiritu sancto et virgine Maria, quidquid concupivit, licuit ; quidquid non licuit, non concupivit ». Cf. *En. 22 in ps.* 118, 5 (ML 37, 1565).

⁶⁰ *De Serm. D. in M.* I, 23, 78 (ML 34, 1268). *En. in ps.* 129, 12 (ML 37, 1703). *C. Iul. V.* 15, 57 (ML 44, 815).

distingue l'impeccabilité du Christ de la domination qu'avait Adam au paradis sur sa volonté. Adam avait le pouvoir de pécher ou de ne pas pécher. Il pouvait donc pécher et l'a fait effectivement. Le Christ ne le peut aucunement ; c'est pour lui une impossibilité intrinsèque⁶¹. Pourtant l'impeccabilité ne porte pas préjudice à la liberté de la volonté humaine du Christ. Saint Augustin résout ce problème selon sa manière bien connue. La volonté humaine est d'autant plus libre qu'elle ne peut se rendre esclave du péché⁶². Il n'est pas à craindre du reste, que la nature humaine du Christ pêche en abusant de son libre arbitre. Cette nature élevée à l'union personnelle avec Dieu, ne pourrait jamais se laisser ébranler par la volonté du mal⁶³.

L'idée du pouvoir qu'a reçu le Christ en tant qu'homme, est connexe à l'exemption de tout péché et à l'élévation au-dessus du niveau de l'homme déchu. Nos nécessités ne sont en effet que des conséquences du péché. A celles-ci, s'oppose le pouvoir extraordinaire, dont le Christ jouissait déjà durant sa vie terrestre. Le Christ-Homme n'est pas soumis de nécessité à la loi de la mort comme nous. Et notons-le bien, ce pouvoir de donner sa vie lui échoit en tant qu'homme⁶⁴. Bien plus, c'est en tant qu'homme qu'il reçoit dans la résurrection le pouvoir de juger les vivants et les morts⁶⁵.

⁶¹ *C. Iul. o. i.* VI, 22 (ML 45, 1553) : « Unde ille natus est ex carne cum carne, in similitudine tamen carnis peccati, non sicut alii homines in carne peccati : propterea originale peccatum in aliis regeneratione dissolvit, non ipse generatione contraxit. Ideo Adam primus ille, secundus iste ; quia sine carnis concupiscentia factus ille, natus est iste : sed ille tantum homo, iste vero et Deus et homo ; et ideo ille potuit non peccare, non sicut iste peccare non potuit ». L'affirmation explicite de l'impossibilité de pécher chez le Christ n'est pas très fréquente dans la littérature antérieure à saint Augustin ; on la trouve chez ORIGÈNE, *De Principiis* II, 6, 5 (GCS, éd. Koetschau, p. 145). Cf. L. ATZBERGER, *Die Unsündlichkeit Christi*. München, 1883. K. SCHWERDT, *Studien zur Lehre des heiligen Ambrosius von der Person Christi*. Bückeburg, 1937, affirme que saint Ambroise n'a nulle part explicitement établi la sainteté du Christ sur l'union hypostatique elle-même.

⁶² *De Praed. Sanct.* 15, 30 (ML 44, 982) : « Aut ideo in illo non libera voluntas erat, ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat ? ». *Ep.* 187, 13, 40 (ML 33, 848. CSEL 57, 117).

⁶³ *De Corr. et Grat.* 11, 30 (ML 44, 934) : « Neque enim metuendum erat, ne isto ineffabili modo in unitatem personae a Verbo Deo natura humana suscepta, per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta, nullum in se motum malae voluntatis admitteret ».

⁶⁴ *C. Max.* II, 14, 9 (ML 42, 776) : « . . . quod manifestissime ut homo loquitur : 'Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc enim praeceptum accepi a Patre meo' . . . Ut homo ergo, non ut Deus, accepit hanc potestatem. . . ». Cf. *C. Iul. o. i.* VI, 34 (ML 45, 1588).

⁶⁵ Voir les textes ci-dessous, pp. 109-110.

L'aspect positif de la grâce du Christ-Homme est sa sainteté et sa justice absolue, justice qu'aucun homme, qui n'est pas en même temps Dieu, ne saurait atteindre ⁶⁶. Quand saint Augustin chante les louanges de la virginité, il n'oublie pas de mettre en lumière que cette perfection n'est qu'un reflet de la sainteté du Christ, l'Homme-Dieu ⁶⁷. Et pourquoi la nature humaine du Christ est-elle sainte, sans la moindre contagion de péché, si ce n'est parce qu'il est Dieu et homme ⁶⁸ ? Cette excellence particulière l'exempte de « notre vie ⁶⁹ ».

Qu'il s'agisse dans ces cas d'une véritable grâce, c'est-à-dire d'un don gratuit fait à la nature humaine du Christ, n'est point sujet à discussion. Augustin déclare expressément que tout ce que la nature humaine, même celle du Christ, possède, elle l'a reçu en don ⁷⁰. Mais, une tout autre question est de savoir si Augustin se représente cette grâce de la même manière que notre « grâce habituelle ». Nous ne voulons pas entrer dans le débat subtil sur la conception de la grâce chez les Pères. Considéraient-ils la grâce du Christ-Homme comme une simple pénétration du Verbe plutôt que comme un habitus créé ? Il est assez difficile de se prononcer sur la pensée de saint Augustin. Tantôt — et le plus souvent — on est tenté d'y entrevoir la doctrine de l'habitus créé, tantôt celle d'une participation dans le sens indiqué. Puisque la question comme telle ne se posait pas à son esprit, il faut nécessairement laisser le dernier mot aux textes. Quand les pélagiens

⁶⁶ *C. Iul. V, 15, 57* (ML 44, 815) : « Verumtamen natura hominis Christi nostrae naturae dissimilis non fuit, sed vitio nostro dissimilis fuit... Quantum autem ad vitam pertinet, qua Christum debemus imitari, hoc quoque ad distantiam plurimum valet, quod unusquisque nostrum homo est, ille autem etiam Deus. Neque enim tantum potest iustus homo esse qui homo est, quantum homo qui et Deus est ».

⁶⁷ *De S. Virgin. 37, 37* (ML 40, 417. CSEL 41, 278).

⁶⁸ *C. Serm. Ar. 6, 7* (ML 42, 688) : « Ut autem Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus non faceret propriam, quae Deo adversa est, voluntatem, non erat tantum homo, sed Deus et homo : per quam mirabilem singularemque gratiam humana in illo sine peccato ullo posset esse natura ».

⁶⁹ *S. 51, 22, 32* (ML 38, 353) : « ... ita descendit ad hanc vitam portaturus peccata nostra, ut tamen ab hac vita, propria et singulari excellentia, qua ita homo est ut etiam Deus sit, inveniatur exceptus. De hoc enim solo dicitur, quod de nullo homine sancto, quantalibet sapientia iustitiaeque perfecto, dici potuit aut poterit : 'Verbum caro factum est' ». Cf. *En. in ps. 67, 23* (ML 36, 827-828).

⁷⁰ *In Io. Ev. tr. 105, 4* (ML 35, 1905) : « Non ait : 'iussisti' ; sed : 'dedisti' ; ubi commendatur evidens gratia. Quid enim habet quod non accepit, etiam in Unigenito humana natura ? An non accepit, ut nihil mali, sed bona faceret omnia, quando in unitatem personae suscepta est a Verbo, per quod facta sunt omnia ? ». Voir aussi ci-dessous, pp. 148-149.

veulent considérer la sainteté du Christ comme une qualité naturelle, Augustin proteste : c'est une grâce parce que l'union elle-même est une grâce ⁷¹. On aura déjà remarqué qu'Augustin tire ses arguments de l'union hypostatique. Cette grâce qui unit si intimement la nature humaine et la nature divine qu'il en résulte une seule personne, est le fondement de toute distinction entre l'Homme-Christ et nous. Tous les dons exceptionnels du Christ découlent de ce premier don, qu'est la grâce de l'union. Il décrit de préférence la communication de cette grâce comme une onction. Cette onction a eu lieu dans l'union hypostatique qui se réalisa dans l'Incarnation. Le Christ-Homme est alors oint de l'Esprit-Saint. L'Evêque d'Hippone désavoue l'opinion selon laquelle le Saint-Esprit aurait été communiqué au Christ lors du baptême au Jourdain. Il la juge absurde :

« Le Christ ne fut pas oint du Saint-Esprit après son baptême quand cet Esprit descendit sur lui sous la forme d'une colombe... mais on doit comprendre qu'il fut oint invisiblement et mystiquement lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, c'est-à-dire lorsque la nature humaine sans aucun mérite de bonnes œuvres précédent est unie au Verbe-Dieu dans le sein de la Vierge de manière qu'elle ne fit qu'une seule personne avec lui... Ce serait le comble de l'absurde de croire qu'il ne reçut le Saint-Esprit qu'à l'âge de trente ans... comme il vint au baptême sans aucun péché, ainsi il n'y vint pas sans l'Esprit-Saint ⁷² ».

Nous ne croyons pas nous tromper en disant que saint Augustin rompt ici avec la tradition ! L'absence voulue de noms, le raisonnement poussé à son paroxysme, l'omission de l'interprétation traditionnelle sont des indications qui invitent à cette conclusion. Ses devanciers, il est vrai, ne s'étaient pas exprimés si hardiment. Leur exégèse du baptême du Christ nous cause néanmoins maintes difficultés. Deux éléments s'y entremêlaient : d'un côté, ils admettaient que le baptême n'était pas nécessaire pour la personne du Christ, et de l'autre que sa chair était

⁷¹ *C. Iul. o. i.* IV, 84 (ML 45, 1386) : « Ergone ista susceptio, quae Deum et hominem unam fecit esse personam, nihil illi homini valuit ad excellentiam iustitiae... ? » Cf. *C. 2 Ep. Pel.* IV, 2, 2 (ML 44, 609. CSEL 60, 521).

⁷² *De Trin.* XV, 26, 46 (ML 42, 1093-1094) : « Nec sane tunc unctus est Christus Spiritu sancto, quando super eum baptizatum velut columba descendit... sed ista mystica et invisibili unctione tunc intelligendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est ; id est, quando humana natura sine ullis praecedentibus bonorum operum meritis Deo Verbo est in utero virginis copulata, ita ut cum illo fieret una persona... Absurdissimum est enim, ut credamus eum cum iam triginta esset annorum... accepisse Spiritum sanctum : sed venisse illum ad baptismum, sicut sine ullo omnino peccato, ita non sine Spiritu sancto ».

notre chair coupable, qui elle avait besoin de sanctification. Leurs expressions laissent en suspens la question de savoir si le baptême au Jourdain conférait réellement à la nature humaine du Christ le don de l'Esprit-Saint, une régénération ou simplement une augmentation de grâce. Origène ⁷³, Hégémonius ⁷⁴, Théodore de Mopsueste ⁷⁵, Marius Victorin ⁷⁶, Nicéta de Rémésiana ⁷⁷ et saint Gaudence de Brescia ⁷⁸ parlent ouvertement de la purification de la chair du Christ par la présentation au temple ou par le baptême. Saint Hilaire ⁷⁹, saint Ambroise ⁸⁰ et saint Gaudence de Brescia ⁸¹ n'hésitent pas à employer le terme « régénération ». Chez l'Ambrosiaster, on s'aperçoit clairement de la difficulté à concilier les données traditionnelles : le corps du Seigneur est saint depuis toujours ; le sacrement de la régénération n'est que la confirmation de ce que le Christ-Homme est le Fils de Dieu ; et il est en même temps une augmentation de sainteté ⁸². Saint Augustin n'a pas suivi cette exégèse, mais du baptême, il a transféré l'accent

⁷³ *Hom. 14 in Luc.* (GCS, éd. Rauer, p. 99) : « ... quomodo Iesus secundum dispensationem carnis oblatione purgatus est, ita etiam nos spiritali regeneratione purgemur ». Cf. *Hom. 29 in Luc.* (GCS, éd. Rauer, p. 178).

⁷⁴ *Acta Archelai* 60 (GCS, éd. Beeson, p. 89) : « ... propter quod ad baptismum venit, ut huius partis perciperet purificationem, ut spiritum, qui descenderat in specie columbae, corpus quod susceperat portare posset ».

⁷⁵ *Comm. in Ep. ad Tim.* I, 3, 16 (éd. Swete, II, pp. 136-137) : « ... iustificatus in Spiritu. Evidens hoc quoniam ad deitatem nequaquam potest pertinere ; humanae vero naturae evidenter potest aptari, qui et Spiritus inhabitationem in baptismo accepit ».

⁷⁶ *Adv. Arium* III, 18 (ML 8, 1113).

⁷⁷ *De Spiritu Sancto* 5 (éd. Burn, p. 24).

⁷⁸ *Tr.* 19, 9 (CSEL 68, 166). GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Tract. Origenis de libris ss. script.* 19 (éd. Batiffol-Wilmart, p. 203), parle aussi de la chair souillée du Christ, parce que chair d'Adam. Par contre, OPTAT DE MILÈVE, I, 8 (CSEL 26, 9-10), ne veut rien entendre d'une chair coupable, que le Christ aurait en commun avec nous.

⁷⁹ *Tr. in ps.* 2, 29 (CSEL 22, 59) : « Natus autem rursus ex baptismo et tum dei filius, ut et in idipsum et in aliud nasceretur ». Les derniers mots signifient probablement : après avoir été élevé à être le Fils de Dieu lui-même, la nature humaine du Christ est encore élevée plus spécialement par la grâce, ce que l'on peut désigner comme une nouvelle naissance. Cf. *De Trin.* XI, 18-19 (M 10, 412-413). *Comm. in Matth.* 2, 5-6 (ML 9, 927).

⁸⁰ *De Spiritu S.* III, 10, 65 (ML 16, 791) : « ... ipse Dominus Iesus de Spiritu sancto et natus sit et renatus. Quem si natum de Spiritu sancto confitemini, quia non potestis negare : renatum autem negatis ; magna insipientia, ut quod singulare Dei est, confiteamini : quod commune est hominum, denegetis ». De même : *Exp. Ev. s. Luc.* III, 11 (CSEL 32, 4, 106-107).

⁸¹ *Tr.* 20, 3 (CSEL 68, 181).

⁸² *Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* q. 54 (CSEL 50, 99-100). Cf. *Ib.* q. 49, 1-2 (CSEL 50, 96).

sur l'Incarnation. Selon lui, l'union de la divinité du Verbe et de la nature humaine du Christ comporte nécessairement le don de l'Esprit-Saint, car le Verbe-Dieu et le Saint-Esprit ne sont qu'une nature divine⁸³. Cette onction lui échoit en tant qu'homme. Le Dieu du Christ a oint l'Homme-Christ. Par cette onction, il est le Saint des saints⁸⁴. Reprenant une idée de saint Ambroise, saint Augustin affirme que Dieu a été oint par Dieu, car le Christ était Dieu et homme en même temps⁸⁵. Voici un texte qui résume bien la pensée de l'Evêque africain, et où l'on voit figurer les différents aspects de la grâce du Christ sous la forme populaire d'un sermon :

« Quel est l'objet de ce discernement ? C'est la gloire de son Fils qu'il distingue de la gloire des hommes, car il est écrit pour cela : 'Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile d'allégresse, de préférence à tes compagnons'. Du seul fait qu'il est devenu homme, il ne doit pas nous être assimilé. Nous sommes des hommes coupables de péché ; lui, il est sans péché. Nous avons hérité d'Adam la mort et le délit ; lui, a pris de la Vierge une chair mortelle, mais pure de toute iniquité. D'ailleurs nous ne sommes pas nés parce que nous l'avons voulu ; nous ne vivons pas aussi longtemps que nous le voudrions ; nous ne mourrons pas comme nous le voulons. Lui, avant de naître, il a choisi celle qui devait lui donner le jour ; aussitôt qu'il fut né, il se fit adorer par les Mages ; enfant, il grandit ; il révéla sa divinité par des miracles, et prouva son humanité par des faiblesses. Enfin, il a choisi le genre de mort dont il devait mourir... Donc... selon la forme de serviteur même, il y a une grande différence entre la gloire du Christ et la gloire des autres hommes⁸⁶ ».

⁸³ *C. Max.* II, 16, 3 (ML 42, 783) : « ... a Deo Patre unctus est Filius, qui sic homo factus est, ut maneret Deus, qua unctione plenus erat, id est, Spiritu sancto ». *De Div. Quaest.* 83, q. 62 (ML 40, 54) : « ... ipse Dominus secum habebat utique Spiritum sanctum in ipso homine quem gerebat, quando ut baptizaretur venit ad Ioannem... ». *S. Frang.* 4, 3 (MA 211) : « ... generatus est, non regenerandus ».

⁸⁴ *C. Max.* II, 16, 3 (ML 42, 782) : « Praedictum est ergo quod futurum erat, ut ungeret Deus Christi hominem Christum... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 7, 13 (ML 35, 1444).

⁸⁵ *En. in ps.* 44, 19 (ML 36, 505-506) : « Unctus est Deus a Deo : unctum audis, Christum intellige... Unctus est nobis Deus, et missus est nobis : et ipse Deus, ut ungeretur, homo erat : sed ita homo erat, ut Deus esset ; ita Deus erat, ut homo esse non dedignaretur... Deus ergo homo, et ideo unctus Deus, quia homo Deus, et factus est Christus ». Cf. *De Fide R. q. n. Vid.* 3, 5 (ML 40, 175).

⁸⁶ *In Io. Ev.* tr. 43, 9 (ML 35, 1709) : « Quid discernit ? Gloriam Filii sui a gloria hominum ; quia ideo dictum est : 'Unxit te, Deus, Deus tuus oleo exultationis prae participibus tuis'. Non enim quia homo factus est, iam comparandus est nobis. Nos homines cum peccato, ille sine peccato : nos homines trahentes de Adam et mortem et delictum, ille de virgine carnem mortalem, nullam iniquitatem. Denique nos nec quia volumus nati sumus, nec quamdiu volumus vivimus,

Puisque le don de la grâce à la nature humaine du Christ est le prototype de toute grâce faite au genre humain, le Christ est en même temps le prototype de la prédestination :

« Il n'y a pas d'exemple plus éclatant de prédestination que le Médiateur lui-même. C'est ce Médiateur que les fidèles ne doivent jamais perdre de vue, s'ils veulent bien comprendre ce mystère. Ils se retrouveront eux-mêmes en lui. Je parle de ces fidèles qui croient et confessent qu'il y a en lui une vraie nature humaine, c'est-à-dire notre propre nature, quoique élevée par la susception spéciale du Verbe-Dieu jusqu'à la dignité de Fils unique de Dieu... ⁸⁷ ».

Vers 394, un premier essai d'interprétation des *Épîtres* de saint Paul, mettait Augustin en contact avec le texte si obscur dans la traduction reçue : *qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri* (Rom. 1, 4). Il se contente d'une solution théologiquement bien pauvre : le Fils de Dieu est prédestiné à la résurrection, parce que la résurrection est une œuvre divine ⁸⁸. Plus tard il sera plus catégorique : si chaque créature est dans la préscience et dans la prédestination de Dieu, il n'y a pas lieu d'exclure le Christ en tant que créature. Saint Augustin n'a jamais parlé d'adoption au sujet de la nature humaine du Christ. Mais il n'hésite pas à se prononcer pour la prédestination et l'élection. Il n'y voit aucun inconvénient. Il s'est même rendu compte que cela

nec quomodo volumus morimur ; ille antequam nasceretur elegit de qua nasceretur, natus fecit ut a Magis adoraretur, crevit infans, et miraculis se Deum ostendebat, et infirmitate hominem praeferebat. Postremo elegit et genus mortis... Ergo... secundum ipsam, inquam, formam servi multum interest inter gloriam Christi et gloriam hominum caeterorum ».

⁸⁷ *De Dono Pers.* 24, 67 (ML 45, 1033) : « Nullum est, inquam, illustrius praedestinationis exemplum quam ipse Mediator. Quisquis fidelis vult eam bene intelligere, attendat ipsum, atque in illo inveniat et se ipsum : fidelis, inquam, qui in eo veram naturam credit et confitetur humanam, id est nostram, quamvis singulariter suscipiente Deo Verbo, in unicum Filium Dei sublimatam... ». *De Praed. Sanct.* 15, 31 (ML 44, 982-983). Cette idée n'était pas tout à fait nouvelle dans la théologie latine : cf. NOVATIEN, *De Trin.* 23 (éd. Fausset, p. 86) : « ... ut merito filius dei per assumptionem carnis filius hominis, et filius hominis per receptionem dei verbi filius dei effici possit. Hoc altissimum atque reconditum sacramentum, ad salutem generis humani ante saecula destinatum, in domino Iesu Christo deo et homine invenitur impleri... ». Saint HILAIRE, *De Synodis* 5, 43 (ML 10, 514) : « ... secundum praescientiam et praedestinationem... id est, ut per praescientiam Patris, qui eum praedestinavit ut esset aliquando, scilicet gignendus ex virgine... ». Cf. AMBROSIASER, *In Ep. ad Rom.* I, 4 (ML 17, 50).

⁸⁸ *Exp. Inch. Ep. ad Rom.* 5 (ML 35, 2091-2092).

devait paraître singulier aux yeux de quelques-uns. Mais il répond qu'il n'y a rien contre la règle de la foi, puisqu'il s'agit ici uniquement du Christ-Homme. Si l'on nie que le Christ ait été prédestiné, on doit également nier d'emblée qu'il était homme⁸⁹. Le terme final de la prédestination du Christ est sa glorification. L'Evêque d'Hippone prend soin de noter encore une fois que celle-ci se rapporte uniquement à l'humanité du Christ. La glorification comporte la gloire céleste et l'immortalité auxquelles l'humanité du Christ parvient par la résurrection glorieuse. Ainsi entend-il saint Jean 17, 5 : « Et maintenant vous, Père, glorifiez-moi auprès de vous-même de la gloire que j'avais auprès de vous, avant que le monde existât », de la prédestination à la gloire de la nature humaine qui était en lui⁹⁰.

⁸⁹ *In Io. Ev.* tr. 105, 8 (ML 35, 1907) : « Quasi vero quisquam regulam fidei fideliter intuens, Filium Dei negaturus est praedestinatum, qui eum negare hominem non potest. Recte quippe dicitur non praedestinatus secundum id quod est Verbum Dei, Deus apud Deum... Quisquis igitur Dei Filium praedestinatum negat, hunc eundem filium hominis negat ». Cf. *De 8 Quaest. ex Vet. Test.* (MA II, 333). *En. in ps.* 64, 7 (ML 36, 778).

⁹⁰ *In Io. Ev.* tr. 105, 7 (ML 35, 1907) : « ... praedestinationem claritatis humanae quae in illo est naturae, ex mortali immortalis apud Patrem futurae ; et hoc iam praedestinando factum fuisse antequam mundus esset... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 63, 3 (ML 35, 1805). *C. Max.* II, 16, 3 (ML 42, 782).

CHAPITRE IV

Les règles d'interprétation des textes christologiques

Saint Augustin nous a heureusement laissé un point de repère pour l'interprétation de sa christologie. Il comprenait le besoin d'une telle orientation pour le peuple, car manichéens, apollinaristes, ariens et autres aimaient répandre, selon le mode de ce temps, leurs vues parmi les simples. Voici un texte capital qui nous servira de guide dans nos recherches :

« Notre-Seigneur Jésus-Christ, mes frères, pour autant que nous avons pu le constater dans les Saintes Ecritures, est considéré et nommé de trois manières, quand il est annoncé par la Loi et les Prophètes ou par les épîtres des apôtres, ou par l'information certaine des faits que nous connaissons par l'Évangile.

La première manière : en ce qu'il est Dieu et en cette divinité égale et coéternelle au Père, avant la susception de la chair.

La seconde manière est : le Christ, avec la chair assumée, la même personne qui est homme étant Dieu, et qui est Dieu étant homme, représenté et considéré selon l'un ou l'autre aspect de sa supériorité, par laquelle on ne peut le mettre au rang des autres hommes, mais qui en fait le Médiateur et Chef de l'Église.

La troisième manière : le Christ tout entier, pour ainsi dire, dans la plénitude de l'Église, c'est-à-dire la Tête et le Corps ensemble, dans la plénitude d'un homme parfait, dont nous sommes tous des membres.

Voilà ce qu'on enseigne aux croyants et ce qu'on offre à connaître à ceux qui comprennent ¹ ».

¹ S. 341, 1, 1 (ML 39, 1493) : « Dominus noster Iesus Christus, fratres, quantum animadvertere potuimus paginas sanctas, tribus modis intelligitur et nominatur, quando praedicatur, sive per Legem et Prophetas, sive per Epistolas apostolicas, sive per fidem rerum gestarum, quas in Evangelio cognoscimus. Primus modus est, secundum Deum et divinitatem illam Patri coaequalem atque coaeternam ante assumptionem carnis. Alter modus est, cum assumpta carne iam idem Deus qui homo, et idem homo qui Deus, secundum quamdam suae excellentiae proprietatem, qua non caeteris coaequatur hominibus, sed est mediator et caput Ecclesiae, esse legitur et intelligitur. Tertius modus est quodam modo totus Christus, in plenitudine Ecclesiae, id est, caput et corpus, secundum plenitudinem perfecti cuiusdam viri, in quo viro singuli membra sumus. Quod credentibus praedicatur, et prudentibus agnoscibile offertur ». Il peut se faire que ce texte ait été légèrement

Il y a donc trois manières de considérer le Christ : comme Verbe-Dieu, comme Dieu-Homme et dans l'unité du Corps Mystique. Un examen plus approfondi montrera que cette triple distinction réserve bien des surprises. Nous aurons à répondre aux questions suivantes : quels textes scripturaires Augustin applique-t-il : a) au Christ en tant que Dieu — et au Christ en tant qu'homme ; b) au Christ comme personne individuelle — et au Christ comme personne mystique.

§ 1. Le Christ selon sa nature divine ou le Christ selon sa nature humaine

Se basant sur le texte que nous venons de citer, on serait tenté de conclure que saint Augustin n'aimait point faire distinction dans la personne du Christ. Le Verbe-Incarné est Dieu et homme à la fois ; les deux se compénètrent et ne souffrent aucune division. On doit tenir compte de ce point de vue antique. Mais on ne peut pas non plus négliger cet autre facteur, à savoir que l'Évêque d'Hippone fait incessamment appel à la distinction, déjà bien en vogue, du Christ parlant comme Dieu et du Christ parlant comme homme. Cette distinction était devenue traditionnelle pendant la longue controverse arienne. Dès les premières observations concernant l'Arianisme, qui datent du début de sa prêtrise, Augustin eut recours à ce principe. Il parle d'une « règle de foi catholique », d'une « règle canonique ² ». Cette règle se formule comme suit : les textes exprimant l'égalité du Christ au Père, doivent être référés au Christ selon sa nature divine ; ceux au contraire qui semblent insinuer une infériorité du Christ vis-à-vis du Père, se rapportent au Christ selon sa nature humaine ³. Jusqu'ici la for-

remanié par Césaire d'Arles. Cf. C. LAMBOT, *Le florilège augustinien de Vérone*. — Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto. Milano, 1953, pp. 199-213.

² *De Div. Quaest.* 83, q. 69, 1 (ML 40, 74). *De Trin.* I, 7, 14. II, 1, 2 (ML 42, 829. 845). *In Io. Ev.* tr. 36, 2 (ML 35, 1663). Pour ne citer que quelques parallèles chez les latins : Saint HILAIRE, *De Trin.* IX, 6 (ML 10, 285) : « . . . Dei tum atque hominis discerne sermonem ». Saint AMBROISE, *De Fide* II, 9, 77 (ML 16, 576) : « Servemus distinctionem divinitatis et carnis. Unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est. . . ». GAUDENCE DE BRESCIA, *Tr.* 19, 20 (CSEL 68, 169) : « Tamen distinctionis huius regulam non sequuntur nequissimi Arriani. . . ».

³ *In Io. Ev.* tr. 36, 2 (ML 35, 1663) : « Quidquid ergo humiliter positum audistis de Domino Iesu Christo, susceptae carnis dispensationem cogitate. . . quidquid autem sublime et supra omnes creaturas excelsum atque divinum, et Patri aequale atque coaeternum de illo audieritis in Evangelio poni, vel legeritis, scitote vos

mule n'a rien de problématique. Mais voici des complications : le dernier principe se subdivise encore. Un texte qui « semble accuser une certaine infériorité » du Christ à l'égard du Père, peut se référer soit à l'humanité du Christ soit à la génération éternelle du Verbe ⁴. Il y a en effet une double distinction à faire entre le Père et le Christ : d'abord comme entre Dieu et un être (divino-) humain, et puis une distinction intra-trinitaire entre la personne du Père et la personne du Fils. Savoir discerner de manière précise entre ces différentes distinctions n'est pas chose aisée ; saint Augustin l'avoue d'ailleurs lui-même ⁵.

Quel est l'intérêt de ce principe pour la christologie ? Il y a peu de textes dans les Evangiles dont on ne pourrait donner aujourd'hui une interprétation, disons réaliste. Tous les passages qui « semblent insinuer une infériorité », s'interprètent sans trop de difficulté comme se rapportant au Christ-Homme. Nous sommes habitués à penser par abstraction ; à considérer la nature humaine du Christ séparément dans la pensée. Pour nous, les limites entre le divin et l'humain dans le Christ sont tracées ; l'élaboration systématique est faite. C'était tout autre chose pour l'homme du cinquième siècle. Sa pensée était beaucoup plus concrète ; son esprit était plus directement occupé par la réalité indivise. Il n'y avait pas encore de « front stable » entre le divin et l'humain du Christ. La christologie d'un saint Hilaire, d'un saint Ambroise et d'un saint Augustin en témoigne. Et la manière de voir de ce dernier est déjà plus évoluée que celle de ses devanciers. Plus qu'eux, il fait la distinction entre les natures dans le Christ. Pourtant,

hoc legere quod ad formam Dei pertinet... Quia si istam regulam tenueritis... adversus calumnias tenebrarum haereticarum... securi pugnabitis ». *Ep.* 187, 3, 8 (ML 33, 835. CSEL 57, 87) : « Cum enim sit Christus Deus et homo... idemque Filius Dei... et Filius hominis... utrumque in illo observandum est cum loquitur, vel cum de illo Scriptura loquitur, et quid secundum quid dicatur intuendum ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 99, 1 (ML 35, 1886).

⁴ *De Div. Quaest.* 83, q. 69, 2 (ML 40, 75) : « Cum ergo ea quae ad distinctionem Patris et Filii scripta sunt, partim propter personarum proprietates, partim propter susceptionem hominis, ita scripta sint... ». *S. Morin* 3, 7 (MA 601) : « ... quando dicit aliquid Filius, ubi videtur maiorem Patrem significare : aut ex persona hominis dicit, quia deus homine maior est ; aut ex persona geniti dicit, in honorem eius a quo genitus est ». *Ep.* 238, 2, 14 (CSEL 57, 543. ML 33, 1043) : « Homines autem minus intellegentes, quid propter quid dicatur... ea quippe, quae propter formam servi dicta sunt, volunt transferre ad formam dei et rursus, quae dicta sunt, ut ad se invicem personae referantur, volunt nomina esse naturae atque substantiae ». Cf. saint HILAIRE, *De Trin.* IX, 5 (ML 10, 284) : « Hinc itaque fallendi simplices atque ignorantes haereticis occasio est, ut quae ab eo secundum hominem dicta sunt, dicta esse secundum naturae divinae infirmitatem nuntiantur... ».

⁵ *De Trin.* II, 1, 2 (ML 42, 845).

il y a encore nombre de textes qui, référés au Verbe-Dieu, auraient facilement pu être rapportés au Christ-Homme. Nos esprits modernes s'en étonnent, d'autant plus que face à l'Arianisme, le contraire aurait facilité de beaucoup les choses.

L'élasticité des principes d'Augustin le met à même de donner ici telle exégèse, là telle autre d'un même texte, mais il ne faut pas trop vite l'accuser de ne s'être point soucié du sens réaliste. Parfois il connaît une autre interprétation, mais d'autres idées l'emportent sur son sens historique. Parfois aussi il soupçonne une solution plus satisfaisante, mais le loisir de méditer la question lui manque. Dans le passage le plus important, que l'on rencontre à la fin du premier livre du *De Trinitate* ⁶, il attribue à la *forma servi* du Christ les textes suivants : « Je suis descendu du ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Io.* 6, 38) ; « Mon âme est triste... Mon Père, s'il est possible que ce calice s'éloigne de moi » (*Matth.* 26, 38-39) ; « Mon enseignement n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé » (*Io.* 7, 16) ; « Quant à ce jour et à l'heure, nul ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils » (*Marc.* 13, 32) ; « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon ? » (*Matth.* 19, 17) ; « Quant à siéger à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de l'accorder » (*Matth.* 20, 23). Mais ce passage à lui seul ne donne pas une idée complète de la pensée de saint Augustin. Quand il s'abandonne à ses préférences, il semble oublier trop souvent l'humanité du Christ, son attention se portant alors vers le Verbe Eternel. Une classification des textes, qui ont un intérêt immédiat pour notre sujet, nous en convaincra.

A. Textes décrivant l'ensemble des rapports du Christ-Homme envers le Père

« Le Père est plus grand que moi » (*Io.* 14, 28). « Le chef du Christ, c'est Dieu » (*I Cor.* 11, 3). « Mon Dieu » (*Io.* 20, 17. etc.). « Mon Seigneur » (*Ps.* 108, 21). « Alors le Fils lui-même lui sera soumis » (*I Cor.* 15, 28). La prière du Christ.

Augustin déclare, dans le *De Fide et Symbolo* de l'année 393, que des textes tels que *Pater maior, Caput Christi Deus, Subiectus ei, Deus meus* sont énoncés en partie parce que le Fils de Dieu est devenu homme, en partie parce que tout ce qu'il est, il le doit au Père dont

⁶ *De Trin.* I, 11, 22-13, 31 (ML 42, 836-844).

il est engendré⁷. On peut douter qu'Augustin admette ici une double interprétation du texte *Pater maior*, l'une appliquée au Christ-Verbe, l'autre au Christ-Homme. C'est peu probable. Partout ailleurs, *Pater maior* est toujours référé à l'humanité du Christ. L'Evêque d'Hippone s'écarte ainsi quelque peu de ses devanciers, même latins, qui ont généralement référé ce texte à la génération éternelle. Le Christ pouvait dire que le Père était plus que lui, car le Christ était vraiment homme, il était sous la forme d'esclave, il était une créature, une substance muable⁸. Le Christ est même plus grand que lui-même pour autant que sa divinité dépasse son humanité⁹. L'apôtre dit ainsi à juste titre que le chef du Christ, c'est Dieu ; car cela se comprend du Père qui est le Dieu du Christ-Homme. Cela s'entend aussi du Verbe par rapport à sa propre humanité. Ce n'est qu'en hésitant que saint Augustin propose une troisième interprétation : le Père est appelé le chef du Christ, parce que celui-ci est engendré de lui en tant que Verbe¹⁰. En tant qu'homme le Christ obéit et est soumis à Dieu¹¹. Le Père est son Dieu et son Seigneur dès le sein de sa mère, c'est-à-dire selon son humanité¹². Comme homme, le Christ a confiance en Dieu. Saint Augustin admet donc l'espérance dans le Christ. L'objet de cette espérance est sa résurrection glorieuse d'entre les morts¹³.

⁷ *De Fide et Symb.* 9, 18 (CSEL 41, 22. ML 40, 191) : « ... partim propter administrationem suscepti hominis... partim propterea, quia filius patri debet, quod est... ».

⁸ *De Trin.* II, 1, 3 (ML 42, 846) : « Quaedam vero ita (= ponuntur in Scripturis), ut minorem ostendant Filium propter formam servi, id est, propter assumptam creaturam mutabilis humanaeque substantiae... ».

⁹ *De Trin.* I, 7, 14 (ML 42, 829) : « ... quis non intelligat quod in forma Dei etiam ipse seipso maior est, in forma autem servi etiam seipso minor est ? ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 78, 2 (ML 35, 1836).

¹⁰ *De Trin.* VI, 9, 10 (ML 42, 930-931).

¹¹ *De Trin.* I, 10, 20 (ML 42, 834) : « ... Filius Dei et Filius hominis ; sed et ipse in quantum sacerdos est assumpta propter nos servi forma, subiectus sit ei qui illi subiecit omnia, et cui subiecit omnia ; ut in quantum Deus est, cum illo nos subiectos habeat, in quantum sacerdos, nobiscum illi subiectus sit ». Cf. *De Trin.* I, 13, 28 (ML 42, 841). *S.* 157, 2, 2 (ML 38, 860). *In Io. Ev.* tr. 99, 1 (ML 35, 1885). *C. Max.* I, 9. II, 16, 1 (ML 42, 750. 781).

¹² *En. in ps.* 108, 23 (ML 37, 1442) : « Pater quippe adiuvat Filium, in quantum Deus hominem, propter formam servi : cui homini Deus, et cui formae servi etiam Dominus est Pater ». *En. 2 in ps.* 21, 10-11 (ML 36, 174-175). *In Io. Ev.* tr. 121, 3 (ML 35, 1957-1958). etc.

¹³ *Ep.* 140, 12, 31 (ML 33, 551-552. CSEL 44, 182) : « Neque enim spes alia intelligenda est, nisi qua futurum erat ut Deus eum exaltaret a mortuis : totum hoc quippe, secundum id quod homo factus est, dicitur ». Cf. *Ep.* 140, 16, 40 (ML 33, 555. CSEL 44, 189). *En. in ps.* 10, 12. *En. 1 in ps.* 68, 8 (ML 36, 137. 847).

Comme homme encore, le Christ prie le Père, parce qu'il y a entre eux une relation de Dieu à créature. Il prie parce qu'il est devenu faible, dira saint Augustin¹⁴. Mais il y a une certaine distance entre la faiblesse du Christ et la nôtre. La prière du Christ n'est pas inspirée par la même expérience intérieure de nécessité et de dépendance. Sans traiter explicitement de cette question, les textes permettent de relever les nuances suivantes dans la pensée de l'Évêque d'Hippone. La prière du Christ doit être prise dans un sens réaliste. Ceci ne donne aucune difficulté pour la prière de louange. Mais dans la prière de demande une distinction s'impose entre celle du Christ et la nôtre. Rien que le fait qu'Augustin ne peut s'imaginer qu'une prière du Christ ne soit pas exaucée, nous en donne déjà la preuve¹⁵. Et quel sens donner à des interprétations comme celles-ci : « Le Christ priait afin de nous apprendre à prier », « Nous prions dans le Christ¹⁶ », sinon que le Christ a prié réellement, mais qu'il n'a au fond pas prié pour lui-même. S'il a été dans la misère, c'est parce qu'il s'y est mis volontairement à cause de nous. Dans tout ce que le Christ fait, nous y sommes toujours impliqués. Tous ces textes sont donc des exemples de ce qui se rapporte uniquement au Christ en tant qu'homme.

B. Textes concernant les actes de la volonté du Christ

« Le Fils ne peut rien faire de lui-même s'il ne le voit faire au Père ; mais ce que fait celui-ci, le Fils aussi le fait pareillement » (*Io.* 5, 19). Saint Augustin cherche dans ce texte une expression de l'origine éternelle du Verbe. Il narre que de simples gens étaient bien déconcertés, en voulant l'appliquer rigoureusement au Fils en tant qu'homme. On ne peut tout de même pas dire que le Père pose des actes humains, comme le fait le Verbe-Incarné ! L'autre interprétation s'impose donc :

¹⁴ *En. 2 in ps.* 29, 1 (ML 36, 216) : « Ex quo enim homo, ex hoc et infirmus ; ex quo infirmus, ex hoc et orans... Sed quoniam paulo post dicit, 'Et Verbum caro factum est'... habes maiestatem ad quam ores, habes humanitatem quae pro te oret ». Augustin dit même que dans le Christ son humanité prie sa divinité : *En. 2 in ps.* 34, 5 (ML 36, 337). *In Io. Ev.* tr. 21, 10. 102, 4 (ML 35, 1569. 1898). *S. Morin* 3, 1 (= S. 217, 1. ML 38, 1083). *S. Mai* 126, 3 (MA 596. 357). etc.

¹⁵ *S.* 175, 3, 3 (ML 38, 946).

¹⁶ *En. in ps.* 56, 5 (ML 36, 664-665) : « Christus in passione dicit, 'Miserere mei, Deus'. Deo Deus dicit, 'Miserere mei'. Qui cum Patre miseretur tui, in te clamat, 'Miserere mei'. Etenim quod de illo clamat, 'Miserere mei', tuum est : a te hoc accepit, propter te liberandum carne indutus est. Caro ipsa clamat... Ad hoc enim oravit, ut doceret orare... ».

le Fils ne fait rien de lui-même, parce que tout ce qu'il a, son être comme son agir, il le tient du Père comme de son Principe¹⁷.

« Je ne puis rien faire de moi-même. Selon ce que j'entends, je juge... » (*Io.* 5, 30). Il interprète de préférence ce texte comme indication du *non a se esse* du Fils. Il admet pourtant qu'on peut aussi le rapporter au Christ en tant qu'homme¹⁸.

« Le Père m'a donné le commandement » (*Io.* 12, 49). Ici l'on s'attendrait avec raison à une application exclusive à la nature humaine du Christ. Néanmoins, l'Evêque d'Hippone ne voit aucun inconvénient à référer ce texte au Verbe divin¹⁹.

« Je suis descendu du ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Io.* 6, 38). A ce texte échoit le même sort qu'au précédent. Une double interprétation est possible : il exprime l'unité essentielle de la volonté divine ou se rapporte à la volonté humaine du Christ²⁰.

C. Textes qui ont trait à la connaissance du Christ

« Mon enseignement n'est pas de moi » (*Io.* 7, 16). « Selon ce que le Père m'a enseigné, ainsi je parle » (*Io.* 8, 28). « Je n'ai pas parlé de moi-même » (*Io.* 12, 49). « Comme mon Père m'a dit, ainsi je dis » (*Io.* 12, 50). « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même » (*Io.* 14, 10). « Et la parole que vous entendez n'est pas de moi » (*Io.* 14, 24). « Les paroles que vous m'avez données » (*Io.* 17, 8).

Ce n'est que très rarement que saint Augustin met l'un de ces textes en relation avec la connaissance humaine du Christ. Son interprétation habituelle est que l'enseignement du Christ n'est pas de lui, parce qu'il est engendré comme Verbe par le Père. Son être et son savoir, qui

¹⁷ *De Trin.* II, 1, 3 (ML 42, 846-847). *In Io. Ev.* tr. 19, 1-5, 20, 4, 21, 2 (ML 35, 1543-1545, 1558, 1565). S. 126, 6, 8-8, 10 (ML 38, 701-703). etc.

¹⁸ *In Io. Ev.* tr. 99, 1, 22, 14 (ML 35, 1885, 1581-1582). *C. Serm. Ar.* 9, 14 (ML 42, 693).

¹⁹ *In Io. Ev.* tr. 54, 7 (ML 35, 1783-1784) : « Ita et mandatum non quod Filius non habebat, Pater dedit ; sed, sicut dixi, in Sapiencia Patris, quod est Verbum Patris, omnia mandata sunt Patris. Dicitur autem mandatum datum, quia non est a seipso... ». Cf. S. 140, 3-6 (ML 38, 774-775). *C. Max.* II, 14, 9 (ML 42, 776).

²⁰ *In Io. Ev.* tr. 22, 15 (ML 35, 1582) : « Ideo tamen dicit Filius, 'Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me', quia Christus non est de se, sed de Patre suo est ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 19, 19 (ML 35, 1555). *C. Max.* II, 20, 3 (ML 42, 789).

sont du reste identiques, il les tient du Père²¹. Cette dernière interprétation est de loin la plus fréquente. Est-ce parce que son attention se portait plus sur le Verbe Eternel que sur le Christ-Homme ? S'en tenant à un jugement superficiel, on serait porté à croire que le Logos fait ombrage à la nature humaine du Christ. Il n'en est cependant rien. La véritable raison se trouve ailleurs. Le tableau, esquissé ci-dessus, montre que la nature humaine est le moins prise en considération, lorsqu'il s'agit d'actes plus spirituels et humains, à savoir la volonté et la connaissance humaines du Christ. Et il la néglige encore plus pour la connaissance que pour la volonté. Quelle en est la raison ? En partie, on peut chercher l'explication dans la théorie d'une « pénétration » du divin dans l'humain. Mais cette réponse n'est pas satisfaisante à tout point de vue, Augustin étant trop enclin à faire distinction. Nous estimons que l'élaboration spéculative de cette partie, comparée au reste de la psychologie du Christ, s'est avérée extrêmement plus laborieuse, et que de ce fait elle est restée longtemps, et reste encore, l'un des points les plus obscurs de la christologie. Les textes de saint Hilaire, Marius Victorin, Ambrosiaster, et déjà à un moindre degré ceux de saint Ambroise et saint Augustin lui-même, nous le montrent bien. Par exemple, l'attitude de l'Evêque d'Hippone vis-à-vis du pouvoir du Christ-Homme contraste nettement avec celle qu'il prit vis-à-vis de la volonté et de la connaissance humaines du Christ. Il rapporte les textes sur le pouvoir du Christ presque exclusivement au Christ-Homme. Son attitude est ici de toute fermeté :

« ... le Père a-t-il jamais possédé quelque chose sans que le Fils ne l'ait possédé ? Non sans doute. Cependant Dieu le Fils a possédé quelque chose qu'il n'avait pas encore comme Fils-Homme, parce qu'il ne s'était pas encore fait homme d'une mère... En disant donc : 'Vous me les avez donnés', il montre qu'il a reçu comme homme le pouvoir de les avoir...²² ».

C'est la nature divine du Christ qui communique son pouvoir à la

²¹ Voir par exemple cette explication typique du texte « Sicut docuit me Pater » : *In Io. Ev.* tr. 40, 5 (ML 35, 1689) : « ... sed hoc est eum docuisse, quod est scientem genuisse ». Il admet la double interprétation du texte « Non est doctrina mea » : *De Trin.* II, 2, 4 (ML 42, 847).

²² *In Io. Ev.* tr. 106, 5 (ML 35, 1910-1911) : « ... habuit aliquando Pater aliquid sine Filio ? Absit. Verumtamen habuit aliquid aliquando Deus Filius, quod nondum habuit idem ipse homo Filius ; quia nondum erat homo factus ex matre... Quod itaque ait, 'Et mihi eos dedisti', hominem se accepisse hanc potestatem ut eos haberet, ostendit... ». Ce n'est que par exception qu'il l'interprète comme se rapportant à la génération éternelle : *In Io. Ev.* tr. 21, 10 (ML 35, 1569).

nature humaine, qui est en lui²³. Il préfère aussi dire que le pouvoir de donner sa vie revient au Christ en tant qu'homme²⁴. Mais dès qu'il s'agit de la volonté et de la connaissance humaines du Christ, il est plus prudent et semble parfois se dérober ; car — comme il le déclare expressément au sujet du passage « Les paroles que vous m'avez données » (*Io.* 17, 8) — les difficultés ne sont pas moins grandes lorsqu'on réfère les textes sur la connaissance du Christ au Christ-Homme que lorsqu'on les rapporte au Christ-Verbe²⁵. Cette réserve se rencontre encore à la fin de sa vie. Dans le débat contre Maximin, il est obligé d'aborder la question du progrès en sagesse du Christ, mais il évite la question en disant que leur discussion ne porte pas sur la nature humaine du Christ²⁶.

§ 2. Le Christ seul ou le Christ et l'Église

A. Exposé du principe

Ce second principe de l'exégèse christologique de saint Augustin reflète toute la physionomie de sa christologie et renferme en même temps toute la difficulté. Que contient-il ? Qu'après avoir constaté que le Christ parle en tant qu'homme, il faut de nouveau distinguer :

²³ *C. Serm. Ar.* 9, 11 (ML 42, 691) : « Potestatem dedit ei iudicium facere'... Quod non ita dicitur, tanquam eam sibi et ipse non dederit, id est, naturae in se humanae non dederit potestatem illa quae in eo natura divina est : absit hoc credere ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 19, 15. 105, 2 (ML 35, 1552-1553. 1904). *En. in ps.* 56, 5. 74, 5 (ML 36, 665. 949-950). Pourtant dans *De V. Rel.* 31, 58 (ML 34, 148) on trouve l'application à la génération éternelle. Cf. THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Ev. Ioh.* V, 30 (éd.-version Vosté, p. 85) : « Et quis est a quo accepit potestatem et virtutem iudicandi ? Manifeste Deus Verbum, qui unione sua cum eo, largitus est ei virtutem et potestatem iudicandi... ».

²⁴ *C. Max.* II, 14, 9 (ML 42, 776) : « Quocirca si ea quae aperta sunt velitis attendere, ut homo acceperat hanc potestatem. Sed propter contentiosos ego ad utrumque concludam... ».

²⁵ *In Io. Ev.* tr. 106, 7 (ML 35, 1912) : « Facilior sane quaestio videtur, si secundum id quod Filius est hominis, accepisse a Patre illa verba credatur. Quanquam natus ex virgine quando et quomodo ea didicerit, quis enarrabit ; quando etiam ipsam quae de virgine facta est, generationem eius quis enarrabit ? Si vero secundum id quod est de Patre genitus Patrique coaeternus, accepisse a Patre ista verba cogitatur, nihil ibi temporis cogitetur quasi prius fuerit qui ea non habuerit, atque ut haberet quae non habebat acceperit ; quoniam quidquid Deus Pater Deo Filio dedit, gignendo dedit ». Plus tard pourtant il dira le contraire : *En. 22 in ps.* 118, 3 (ML 37, 1564).

²⁶ *C. Max.* II, 23, 7 (ML 42, 802).

parle-t-il en son propre nom ou en celui de son Corps Mystique ? A l'origine de ce principe se trouve l'idée du Christ Mystique. Le Christ et son Eglise constituent un seul homme, une personne unique. Le concept d'unité si prononcée entre le Christ et l'Eglise ne peut manquer d'avoir de graves conséquences en christologie. Ainsi, les mots du Christ peuvent être prononcés au nom de sa propre humanité ou au nom de son Corps Mystique ²⁷. Parce que saint Augustin voit toute l'Ecriture Sainte orientée vers le Christ, force lui est d'user très fréquemment de ce principe. Il lui était impossible en effet d'attribuer tous les textes, surtout ceux de l'Ancien Testament, au Christ-Tête ; il les applique donc au Christ-Corps, c'est-à-dire à l'Eglise. On a déjà parlé à ce sujet d'une véritable communication des idiomes entre le Christ et l'Eglise chez saint Augustin ²⁸. Ce principe n'est pas son invention. Il déclare expressément dans le *De Doctrina Christiana* que ce principe était déjà élaboré en règle exégétique par Tychonius, qui n'était ici que l'interprète d'une tradition déjà bien établie. L'Evêque d'Hippone avait donc eu l'occasion de faire connaissance avec l'idée du Christ Mystique avant même de connaître Tychonius. Voici comment il formule la première règle de cet écrivain donatiste :

« La première règle traite du Seigneur et de son Corps ; par cette règle nous savons qu'on veut nous apprendre que la Tête et le Corps, c'est-à-dire le Christ et l'Eglise, ne forment qu'une seule et même personne. . . Nous ne devons donc jamais être déconcertés si, en parlant, l'on passe de la Tête au Corps, ou du Corps à la Tête, sans qu'on cesse de parler pour cela d'une seule et même personne. C'est en effet une personne unique qui parle. . . et cependant nous devons essayer de comprendre ce qui. . . appartient à la Tête et ce qui revient au Corps, c'est-à-dire au Christ ou à l'Eglise ²⁹ ».

Le Christ parle donc comme un être unique, sans faire lui-même de

²⁷ *En. in ps. 37, 6* (ML 36, 399-400) : « Cum enim Christus loquitur, aliquando ex persona solius capitis loquitur, quod est ipse Salvator, natus ex Maria virgine ; aliquando ex persona corporis sui, quod est sancta Ecclesia. . . ». *En. in ps. 138, 2* (ML 37, 1785). etc.

²⁸ F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*. München, 1933, p. 159.

²⁹ *De Doctr. Chr. III, 31, 44* (ML 34, 82) : « Prima de Domino et eius corpore est ; in qua scientes aliquando capitis et corporis, id est, Christi et Ecclesiae unam personam nobis intimari. . . , non haesitemus quando a capite ad corpus, vel a corpore transitur ad caput, et tamen non receditur ab una eademque persona. *Una enim persona loquitur. . . et tamen quid. . . capiti, quid corpori, id est, quid Christo, quid Ecclesiae* conveniat, utique intelligendum est ». *En. in ps. 138, 2* (ML 37, 1785) : « Loquitur ergo Dominus noster Iesus Christus in Prophetis aliquando ex voce sua, aliquando ex voce nostra, quia unum se facit nobiscum. . . ».

distinction. Il ne doit même pas le faire, car dans ce cas il ne serait plus vrai que le Christ-Tête et le Christ-Corps sont deux dans une chair. Ce serait aller contre le réalisme du Corps Mystique ; si le Christ distinguait, il se séparerait de nous ³⁰. Pourtant, cela ne nous dispense nullement de discerner ce qui convient au Christ-Tête et ce qui convient au Christ-Eglise. Le Christ parle en tant qu'Être unique, mais en l'écoutant c'est à nous de distinguer, s'il parle comme Tête ou comme Corps ³¹. On comprendrait mal saint Augustin si l'on croyait qu'il confond le Christ historique et le Christ mystique. Jamais le Christ ne nous unit si étroitement avec lui qu'il n'y ait entre lui et nous aucune distinction ³².

Y a-t-il un critère pour constater que le Christ parle en son propre nom ou en celui de son Eglise ? Bien sûr. Cette norme n'est autre que la dignité du Christ. Elle se formule comme suit : si quelque chose ne convient pas au Christ-Tête, il faut l'attribuer au Christ-Corps. Ainsi tout ce qui a quelque rapport au péché, doit être attribué au Christ-Corps : tous les gémissements pleins de repentir du psalmiste, toutes les prières qui accusent une certaine faiblesse morale ³³. Dans cette règle, Augustin fait encore observer que l'excellence de la nature humaine du Christ découle directement de l'union hypostatique. On ne peut jamais prendre l'humanité du Christ comme une personne en soi ; Dieu et l'humanité ensemble sont une personne, non pas l'humanité à elle-seule ³⁴. De cette dignité, il s'ensuit que le Christ peut parler en son

³⁰ *En. in ps.* 138, 21 (ML 37, 1797) : « Sed multa dicta sunt ex persona corporis ; audi et ex persona capitis : et non quasi distinguit, ut inducat ipsas personas, modo caput, modo corpus. Si enim distinguit, quasi dividit ; non erunt duo in carne una. Si autem duo sunt in carne una ; noli mirari si duo sunt in voce una ».

³¹ *En. in ps.* 37, 6 (ML 36, 400) : « Sic audiamus tanquam unum : sed tamen caput tanquam caput, et corpus tanquam corpus. Non dividuntur personae, sed distinguitur dignitas... ». Cf. *De Doctr. Chr.* III, 31, 44 (ML 34, 82).

³² *In Io. Ev. tr.* 21, 3 (ML 35, 1565-1566) : « ... nunquam enim Christus ita nos coniunxit, ut nullam distinctionem faceret inter nos et se... Sic iungit ut distinguat, sic distinguit ut non seiungat ». *S.* 144, 4, 5 (ML 38, 790) : « Aliter est enim unum cum Patre, et aliter unum nobiscum ». Cf. *En. 1 in ps.* 101, 2 (ML 37, 1295).

³³ *En. 1 in ps.* 58, 2 (ML 36, 693) : « Aliquando enim invenis verba quae non congruant capiti, et nisi ea coaptaveris corpori, nutabit intellectus tuus : rursus invenis verba quae non apta sunt corpori, et Christus tamen loquitur. Ibi non timendum est ne erret quisque ; cito enim pergit ut capiti aptet quod videt corpori non convenire ». Cf. *S.* 341, 1, 1 (ML 39, 1493). *S. Mai* 98, 2 (MA 348). *En. in ps.* 7, 20. 37, 6 (ML 36, 109. 399). En ce dernier passage, il dit qu'on est bien contraint d'accepter le texte du Christ-total !

³⁴ *En. 2 in ps.* 88, 3 (ML 37, 1132) : « Sic enim pro magno dicit quod ab illo non

propre nom sans que nous soyons inclus dans ses paroles. Il y a des mots qui appartiennent à la Tête seule, parce qu'il y a un aspect dans le Christ, qui lui est propre et qui nous dépasse. Au contraire, nous ne pouvons jamais parler sans le Christ, parce qu'il a daigné se faire un avec nous et prendre sur lui nos infirmités. S'il est donc question d'infirmité, il s'agit de notre infirmité assumée par le Christ ³⁵.

La raison pour laquelle nous ne pouvons pas parler sans lui se trouve-t-elle uniquement dans l'Incarnation ? Est-elle exclusivement fondée sur l'identité de nature ; est-elle uniquement d'ordre physique ? Non, il faut de nouveau distinguer. Certes, l'Incarnation vient en premier lieu, Incarnation par laquelle le Christ s'est fait participant à notre faible nature humaine, et qui est le premier appauvrissement du Christ ³⁶. L'Incarnation constitue le premier mode de notre inclusion dans le Christ et cette inclusion est plutôt physique, car elle a pour base l'unité de la nature humaine du Christ avec la nôtre. Mais voilà que le Christ a voulu ajouter une seconde pauvreté à son premier abaissement. Par l'Incarnation, il porte déjà notre chair fragile et mortelle, mais il s'est humilié encore plus en transfigurant en lui-même notre faible corps afin d'être notre Tête ³⁷. Cette seconde pauvreté s'étend à ce qui a trait au péché en nous. Quand nous demandons à Dieu pardon pour nos péchés et nos faiblesses, quand nous nous efforçons de surmonter nos manquements à l'idéal de sainteté, on peut l'attribuer au Christ. Non pas à la personne propre du Christ, mais au Christ Mystique, à nous en lui ³⁸. Cette unité est d'ordre mystique. Nous ne pouvons donc

dispergat misericordiam suam, quasi non agnoscimus unigenitum Filium qui est in sinu Patris : non enim pro persona sua ibi computatur homo, sed una persona est Deus et homo ».

³⁵ *En. in ps. 140, 3* (ML 37, 1817) : « Et capitis est proprium loqui etiam in persona membrorum... Aliquando enim dicturus est verba in quibus nullus nostrum inveniat personam suam, sed ad solum caput pertinent ; non se tamen separat ex verbis nostris et ad sua propria tollit, vel a suis propriis non ad nostra redit ». *En. in ps. 142, 3* (ML 37, 1846) : « Habet aliquid ille quod dicat sine nobis ; nos sine illo nihil possumus dicere ».

³⁶ *En. 1 in ps. 68, 4* (ML 36, 844).

³⁷ *En. 1 in ps. 101, 2* (ML 37, 1295) : « Adhuc timeo dicere : Ipse est ; et tamen volo. Sunt hic enim quae me cogant velle, et rursus quaedam quae me cogant timere. *Ipse est, et non est ipse. Iam in forma servi est, iam mortalem fragilemque carnem portat, iam moriturus advenit, et tamen nondum intelligitur in hac egestate... Addat ergo paupertatem paupertati, et transfiguret in se corpus humilitatis nostrae : sit caput nostrum, simus membra eius, sint duo in carne una* ».

³⁸ *De Civ. Dei XVII, 9* (ML 41, 542-543. CSEL 40, 2, 237) : « Non enim Christi ipsius, quod est caput Ecclesiae, possent inveniri ulla peccata... sed in eius cor-

jamais nous passer du Christ, car il a voulu s'unir à nous d'une manière totale, tant physique que mystique. Non seulement il s'est revêtu de nous dans l'Incarnation, mais il a aussi daigné nous transformer en lui et parler notre langage. Ceci constitue l'aspect le plus merveilleux de l'échange divino-humain³⁹. Ainsi la seconde règle de l'exégèse christologique impose une triple distinction. Le Christ peut être considéré :

a) comme personne individuelle ; à laquelle seule revient l'impeccabilité.

b) comme personne individuelle et mystique à la fois ; à qui reviennent nos affections humaines.

c) comme personne mystique seulement ; celle qui porte nos péchés.

B. Le problème réalisme-irréalisme et ses critères

De là s'ensuit tout le problème de « réalisme ou irréalisme » dans la christologie de l'Evêque d'Hippone (et au-delà : dans sa doctrine eucharistique !). Il ne distingue pas toujours entre la personne historique et la personne mystique du Christ, entre le Christ individuel et le Christ total. Ce qui fait naturellement surgir un grand problème pour nos esprits modernes ; dès que saint Augustin fait appel au Christ-total, nous sommes portés à penser à quelque chose d'irréel. Mais posant le problème ainsi, gardons-nous de faire erreur. Pourquoi l'idée du Christ Mystique exclurait-elle tout réalisme ? Chez Augustin, du moins, les deux peuvent très bien aller ensemble. Eclairons ceci à l'aide des exemples donnés ci-dessus. Pour les cas *a* et *c* aucune difficulté. Mais les choses se compliquent lorsqu'il s'agit des faiblesses humaines chez le Christ historique. Prenons pour exemple la tristesse du Christ au Jardin des Oliviers. L'Evêque d'Hippone affirme à la fois que cette tristesse était réelle et que c'était nous qui étions tristes dans le Christ. Il considère donc le Christ comme personne historique et mystique à la fois. Donc irréalisme (refus d'attribuer directement quelque chose au Christ individuel), et réalisme (affirmation d'une véritable tristesse dans le Christ), l'un à côté de l'autre. Cependant nous n'aimons pas

pore ac membris, quod populus eius est. . . ut intelligamus de ipso dici quodammodo, quod de eius corpore dicitur ». Cf. *En. 2, s. 1, in ps. 30, 4* (ML 36, 232).

³⁹ *En. 2, s. 1, in ps. 30, 3* (ML 36, 230-231) : « Verumtamen quia dignatus est *assumere formam servi, et in ea nos vestire se* ; qui non est *dedignatus assumere nos in se, non est dedignatus transfigurare nos in se, et loqui verbis nostris, ut et nos loqueremur verbis ipsius. Haec enim mira commutatio facta est, et divina sunt peracta commercia. . .* ».

à parler d'irréalisme chez le Docteur africain, car même dans son idée de « mystique », il garde un aspect réaliste. En effet, dès qu'il s'agit d'une faiblesse dans le Christ historique, il est légitime de faire la transposition sur le plan mystique. S'il y a des faiblesses en lui, c'est par l'Incarnation qu'elles y sont ⁴⁰. Or, l'humiliation du Verbe-Incarné comporte aussi bien l'aspect d'une participation physique que celui d'une participation mystique à l'humanité. La participation physique : par exemple, le sentiment de tristesse humaine dans la personne individuelle du Christ. La participation mystique : par exemple, la tristesse assumée par le Christ en tant que Représentant et Sauveur de la nature humaine entière. C'est là certainement une pensée antique. Mais il est très difficile pour l'esprit moderne de l'assimiler. Peut-être est-il même impossible de justifier cette vue de façon tout à fait rationnelle, parce que l'on a sans doute plutôt affaire à l'expression d'une vérité intuitive qu'à celle d'une pensée raisonnée. Pourtant la question est loin d'être sans intérêt. Cette vue a continué d'exercer une grande influence durant de longs siècles encore. C'est ici qu'il faut chercher, croyons-nous, l'une des causes qui enrayaient dans un certain sens le développement de la christologie occidentale. Ici se trouve aussi la raison pour laquelle, une fois ce mysticisme délaissé, l'on a oublié des aspects christologiques qui ne sont pas sans valeur. L'accent sur la nature humaine individuelle du Christ par exemple, a trop mis dans l'ombre l'idée de l'unité physique et mystique du Christ avec nous.

Essayons maintenant d'établir quelques critères généraux pour éclairer tant soit peu le problème réalisme-irréalisme chez Augustin.

a) La dignité du Christ.

En théorie, le principe du Christ-total peut toujours être appliqué, dès que la participation entre le Christ et l'humanité entre en question. Mais les textes nous apprennent que saint Augustin l'emploie surtout, quand quelque chose ne lui semble pas conforme à l'excellence du Christ. Dans ce cas, il y a quelque chose à exclure de la propre per-

⁴⁰ *Ann. in Iob* 37 (ML 34, 868. CSEL 28, 3, 594) : « ... non fortitudinis eius, sed infirmitatis nostrae ex participatione mortalitatis vox illa fuit primi adventus eius... ». Quant à la terminologie, il est assez difficile de trouver les termes aptes à exprimer l'unité entre le Christ et l'humanité, telle qu'on la trouve chez Augustin. Les termes « métaphorique, symbolique » ne rendent pas justice à sa pensée, car ils n'expriment pas la réalité du Corps Mystique. « Nos faiblesses sont dans le Christ *par appropriation* » est l'expression choisie par G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 13 (1924), p. 319. Nous préférons « de manière mystique », ou mieux, les termes employés par saint Augustin lui-même, « par participation ».

sonne du Christ, en d'autres mots, il y a quelque chose d'irréel. Mais il est en même temps évident que cet irréalisme connaît bien des degrés ! Tout dépend de la raison pour laquelle saint Augustin veut exclure ceci ou cela du Christ. Il serait donc faux d'ériger en axiome la sentence suivante : l'application au Christ-total est identique à « sens symbolique ». L'utilisation de ce principe ne tranche pas de façon générale et absolue la question réalisme – irréalisme. Le fait qu'Augustin l'emploie aussi là où il hésite et se refuse à résoudre une difficulté, montre que ce principe est toujours valable pour lui, qu'un texte se rapporte au Christ dans un sens réaliste ou qu'il s'y rapporte au sens mystique ⁴¹.

b) L'attitude de saint Augustin envers la Sainte Ecriture.

Ce qui frappe en lisant l'Evêque d'Hippone, c'est la différence de son attitude envers l'Ancien Testament et envers le Nouveau Testament. La Sainte Ecriture toute entière annonce le Christ ⁴². L'Ancien Testament est ainsi tout à fait orienté vers le Nouveau. On pourrait presque dire que pour Augustin le premier est symbolique de par nature. Son attitude envers le Nouveau Testament est essentiellement autre. Laissons hors considération combien elle est encore éloignée du réalisme moderne ; il est un fait qu'il insiste beaucoup sur le caractère historique des Evangiles, surtout pour les actes du Christ ⁴³. Il était contraint d'ailleurs d'y mettre tout l'accent à cause des hérétiques à tendance docétiste. On peut donc s'attendre à ce qu'Augustin soit plutôt enclin à accepter le sens réaliste qu'à le rejeter.

c) Le terme *transfigurare*.

Pour décrire l'union par laquelle l'humanité toute entière est dans le Christ individuel, saint Augustin emploie régulièrement le terme *transfigurare*. *Praefigurare*, *figurare*, *transfere personam*, *transformare*,

⁴¹ Après avoir donné son explication du *Psaume 7* (*En. in ps. 7*, 20. ML 36, 109), il ajoute : « Potest iste psalmus etiam in persona Dominici hominis intelligi ; si modo ea quae ibi humiliter dicta sunt, ad nostram infirmitatem referantur, quam ille gestabat ». Cf. *De Div. Quaest. 83*, q. 69, 10 (ML 40, 79) : « Tamen recte quaeritur utrum secundum ipsum tantum dictum sit, quod est caput Ecclesiae ; an secundum universum Christum, annumerato corpore et membris eius ». *Ann. in Iob 29* (ML 34, 855. CSEL 28, 3, 569) : « Haec ex persona dici videntur Ecclesiae simul cum capite Christo... ». *En. 2 in ps. 29*, 5 (ML 36, 219) : « Fortasse non est ista vox Domini nostri Iesu Christi, sed ipsius hominis, sed universae Ecclesiae populi christiani : quia omnis homo in Christo unus homo est... ». Cf. *De Div. Quaest. 83*, q. 75, 2 (ML 40, 87).

⁴² *C. Faust. XII*, 27 (ML 42, 269. CSEL 25, 356). *De Cat. Rud. 4*, 8 (ML 40, 315).

⁴³ *De Div. Quaest. 83*, q. 80, 3 (ML 40, 95). *De Mend. 13*, 21, 21, 42 (ML 40, 503. 516. CSEL 41, 440. 463). *Quaest. in Hept. II*, 164. III, 93 (ML 34, 652. 716. CSEL 28, 3, 196. 312).

praesignare sont, à de petites nuances près, des synonymes, qu'il emploie beaucoup plus rarement. Les significations de *transfigurare* vont d'un sens nettement réaliste à un sens symbolique. Disons tout de suite qu'Augustin en connaît l'usage réaliste, bien qu'il évite ce terme pour exprimer la transsubstantiation des éléments eucharistiques. Le sens réaliste (« changer ») est très net là où il déclare que le Christ nous a « transformés » en des hommes nouveaux ; que la divinité du Christ n'est pas « transfigurée » en l'humanité⁴⁴. En matière christologique, la valeur du terme ne peut être mesurée qu'au contexte. Or, ce mot appliqué à l'union du Christ avec nous, exprime aussi bien l'unité physique que mystique. Ceci se manifeste clairement dans les textes où la chair individuelle du Christ est indiquée comme base de cette *transfiguratio*. Le Christ nous a préfigurés dans la même chair mortelle, dans laquelle il allait mourir⁴⁵. Voici le plus beau texte à ce sujet :

« Le Christ prononce ces mots au nom de son Corps, c'est-à-dire l'Eglise. Il les prononce du chef de l'infirmité de la chair de péché, chair qu'il a transfigurée en cette autre chair, qu'il a reçue de la Vierge, ressemblance de la chair de péché⁴⁶ ».

On voit bien que le fond de cette « transfiguration » est le fait que son humanité représente la nôtre, même avec ses faiblesses. Le réalisme

⁴⁴ *Ep.* 140, 12, 30 (ML 33, 551. CSEL 44, 181). *De Div. Quaest.* 83, q. 73, 2 (ML 40, 85). Cf. *De Haeres.* 46 (ML 42, 36). *S.* 197, 4 (ML 38, 1023). Cf. A. WILMART, *Transfigurare*. — Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes 1 (1911), pp. 282-292. K. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*. Paderborn, 1908, pp. 56-57, soulignait déjà l'aspect réaliste de ce terme. De même : E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*. Paris-Bruxelles, 1951 (3^e éd.), t. II, p. 103, n. 4 : « L'expression signifie : se mettre à la place de, se comporter comme si l'on était un autre... L'expression, appliquée au Christ, signifie d'ordinaire davantage : une communion réelle ».

⁴⁵ *S.* 202, 2, 2 (ML 38, 1034) : « Mortalem quippe carnem, in qua nos praefiguraret, gerebat, in qua erat etiam pro nobis opportuno tempore moriturus ». Dans le contexte saint Augustin examine comment les faits historiques du Christ nous servent d'exemple. *En. in ps.* 60, 3 (ML 36, 724) : « Quoniam nos ipsos, quod est corpus suum, voluit praefigurare et in illo corpore suo, in quo iam et mortuus est, et resurrexit... ». Dans le contexte il s'agit de la tentation du Christ. Cf. *En. 1 in ps.* 70, 11 (ML 36, 882), où Augustin déclare du Christ souffrant sur la croix comme un homme faible : « ex persona eius secundum infirmitatem, non secundum potestatem ; secundum id quod nos in se transfiguraverat ». *C. Max.* II, 20, 2 (ML 42, 789) : « ... infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum ». *Adv. Iud.* 5, 6 (ML 42, 54), où « transfigurare » est mis en rapport avec « nostra delicta portare ». Voir également les textes : « duo in carne una — duo in voce una », p. 112.

⁴⁶ *Ep.* 140, 6, 18 (ML 33, 545. CSEL 44, 168) : « Haec ex persona sui corporis Christus dicit, quod est Ecclesia. Haec ex persona dicit infirmitatis carnis peccati, quam transfiguravit in eam quam sumpsit ex virgine, similitudinem carnis peccati ».

de ce terme se mesure donc au réalisme de ce que le Christ a porté dans sa chair nos souffrances physiologiques, nos angoisses psychiques et nos péchés, événements nullement symboliques pour saint Augustin.

d) Les expressions *Christus loquitur ex persona susceptae carnis* ou *secundum formam servi*.

Ex persona a encore la signification primitive : « de la part de », « du chef de ». Ces expressions sont-elles au moins un indice certain qu'il s'agit du Christ-individuel ? Pas davantage. Puisque la nature humaine du Christ est la raison pour laquelle il est notre Tête, nous sommes tous inclus dans sa chair individuelle. Le Christ n'est jamais seul pour ainsi dire. Par conséquent, ces expressions se rapportent aussi bien à son humanité individuelle (c'en est le cas le plus souvent), qu'à l'humanité toute entière :

« Ils sont une seule chair, parce que le Christ a pris notre chair mortelle... Tout ce que le Seigneur dit au nom de la chair qu'il a prise, appartient donc et à la Tête qui est déjà montée au ciel, et aux membres qui peinent encore dans leur exil sur la terre...⁴⁷ ».

De ce fait *ex persona corporis* (= *Ecclesiae*) équivaut à *ex persona carnis*. Augustin pourra déclarer au début d'un passage que le Christ parle *ex persona carnis*, et lui donner ensuite une interprétation symbolique ou mystique. C'est le cas par exemple au sujet de l'abandon du Christ en croix⁴⁸. On ne doit pas s'étonner que même la formule *loquitur ut homo* se rapporte parfois au Corps Mystique⁴⁹, et que réalisme et irréalisme, entendus au sens moderne, vont de pair chez le Docteur africain.

⁴⁷ *En. in ps.* 138, 2 (ML 37, 1785) : « Una caro, quia de nostra mortalitate carnem suscepit... Quidquid igitur Dominus loquitur ex persona susceptae carnis, et ad illud caput pertinet quod iam ascendit in coelum, et ad ista membra quae adhuc in terrena peregrinatione laborant... ». « Ex persona » correspond exactement à l'expression grecque très courante « ἐκ προσώπου ».

⁴⁸ *En. 1 in ps.* 58, 2 (ML 36, 693) : « ... ex quo Adam Christus cum carnem accepisset, hoc (= 'Deus meus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti ?') ex persona ipsius carnis ait... ». *En. 2 in ps.* 68, 11 (ML 36, 861) : « Nimirum persona locutus est eius unde corpus acceperat, unde carnem assumpserat, id est generis humani, ipsius Adae... ».

⁴⁹ *In Io. Ev. tr.* 21, 7 (ML 35, 1568) : « ... qui paulo ante loquebatur ut Deus, coepit loqui ut homo... Si ergo novimus hunc, qui nobis loquitur, et Deum et hominem, intelligamus verba Dei et hominis : aliquando enim talia nobis dicit quae pertineant ad maiestatem, aliquando quae pertineant ad humilitatem... Quare non dixit, 'Demonstrabit vobis Pater' ; sed, 'Demonstrabit Filio' ? Quia et nos membra sumus Filii ; et nos membra tanquam quod discimus, ipse discit quodammodo in membris suis ». Cf. *Ep.* 140, 6, 18. 16, 40 (ML 33, 545. 555. CSEL 44, 168. 189). *S.* 344, 3 (ML 39, 1513). *S. Liver.* 8, 7 (MA 395) *.En. 2 in ps.* 90, 1 (ML 37, 1160).

CHAPITRE V

La vie affective du Christ

§ 1. Notes préliminaires sur la doctrine des affections chez saint Augustin

Une orientation rapide de l'ensemble de notre sujet nous semble indispensable. Il va de soi que nous ne prendrons en considération que les points qui touchent notre étude. En tout premier lieu, l'évolution indéniable de saint Augustin en ce domaine demande notre attention. On peut sans trop de peine réunir bon nombre de textes tirés de ses premiers écrits, qui dénotent nettement un caractère stoïcien et où l'*apatheia* de l'âme apparaît comme son grand idéal. L'esprit doit être immobile, impassible¹. Le sage est l'homme fort, qui ne se laisse pas ébranler par les contrecoups de cette vie². Ce serait une condescendance aux sens ! Le sage ne craint pas ; il n'éprouve pas de

¹ *De Ord.* II, 6, 18 (ML 32, 1002. CSEL 63, 158) : « ... quo pacto fiat ut eius corpore huc atque illuc vagante, mens immobilis maneat ». Cf. *Ib.* II, 8, 25 (ML 32, 1006-1007. CSEL 63, 164-165). *De Mus.* VI, 16, 55 (ML 32, 1194) : « Haec ergo contemplatio, sanctificatio, impassibilitas, ordinatio eius, aut illae sunt quatuor virtutes perfectae... ». *De Div. Quaest.* 83, q. 34 (ML 40, 23) : « ... neque non amandum est non metuere, quoniam beati esse volumus ». Cf. *De Gen. c. Man.* I, 20, 31 (ML 34, 188). Voir aussi : P. J. COUVÉE, *Vita Beata en Vita Aeterna, een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip « vita beata » naast en tegenover « vita aeterna » bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed der Romeinse Stoa*. Baarn, 1947, pp. 225-226. 246. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*. Freiburg i. Br., 1929 (2^e éd.), t. I, pp. 161-163. 215-218. S. CUESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de san Agustín*. Madrid, 1947, pp. 255-260 (La encarnación del Verbo de Dios y la vida pasional). Ce dernier auteur, contrairement à ce que l'on attendrait, passe notre problème sous silence.

² *De B. Vita* 4, 25 (ML 32, 971. CSEL 63, 107-108) : « Omnis namque sapiens fortis est ; nullus autem fortis aliquid metuit. Non igitur metuit sapiens aut mortem corporis, aut dolores, quibus pellendis vel vitandis vel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia ». *De Mor. Eccl.* C. 27, 53 (ML 32, 1333) : « ... sapientes usque adeo sint, ut iam nullo animi dolore turbentur ». — *Retr.* I, 7, 4 (ML 32, 593) I, 6, 5 (CSEL 36, 31).

peur devant la mort, ni devant les souffrances, ni devant quelque adversité que ce soit ³. Et Augustin se plaint de ne pas encore avoir atteint ce stade ⁴. Il appelle l'étonnement un vice ⁵. Le jeune Augustin n'était pourtant pas un stoïcien à la lettre. Aussi le néoplatonicien fuit-il les passions, parce qu'elles lient l'homme au monde sensible. Que ce soit sous l'influence du Stoïcisme, ou sous celle du Platonisme, ou des deux ensemble, on lui découvre en tout cas une éthique qui ne laisse pas de place aux affections.

Petit à petit, il s'est rendu compte de l'impossibilité et de l'erreur de cet idéal. On peut dater sa rupture avec cette doctrine aux environs de 391. C'est alors que commence une lente christianisation de sa doctrine concernant la vie affective. Les textes font supposer que le changement s'est opéré surtout entre 391-396. Mais il est sans intérêt pour nous de suivre l'évolution d'année en année, car peu de textes christologiques peuvent en avoir été influencés. Nous nous tournons directement vers l'exposé le plus caractéristique, que l'on trouve dans le *De Civitate Dei*. Là, il se demande ce que nous apprend l'Écriture Sainte par rapport aux affections. Il a repensé à fond et en chrétien la doctrine philosophique contemporaine et il rejette explicitement la doctrine stoïcienne. C'est un des plus beaux résultats du Docteur africain. Les tribulations de l'âme, comme la crainte et la douleur, sont des suites du péché originel. C'est une stupidité orgueilleuse des stoïciens de voir la béatitude dans l'extinction totale des affections de l'âme, si c'est nécessaire même par le suicide ⁶. Au lieu de considérer les affections d'une manière négative, l'Évêque d'Hippone veut qu'on reconnaisse leur raison d'être. Se passer d'elles comme inexistantes est une pure folie. Ce n'est pas la passion comme telle qui est

³ *De Div. Quaest.* 83, q. 25 (ML 40, 17) : « Pertinet autem ad vitam rectam, ea quae non sunt metuenda non metuere. Mors autem metuenda non est ». Cf. *De B. Vita* 4, 33 (ML 32, 975. CSEL 63, 114). *Sol.* I, 9, 16 (ML 32, 877-878). *Ep.* 10, 2 (ML 33, 74. CSEL 34, 1, 23-24). L'affirmation suivante est d'un ton plus néoplatonicien : le désir d'adhérer totalement à la Vérité, fait qu'on ne craint pas la mort qui est la libération du corps : *De Quant. An.* 33, 76 (ML 32, 1077).

⁴ *De Ord.* I, 11, 32 (ML 32, 994. CSEL 63, 144), où il attribue à sa mère : « . . . nec cuiusvis incommodi fortuiti, nec ipsius mortis, quod viris doctissimis difficillimum est, horrore terrearis . . . ». *Sol.* II, 13, 23 (ML 32, 896) : « O multum beatos, quibus sive ab ipsius, sive abs quolibet, non esse metuendam mortem, etiamsi anima intereat, persuasum est ! At mihi misero . . . ».

⁵ *De Ord.* I, 3, 8 (ML 32, 981. CSEL 63, 126). — *Retr.* I, 3, 2 (ML 32, 588) I, 3, 6 (CSEL 36, 20).

⁶ *De Civ. Dei* XIV, 10. XIX, 4, 4 (ML 41, 417. 629. CSEL 40, 2, 25-26. 376-377).

mauvaise. Celle-ci est plutôt indifférente. Dans notre doctrine, on ne demande pas si l'on se fâche, mais pourquoi l'on se fâche ; pas si l'on est triste, mais pourquoi l'on est triste ; pas si l'on craint, mais ce que l'on craint. C'est donc la volonté bonne ou perverse de l'homme qui rend les passions moralement bonnes ou mauvaises ⁷. Où irions-nous, si les chrétiens ne craignaient plus, n'éprouvaient plus de repentir ou de joie ? Ce ne serait même plus le vrai christianisme, comme il se manifeste dans l'Écriture Sainte avec sa crainte, son désir et son repentir ⁸. Non, si les affections sont soumises à la raison et si la raison droite leur commande, il n'y a plus à parler de « maladies » ou de « passions vicieuses ⁹ ». Résumons la découverte de saint Augustin :

- a) les passions ne sont pas condamnables en soi.
- b) leur imputabilité dépend de leur bonté ou de leur malice morales.
- c) bonté et malice sont déterminées par la volonté.
- d) il faut donc approuver les bonnes passions, mais rejeter catégoriquement les affections qui s'opposent à la raison et troublent l'esprit qui ne parvient plus à les dominer parfaitement ¹⁰.

C'est ainsi que l'Évêque d'Hippone a développé sa doctrine des passions dans un sens nettement chrétien. Pourtant, il importe de ne pas perdre de vue qu'elle n'est pas celle des modernes. C'est surtout une attitude nette envers l'appétit naturel qui y manque. Il distingue trop peu entre la volonté et les affections naturelles ; il voit trop ces dernières sous la domination de la volonté. Un autre facteur encore qui entre en jeu : la controverse autour du péché originel. Tandis qu'aujourd'hui on a trop tendance à minimiser l'influence du péché originel, il semble bien que celui-ci a laissé une trop forte empreinte

⁷ *De Civ. Dei* XIV, 6 (ML 41, 409. CSEL 40, 2, 11) : « Interest autem qualis sit voluntas hominis ; quia si perversa est, perversos habebit hos motus ; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt ». *De Civ. Dei* IX, 5 (CSEL 40, 1, 414-415. ML 41, 260) : « . . . quid de istis passionibus doceat scriptura divina, qua Christiana eruditio continetur. Deo quippe (illam) ipsam mentem subicit regendam et iuvandam mentisque passiones ita moderandas adque frenandas, ut in usum iustitiae convertantur. Denique in disciplina nostra non tam quaeritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur ; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis ; nec utrum timeat, sed quid timeat ». Les mêmes idées : *In Io. Ev.* tr. 60, 3-4 (ML 35, 1798).

⁸ *De Civ. Dei* XIV, 9, 1-4 (ML 41, 413-416. CSEL 40, 2, 18-23).

⁹ *De Civ. Dei* XIV, 9, 3 (ML 41, 414-415. CSEL 40, 2, 21) : « Sed cum rectam rationem sequantur istae affectiones, quando ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos seu vitiosas passiones audeat dicere ? ».

¹⁰ *De Civ. Dei* XIV, 9, 4 (ML 41, 415. CSEL 40, 2, 22).

sur la doctrine de l'appétit naturel chez Augustin. Les *motus naturales* ne s'identifient-ils pas parfois avec la volonté affaiblie et corrompue par le péché ? Prenons l'exemple typique de l'idée que l'homme ne doit pas craindre la mort. Cette pensée se rencontre aussi bien dans le dernier ouvrage de saint Augustin que dans ses premiers écrits. Pourtant l'argumentation diffère comme le jour de la nuit. Dans les premières œuvres, le mobile est que le sage doit être sans trouble. Dans les écrits postérieurs au contraire, le chrétien ne doit pas craindre de mourir, parce qu'il désire être dégagé des liens du corps et être avec le Christ (*Phil.* 1, 23). Mais au sein de cette dernière idée, on constate encore une autre évolution. Saint Augustin va de plus en plus rendre justice à ce qu'il y a de naturel dans la crainte de la mort. Cette évolution s'accuse nettement dans les textes relatifs au martyre. A un moment donné apparaissent à côté du texte de saint Paul, mentionné ci-dessus, ces autres : « Jamais personne n'a haï sa propre chair » (*Eph.* 5, 29), et « Nous voulons, non pas nous dépouiller, mais nous revêtir » (*2 Cor.* 5, 4). Mais il semble avoir toujours mis le désaccord entre l'appétit naturel et la volonté supérieure au compte de la lutte qu'avait laissée le péché originel dans l'homme.

§ 2. La vie affective du Christ

Que faut-il entendre ici par « vie affective » ? A vrai dire, nous nous sommes adaptés au langage de saint Augustin, pour qui *animi motus*, *πάθη*, *perturbationes*, *affectiones*, *affectus*, *passiones* étaient tous des synonymes¹¹. Il étendait le terme *affectus* même aux nécessités corporelles du Christ, qui ne sont pas du reste sans avoir une répercussion psychique, comme le sommeil et la faim. Qu'on nous permette d'adopter dans la suite cette terminologie peu précise. L'expression « vie affective » comprend donc tout ce qui affecte et meut en quelque sorte l'âme. N'oublions pas non plus, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'une nette distinction entre le domaine affectif et le règne de la volonté fait défaut chez notre Docteur.

On pourrait penser que saint Augustin attribuait toutes les affections humaines au Christ, car on trouve un texte disant que le Christ éprouvait *omnes humanos affectus*. Mais là, *affectus* est sans doute pris au

¹¹ *De Civ. Dei* IX, 4, 1 (ML 41, 258. CSEL 40, 1, 410-411).

sens de nécessités physiques¹². Ce qui nous intéresse davantage, c'est de connaître sa pensée par rapport aux affections proprement psychiques, et cette question est beaucoup plus subtile. D'après ce que nous avons exposé plus haut, il faut tenir compte de l'évolution que saint Augustin a subi vis-à-vis de la philosophie néoplatonicienne et stoïcienne. Mais, à notre connaissance, il n'y a que trois textes christologiques qui reflètent ce stade primitif de sa pensée. Dans le *De Genesi contra Manichaeos*, Augustin se refuse à voir dans l'étonnement du Christ une affection de son âme ; de tels mouvements ne sont pas en lui des signes d'un esprit troublé, mais des moyens pour nous enseigner¹³. Dans un texte de l'an 393, il attribue à l'âme et l'esprit du Christ le rôle de mettre le Verbe à l'abri des influences du corps ; idée, qui n'exclut peut-être pas les affections du Christ, mais qui est néanmoins dangereusement dualiste¹⁴. Il est en tout cas établi, comme un autre passage nous l'apprend, qu'à cette époque Augustin croyait encore nécessaire de créer une certaine séparation entre l'esprit humain du Christ et les abaissements de la passion¹⁵. Ainsi la réalité de la vie psychologique du Christ se trouve plus ou moins compromise. Les affections n'atteignent pas l'âme même du Christ ; elles ne sont que l'apparence extérieure de sa personne.

A partir de 393, on ne rencontre plus de textes de cette tendance. Il sera donc permis de nous occuper dorénavant de la doctrine définitive de saint Augustin. Or, après avoir découvert la doctrine chrétienne des affections, il n'éprouve plus aucune difficulté à admettre des affections réelles dans le Christ. Le Christ a participé à nos affections : tristesse, joie, pleurs, désir. L'Evêque d'Hippone s'est vu obligé plus d'une fois de défendre la réalité des affections du Christ. Est-ce dire

¹² *Ep.* 137, 3, 9 (ML 33, 519. CSEL 44, 107-108) : « Iam illud, quod in somnos solvitur, et cibo alitur, et omnes humanos sentit affectus, hominem persuadet hominibus, quem non consumpsit utique, sed assumpsit ».

¹³ *De Gen. c. Man.* I, 8, 14 (ML 34, 180) : « Quod enim miratur Dominus noster, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc est opus sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi sunt signa, sed docentis magistri ».

¹⁴ *De Fide et Symb.* 4, 10 (ML 40, 187. CSEL 41, 14) : « . . . humanam carnem suscepit cum anima et spiritu, quibus intervenientibus habitat maiestas Verbi ab humani corporis fragilitate secretius ».

¹⁵ *En. in ps.* 3, 3 (ML 36, 73-74) : « 'Et exaltans caput meum' : mentem ipsam humanam hic accipiendam puto, quod caput animae non absurde appellatur, quae ita inhaesit et quodammodo coaluit excellenti supereminentiae Verbi hominem suscipientis, ut tanta passionis humilitate non deponeretur ».

qu'il n'y a point de différence entre la vie affective du Christ et celle de l'homme déchu ? Certes non. Voici les spécifications qui s'imposent :

a) Tandis que chez nous les affections peuvent dominer l'esprit, le Christ n'en a pas qui soient opposées à la raison, étant donné que ceci impliquerait une imperfection morale ¹⁶.

b) Chez nous, elles naissent d'une certaine faiblesse ou impuissance. Nous pleurons, nous nous fâchons, même quand nous ne le voulons pas. Mais le Christ les a toujours sous sa domination et si elles agissent en lui, c'est parce qu'il le permet et le veut ¹⁷. Ce pouvoir du Christ sur ses affections humaines demande un examen plus attentif.

A. Le pouvoir du Christ sur ses faiblesses corporelles

Certes, le Christ éprouvait la faim, la soif, la fatigue, la douleur physique, la croissance corporelle. Les sermons ne tarissent pas sur ces imperfections que le Christ a voulu endurer par amour pour nous ¹⁸. Il y a pourtant une grande différence entre nos nécessités et celles du Christ. Nous les avons en raison de la condition de notre nature pécheresse ; le Christ les a, parce qu'il les a voulues. En nous, elles proviennent d'une nécessité misérable ; en lui d'une volonté miséricordieuse. Il n'était pas Fils de l'Homme pour lui-même, mais pour nous !

¹⁶ *De Civ. Dei* XIV, 9, 3 (ML 41, 414-415. CSEL 40, 2, 21) : « Sed cum rectam rationem sequantur istae affectiones, quando ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbos seu vitiosas passiones audeat dicere ? Quamobrem etiam ipse Dominus in forma servi agere vitam dignatus humanam, sed nullum habens omnino peccatum, adhibuit eas ubi adhibendas esse iudicavit. Neque enim in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Cum ergo eius in Evangelio ista referuntur, quod super duritiam cordis Iudaeorum cum ira contristatus sit ; quod dixerit 'Gaudeo propter vos ut credatis' ; quod Lazarum suscitaturus etiam lacrymas fuderit ; quod concupiverit cum discipulis suis manducare pascha ; quod propinquantem passione tristis fuerit anima eius, non falso utique referuntur ».

¹⁷ *De Civ. Dei* XIV, 9, 3-4 (ML 41, 415. CSEL 40, 2, 21-22) : « Verum ille hos motus certae dispensationis gratia, ita cum voluit suscepit animo humano, ut cum voluit factus est homo... Habemus ergo eas ex humanae conditionis infirmitate : non autem ita Dominus Iesus, cuius et infirmitas fuit ex potestate ».

¹⁸ S. 207, 1 (ML 38, 1043) : « Quae autem maior esse misericordia super miseros potuit, quam illa quae coeli creatorem de coelo deposuit, et terreno corpore terrae induit conditorem ; eum qui in aeternitate Patris manet aequalis, mortalitate coaequavit et nobis, formam servi mundi Domino imposuit ; ut ipse panis esuriret, satietas sitiret, virtus infirmaretur, sanitas vulneraretur, vita moreretur ? Hoc autem, ut nostra pasceretur fames, rigaretur ariditas, consolaretur infirmitas, exstingueretur iniquitas, ardesceret charitas ».

Ceci vaut en premier lieu de sa passion et de sa mort. Toujours revient sous sa plume cette petite phrase : *voluntate sua, ex potestate mortuus*¹⁹. Ce pouvoir du Christ s'étend également aux autres nécessités corporelles, par exemple au besoin de se nourrir. Lorsque saint Augustin aborde le récit du repas de Jésus chez Marthe et Marie, il met toujours en évidence que le Christ a daigné avoir faim et soif. Il ne sait s'il doit parler d'une nécessité de nature ou d'un vouloir ou des deux en même temps²⁰. Comme on le verra encore, c'est cette dernière solution qui a ses préférences.

La libre volonté d'assumer ces nécessités corporelles se trouve au même plan que la susception volontaire d'une nature humaine dans l'Incarnation²¹. Mais saint Augustin ne minimise-t-il pas la réalité des nécessités naturelles du Christ, en mettant si fortement l'accent sur le caractère volontaire de celles-ci ? N'y a-t-il pas de différence entre la liberté de l'Incarnation et celle des conséquences de l'Incarnation ? La nature humaine n'a-t-elle pas ses propres lois et ses propres opérations ? Qu'on se rappelle toutes les difficultés suscitées par la christologie de saint Hilaire. La pensée de saint Augustin, en dépit de grandes ressemblances avec celle de saint Hilaire, est beaucoup plus claire. Certes, en se fixant sur quelques détails, on serait tenté de les identifier²². L'Évêque d'Hippone a beau dire que la grandeur du Verbe

¹⁹ *De Trin.* IV, 13, 16 (ML 42, 898) : « ... demonstravit spiritus Mediatoris, quam nulla poena peccati usque ad mortem carnis accesserit, quia non eam deseruit invitus, sed quia voluit, quando voluit, quomodo voluit. Quippe Dei Verbo ad unitatem commixtus hinc ait : 'Potestatem habeo ponendi animam meam'... ». S. 218, 1, 1 (ML 38, 1084) : « Verumtamen quia nec in ipsa carne mortali aliquid ille necessitate, sed omnia voluntate perpessus est... ».

²⁰ *S. Guelf.* 29, 3 (MA 545. = S. 104, 2, 3. ML 38, 617) : « Bene ergo Martha circa corporalem domini — quid dicam nescio, necessitatem, an voluntatem, an necessitatis voluntatem ? ministrabat carni mortali ». S. 103, 1, 2 (ML 38, 613) : « Voluit enim Dominus formam servi accipere, et accepta forma servi in illa pasci a servis, *dignatione, non conditione*. Nam et ista dignatio fuit, se praeberere pascendum. Habebat carnem, *in qua esuriret quidem, et sitiret* : sed nescitis quia in eremo esurienti Angeli ministrabant ? Ergo quod pasci voluit, pascenti praestitit ». S. 179, 4, 4 (ML 38, 968) : « Esuriebat et ipse, et sitiebat : non quia cogebatur, sed quia dignabatur ». Cf. S. 239, 4, 4 (ML 38, 1128).

²¹ S. 255, 2; 2 (ML 38, 1186) : « Et Dominus carnem habebat : et *sicut* pro nobis dignatus est carnem suscipere, *ita* dignatus est esurire et sitire ».

²² Voir quelques textes parallèles chez saint HILAIRE, *De Trin.* X, 24 (ML 10, 364). *Tr. in ps.* 53, 12. 139, 11 (CSEL 22, 144. 784). Mais nous laissons hors de considération la question de savoir s'il faut les interpréter de la même manière que ceux de saint Augustin. Nous faisons la même réserve à l'égard de la pensée de saint Ambroise pour tout ce qui concerne ce chapitre. La pensée d'Augustin

n'accable en rien la faiblesse de la nature humaine ²³, mais que faire des textes qui semblent négliger les lois de la nature humaine ? Ainsi il hésite à affirmer que le Christ ait été affaibli par son jeûne ²⁴. Le Christ pouvait faire avec sa chair tout ce qu'il voulait : il est né quand il l'a voulu, il est mort quand il l'a voulu, il voyait ce qu'il voulait voir ²⁵. Lorsqu'il compare l'Incarnation du Verbe divin avec la production d'une parole humaine, il précise aussitôt que nous ne pouvons pas faire avec nos mots, ce que lui pouvait faire avec sa chair ²⁶. Pourtant, le Docteur africain ne va pas si loin que saint Hilaire. Le Christ prend volontairement une nature humaine, mais après l'avoir prise, cette nature agit selon ses propres lois. Bien sûr, elle reste dans le pouvoir du Verbe, mais son état normal est celui de chaque nature humaine. Pour éviter toute discussion sur l'avis de saint Hilaire, disons simplement que sa pensée laisse au moins subsister quelque ambiguïté. Cette ambiguïté est exclue chez saint Augustin. D'abord par les affirmations explicites de la réalité des affections du Christ. Il y a en outre un critère interne, fourni par les textes. Ceux-ci laissent clairement entendre qu'il existe une différence entre les actes corporels du Christ, le manger par exemple, avant et après sa résurrection. Avant sa mort, le Christ avait la puissance de changer les nécessités mortelles de sa chair en l'affranchissant de tout besoin ²⁷. Nonobstant cette puissance du Christ, il s'agit bien de nécessités réelles, en ce sens que le pouvoir du Christ n'empêchait d'ordinaire pas le cours naturel de son humanité. Après la résurrection, la puissance est restée mais la nécessité

jettera peut-être quelque lumière sur ces points de la christologie occidentale, si difficiles à interpréter.

²³ S. 187, 1, 1 (ML 38, 1001) : « ... ita magnus in forma Dei, brevis in forma servi ; ut nec ista brevitatis magnitudo illa minueretur, nec illa magnitudine ista brevitatis premeretur ».

²⁴ *En. in ps.* 108, 26 (ML 37, 1443). Saint HILAIRE, *Comm. in Matth.* 3, 2 (ML 9, 928-929), et saint AMBROISE, *Exp. Ev. s. Luc.* IV, 16 (CSEL 32, 4, 147), disaient également que la force et la patience de Moïse et d'Elie dans le jeûne ne pouvaient pas surpasser celles du Christ.

²⁵ *De Symb.* 3, 8 (ML 40, 632) : « Quidquid voluit, fecit : quia sic erat homo, ut lateret Deus... ». S. 126, 10, 13 (ML 38, 704) : « Caro illa venerat ex Adam : sed non erat ille Adam. Ergo Dominus ambulans sive in terra, sive in mari, sicut ei placuit, sicut voluit, quia quidquid voluit, potuit ; inspexit quod voluit : iccit oculos, vidit... ».

²⁶ S. 119, 7, 7 (ML 38, 675).

²⁷ S. 362, 12, 12 (ML 39, 1618) : « Qui si vellet ipsius carnis suae mortalem indigentiam ante mortem ita commutare, ut non haberet aliquam necessitatis inopiam, posset utique ; in manu enim habebat, quia Deus erat in carne... Nam et ipsam carnem suam ante mortem mutavit in quod voluit ».

a cessé. Avant sa mort le Christ avait donc besoin de nourriture, mais après sa résurrection il prit de la nourriture sans qu'il y ait eu encore quelque nécessité corporelle en lui²⁸. Pour présenter les choses d'une manière schématique :

avant la résurrection — puissance et indigence.

après la résurrection — puissance sans indigence.

La réalité de la nature humaine du Christ n'est donc diminuée en rien. Seulement la pensée de saint Augustin est dominée par une manière de voir qui n'est plus la nôtre. Pour lui vient en premier lieu l'anéantissement et la ressemblance volontaires avec notre chair de péché, car l'Incarnation est la manifestation de Dieu compatissant à notre mortalité par amour de nous. C'est ainsi que le Christ nous cherche. Le *propter te* et le *pertulit aliena mala* sont les dominantes de sa pensée²⁹.

B. Le pouvoir du Christ sur ses affections psychiques

La réalité de ces affections

Saint Augustin ne séparait pas les affections psychiques des affections physiques. Aussi le raisonnement est-il identique dans les deux cas. La perturbation, la tristesse, l'admiration, la colère accusent une certaine imperfection. Elles n'étaient donc pas nécessairement chez le Christ, mais il les a prises volontairement et elles demeurent sous la domination du Verbe :

« Vous êtes troublés, même si vous ne le voulez pas. Mais le Christ a été troublé parce qu'il l'a voulu. Jésus a eu faim, c'est vrai, mais parce qu'il l'a voulu. Jésus a dormi, c'est vrai, mais parce qu'il l'a voulu. Jésus s'est attristé, c'est encore vrai, mais parce qu'il l'a voulu. Jésus est mort, c'est encore la vérité, mais parce que telle fut sa volonté. Il était en son pouvoir d'être affecté tantôt de cette manière tantôt d'une autre ou de ne pas l'être. Le Verbe a pris une âme et une chair et s'est ainsi uni la nature de l'homme tout entier en unité de per-

²⁸ S. *Mai* 98, 4 (MA 350. = S. 263, 4. ML 38, 1211) : « Et ideo ieiunavit cum temptaretur, ante mortem cibo adhuc indigens; manducavit autem et bibit cum glorificaretur, post resurrectionem iam cibo non indigens. Illic enim ostendebat in se nostrum laborem, hic autem in nobis suam consolationem... ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 64, 1 (ML 35, 1806). Pareille solution s'impose aussi pour la mort du Christ, car saint Augustin affirme que le Christ serait mort d'une mort naturelle, s'il ne s'était pas sacrifié volontairement : *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 29, 48 (ML 44, 180. CSEL 60, 119) : « Sed quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes aetatum perpeti voluit ab ipsa exorsus infantia, ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi iuvenis fuisset occisus ».

²⁹ *In Io. Ev.* tr. 8, 12 (ML 35, 1457). *De Disc. Chr.* 14, 15 (ML 40, 678). *C. Iul.* V, 15, 55 (ML 44, 815).

sonne... L'âme et la chair du Christ font avec le Verbe de Dieu une seule personne, un seul Christ. Et par conséquent, là où se trouve la plus haute puissance, la faiblesse est régie d'après les ordres de la volonté...³⁰ ».

Le problème « réalisme ou irréalisme » se pose ici encore d'une façon plus flagrante. Cette domination de la volonté ne nuit-elle pas au réalisme des affections naturelles ? On ferait erreur de penser que nous sommes les premiers à poser ce problème. Augustin lui-même a déjà dû défendre la réalité des affections du Christ, contre les apollinaristes, les manichéens et le pélagien Julien d'Eclane.

Contre les apollinaristes, la réalité des affections du Christ lui sert de preuve pour l'existence d'une âme humaine réelle dans le Christ³¹. Le contexte nous éclaire en même temps sur l'origine de l'union des deux idées : réalité des affections humaines – domination par le Verbe. Les apollinaristes objectaient en effet : si ces affections étaient réelles, le Christ se trouvait dans la nécessité. Dans ce rejet d'un Christ placé *sub necessitate*, la lutte contre les ariens joue très probablement un grand rôle. Augustin résout l'objection en citant l'exemple des douleurs corporelles du Christ. Ne les a-t-il pas prises volontairement ? En étaient-elles moins réelles pour cela ? Non, comme l'absence d'une nécessité n'a empêché personne de croire à la réalité de la passion du Christ, ainsi elle ne peut retenir personne de croire à la réalité de ses affections³².

³⁰ *In Io. Ev. tr.* 49, 18 (ML 35, 1754-1755) : « Turbaris tu nolens ; turbatus est Christus, quia voluit. Esurivit Iesus, verum est, sed quia voluit ; dormivit Iesus, verum est, sed quia voluit ; contristatus est Iesus, verum est, sed quia voluit ; mortuus est Iesus, verum est, sed quia voluit ; in illius potestate erat, sic vel sic affici, vel non affici. Verbum enim animam suscepit et carnem, totius hominis sibi coaptans in personae unitate naturam... Anima et caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus est. Ac per hoc ubi summa potestas est, secundum voluntatis nutum tractatur infirmitas... ».

³¹ *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 3 (ML 40, 94-95) : « ... sic quaero quomodo ipsi respondeant tam manifestis obiectionibus nostris, quibus ostendimus... quod in his affectionibus fuerit, quae sine anima esse non possunt... Sicut ergo ista corpus eum habuisse testantur, sic eum indicant habuisse animam affectiones illae, quae non possunt esse nisi in anima : quas nihilominus eisdem Evangelistis narrantibus legimus. Et miratus est Iesus, et iratus, et contristatus, et exhilaratus, et multa talia innumerabilia... Non enim possunt dicere, etiam in veteribus Libris dictam esse iram Dei et laetitiam... Dicta sunt enim illa propheticis imaginationibus, non narrativa manifestatione ».

³² *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 4 (ML 40, 95-96) : « Ergo sub necessitate positus fuit, si has affectiones animi veras habuit. Facile quippe respondemus : ... sic eum passionis animi, hoc est affectiones, voluntate dispensationis, veras tamen,

Les deux idées reviennent encore l'une à côté de l'autre dans les textes anti-manichéens. Naturellement, le docétisme manichéen ne laissait pas intacte la vie affective du Christ : toutes les affections humaines du Christ étaient feintes et irréelles. Saint Augustin riposte que c'est aller à l'encontre de la vérité historique des Évangiles. Faim, soif, tristesse et joie du Christ ont été réelles, bien qu'elles ne fussent pas en lui par nécessité de nature, mais par libre acceptation³³.

A la fin de sa vie, l'Évêque d'Hippone fut attaqué par Julien d'Éclane au sujet de la concupiscence dans le Christ. Pour Julien la concupiscence fait intégralement partie de la nature humaine. Or, si Augustin ne veut pas admettre que le Christ ait eu la concupiscence, du fait qu'il était homme, il se range selon Julien parmi les apollinaristes, qui nient également les *sensus corporis* du Christ et le proclament impassible. Malgré ces attaques véhémentes, saint Augustin n'a jamais abandonné sa manière de voir. Cela doit nous mettre en garde de créer une opposition là où l'Évêque d'Hippone n'en a point entrevu. Cette coexistence de souveraine liberté et de strict réalisme était pour lui quelque chose d'évident. Celui qui doute encore du réalisme des anciens, n'a qu'à lire la longue défense de saint Augustin contre les coups harcelants du naturaliste Julien. Ce réalisme dépasse même le goût moderne ! Il est vrai que le débat porte plutôt sur le côté physique du Christ, mais on peut en déduire des conclusions pour la réalité des affections psychiques. En tout cas, ce réalisme en dit long³⁴.

§ 3. Les affections du Christ en particulier

A. La tentation du Christ

Pourquoi le Christ a-t-il voulu être tenté par satan ? Saint Augustin ne peut découvrir aucune raison dans la personne même du Christ.

ut placuit, suscepisse, quemadmodum passiones corporis eadem dispensationis voluntate sine ulla necessitate suscepit ».

³³ C. *Faust.* XXVI, 8 (ML 42, 484. CSEL 25, 737) : « Sed ideo, inquis, mortem quoque simulasse credendus est, quia omnes humanae conditionis simulavit affectus. Quis enim tibi hoc contra Evangelium concessurus est, quod omnes humanae conditionis simulavit affectus ? Prorsus si dixit evangelista, Dormivit Iesus ; si dixit, Esurivit, sitivit, contristatus est, exhilaratus est, et si qua talia ; omnia vera sunt, quae ita narrata sunt, ut non eum simulasse, sed plane fecisse vel exhibuisse conscripta sint, sane non necessitate conditionis, sed magisterii voluntate, et divina etiam potestate ».

³⁴ C. *Iul. o. i.* IV, 47-65 (ML 45, 1365-1376).

Sa tentation n'a donc pu exister que pour nous servir d'exemple. Le Christ nous donne non seulement l'aide de sa grâce dans nos tentations, mais il veut aussi nous apprendre comment résister à satan et comment lui répondre tout en le méprisant³⁵. Il est allé jusqu'à permettre la tentation pour se rendre pareil à nous, pour conformer sa nature humaine à la nôtre afin de nous venir en aide³⁶. Mais voici une tournure bien caractéristique de saint Augustin : dans la personne du Christ, c'est nous que satan tente, et la voix qui lui répond est notre voix, parce que le Christ parle au nom de l'humanité toute entière³⁷. Le Christ nous a « transposés » en sa propre personne : c'était par conséquent notre tentation dans sa chair, car en réalité c'était notre chair qui était tentée³⁸. Pour l'Evêque africain, pareille interprétation n'est nullement incompatible avec la réalité de la tentation du Christ.

B. La tristesse du Christ-Homme

En plusieurs endroits, l'Evangile parle de la perturbation ou de la tristesse de l'âme du Christ. Saint Augustin a surtout commenté les textes suivants : « Maintenant mon âme est troublée, et que dirai-je ? Père, préservez-moi de cette heure. Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure » (*Io.* 12, 27. Cf. 13, 21) ; « Ayant pris avec lui Pierre et les deux fils de Zébédée, il commença à éprouver de la tristesse et de l'angoisse. Alors il leur dit : Mon âme est triste jusqu'à la mort ; restez ici et veillez avec moi. Et s'étant un peu avancé, il tomba sur sa face, priant et disant : Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi. Cependant, non pas comme je veux, mais comme vous le voulez » (*Matth.* 26, 37-39). L'idée maîtresse du commentaire

³⁵ *En. 2 in ps.* 90, 1 (ML 37, 1159) : « Ideo tentatus est Christus, ne vincatur a tentatore christianus. Ille quippe magister in omnibus tentari voluit, quia tentatur ; sicut mori voluit, quia morimur ; sicut resurgere voluit, quia resurrecturi sumus. Illa enim quae ostendit in homine, qui factus est propter nos homo... propter nos ostendit ». Cf. *De Trin.* IV, 13, 17 (ML 42, 899). S. 123, 2, 2. 210, 2, 3 (ML 38, 685. 1049).

³⁶ *De Civ. Dei* IX, 21 (ML 41, 274. CSEL 40, 1, 439) : « ... se tentari ipse permisit, ut hominem quem gerebat, ad nostrae imitationis temperaret exemplum ».

³⁷ *De Cons. Ev.* II, 4, 9 (ML 34, 1075. CSEL 43, 90). S. *Guelf.* 30, 2 (MA 552-553).

³⁸ *En. in ps.* 60, 3 (ML 36, 724) : « Ergo nos transfiguravit in se, quando voluit tentari a satana... Prorsus Christus tentabatur a diabolo. In Christo enim tu tentabaris, quia Christus de te sibi habebat carnem, de se tibi salutem... ergo de te sibi tentationem, de se tibi victoriam... Agnosce te in illo tentatum, et te in illo agnosce vincentem ».

augustinien revient à ceci : face à la mort, le Christ était triste ; c'est un fait historique indiscutable. Pourtant le Christ ne craignait pas la mort. C'est donc notre tristesse, notre crainte de la mort que le Christ avait prises sur lui³⁹. Donnant facilement lieu à des interprétations erronées, cette exégèse requiert une étude plus minutieuse.

Le premier point à observer est qu'Augustin a toujours défendu la réalité de la tristesse du Christ. Dans les textes déjà cités au sujet du réalisme des affections du Christ en général, figure toujours la tristesse. Dans l'*Enarration sur le psaume 93*, il insiste même expressément sur la compatibilité de son interprétation avec la réalité de la tristesse du Christ :

« C'est vous que le Seigneur a représentés d'avance dans sa faiblesse et non pas lui-même. . . Mais cette tristesse, il l'a assumée de la même manière qu'il a assumé la chair. N'allez donc pas croire, vu ce que nous disons, que le Seigneur n'ait pas été attristé. Dirions-nous qu'il n'a pas été triste — tandis que l'Évangile déclare : Mon âme est triste jusqu'à la mort — alors le ver de la pourriture s'introduit et ne laisse rien de sain, de sorte que l'on dise également que son corps n'était pas un vrai corps et qu'il n'a pas eu de chair réelle. Par conséquent, mes frères, tout ce qui est écrit de lui, est réellement arrivé, est vrai. A-t-il donc été triste ? Assurément, il a été triste ; mais il a contracté cette tristesse volontairement, de même qu'il a assumé volontairement la chair ; et comme c'est une chair véritable qu'il a prise volontairement, ainsi c'est une tristesse réelle, qu'il a assumée de plein gré⁴⁰ ».

En plus de ces déclarations explicites, nous disposons encore d'autres données où le caractère réaliste de la tristesse du Christ se révèle clairement. Les voici résumées :

³⁹ Voir en plus des références qui suivront ci-dessous : *En. 3 in ps.* 103, 11. *En. in ps.* 142, 9. 144, 19 (ML 37, 1368. 1850. 1882). *De Cons. Ev.* III, 4, 14 (ML 34, 1166. CSEL 43, 285).

⁴⁰ *En. in ps.* 93, 19 (ML 37, 1207-1208) : « Te praesignavit Dominus in sua infirmitate, non se. . . Sed tristitiam sic assumpsit quomodo carnem. Nolite enim putare quia hoc dicimus, non fuisse tristem Dominum. Si enim hoc dixerimus, quia non erat tristis, cum Evangelium dicat, 'Tristis est anima mea usque ad mortem'. . . subrepat vermiculus putredinis, et nihil sanum relinquit, ut dicatur quia et corpus non erat verum, et carnem veram non habuit. Quidquid ergo de illo scriptum est, fratres, factum est, verum est. Ergo tristis fuit ? Prorsus tristis, sed voluntate suscipiens tristitiam, quomodo voluntate suscipiens carnem ; quomodo voluntate carnem veram, sic voluntate tristitiam veram ». G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. — Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 13 (1924), pp. 310-326, atténue trop, à notre avis, la réalité de la tristesse et de la peur du Christ chez saint Augustin. Celle-ci est mieux maintenue par A. VAN DER WEYDEN, *De doodsangst van Jezus in Gethsemani*. Amsterdam, 1947, pp. 78-83.

a) Les affections du Christ Souffrant ont servi à Augustin pour prouver l'existence d'une âme humaine dans le Christ⁴¹. S'il avait considéré ces affections comme « symboliques », son argument aurait été dénué de toute valeur.

b) Pour consoler ses fidèles, affligés par les misères de leur époque tragique, l'Evêque d'Hippone leur met sous les yeux l'exemple du Christ. Dieu châtie celui qu'il aime. Ne désespérez donc pas, car même le Fils Unique de Dieu a été troublé. N'a-t-il pas éprouvé de la tristesse devant sa passion et sa mort⁴² ? Etant Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ devait compatir à nos faiblesses, même aux plus humaines. L'expression *compatiens nobis*, empruntée aux *Hébr.* 4, 15, revient souvent dans les sermons de l'Evêque d'Hippone⁴³. Il n'hésite même pas à dire qu'avec le Christ, nous sommes tous tristes jusqu'à la mort⁴⁴, et que cette tristesse a pesé lourdement même sur une âme aussi forte que celle du Christ : « Et moi ; comment supporterai-je ce fardeau qu'une Telle Force a senti si pesant⁴⁵ ? ». Pareil renvoi à l'exemple du Christ Souffrant n'aurait eu aucun sens, si saint Augustin et son auditoire n'avaient pas été convaincus de la réalité de la tristesse du Christ.

c) Enfin, l'Evêque d'Hippone met la libre acceptation de la tristesse au même plan que celle de la chair dans l'Incarnation. Nous disons que le Seigneur a pris la chair humaine misérable et de cette même manière nous osons affirmer que son âme était également remplie de maux humains⁴⁶. Selon saint Augustin, les faiblesses psychologiques

⁴¹ S. 186, 2, 2. 261, 7, 7 (ML 38, 999. 1206). S. *Morin* 17, 3 (MA 661). C. *Max.* II, 20, 2 (ML 42, 789). Voir également p. 128.

⁴² *En. 2 in ps.* 31, 26. *En. in ps.* 63, 18 (ML 36, 274. 771). S. *B. Cas.* I, 133, 8 (MA 406. = S. 296, 5, 6. ML 38, 1355).

⁴³ *In Io. Ev.* tr. 52, 1 (ML 35, 1769) : « Sed nos in se transtulit, nos in se suscepit caput nostrum, membrorum suorum suscepit affectum... Oportebat enim ut unus mediator... nobiscum pateretur et infima ». Cf. *In Io. Ev.* tr. 60, 2 (ML 35, 1797-1798). *En. in ps.* 93, 19 (ML 37, 1206-1208). S. *Guelf.* 27, 3 (MA 533). etc.

⁴⁴ *En. 2, s. 1, in ps.* 30, 3 (ML 36, 231) : « Moriturus ergo ex eo quod nostrum habebat, non in se, sed in nobis pavebat ; quia et hoc dixit, Tristem esse animam suam usque ad mortem, et utique nos ipsi omnes cum illo ».

⁴⁵ *In Io. Ev.* tr. 52, 2 (ML 35, 1769) : « Quomodo sufferam quod grave tanta firmitas sentit ? ».

⁴⁶ *En. in ps.* 87, 3 (ML 37, 1110-1111) : « Audemusne dicere animam Christi repletam malis, cum illa passionis afflictio in carne valuerit, quidquid valuit ?... Cur itaque non dicamus non humanis peccatis, sed tamen humanis malis repletam fuisse animam Christi ?... 'Tristis est anima mea usque ad mortem'... Hos autem humanae infirmitatis affectus, sicut ipsam carnem infirmitatis humanae...

vont de pair avec les infirmités corporelles ; il doute aussi peu du réalisme des affections de l'âme du Christ que de celui de sa chair.

Un fait est dès maintenant acquis : le Christ a subi réellement dans son âme humaine les affections de la peur et de la tristesse. Mais saint Augustin ne détruit-il pas ses propres affirmations, en passant constamment de la personne du Christ à nous ? Pourquoi transpose-t-il tout le genre humain dans le Christ ? Même en termes aussi forts que ceux-ci : *non in se, sed in nobis pavebat ; te praesignavit Dominus in sua infirmitate, non se*⁴⁷. Si la tristesse du Christ n'est pas la sienne mais la nôtre, le Christ paraît n'avoir pas été réellement triste ! Mais il s'agit de bien distinguer les nuances dans la pensée de l'Évêque d'Hippone. La tristesse, disons même la peur et la perturbation du Seigneur étaient vraiment réelles en tant que sentiments. Tout en conservant cette réalité, il a plusieurs mobiles pour parler plutôt de notre tristesse que de celle du Christ. C'est que, pour saint Augustin, la cause immédiate de cette tristesse ne peut être cherchée dans la propre nature humaine du Christ. En dehors du rapport de celle-ci avec tout le genre humain, il n'y aurait point eu de tristesse dans le Christ. C'est uniquement à cause de nous qu'il s'y est soumis.

Le premier argument se trouve de nouveau dans l'idée du caractère volontaire de l'Incarnation et de toutes ses conséquences. Rien ne pouvait obliger le Christ à devenir homme, ni par conséquent à assumer les souffrances humaines qui en découlent. Le Tout-Puissant ne subit pas les lois de la faiblesse humaine par nécessité, mais il les accepte librement. Être soumis aux nécessités de la nature déchue au même degré que nous, eut signifié une dégradation de la personne du Verbe-Incarné. Donc comme le Christ voulait assumer de libre volonté une nature humaine, ainsi il acceptait de libre volonté les passions humaines. Il les a seulement acceptées *voluntate dispensationis*, pour réaliser l'œuvre de notre salut. Une fois acceptées, il continue à les dominer par sa volonté. A ceci se rapportent les mots si souvent répétés *ex potestate* :

Dominus Iesus, non conditionis necessitate, sed miseracionis voluntate suscepit, ut transfiguraret in se corpus suum, quod est Ecclesia... ». Cf. *En. in ps.* 93, 19 (ML 37, 1206-1208). GAUDENCE DE BRESCIA, *Tr.* 19, 20 (CSEL 68, 169) : « ... quas (= ignorantiam, infirmitatem, metum, impossibilitatem, dubitationem, dolorem) filius dei absque detrimento divinitatis suae ita cum homine suscepit atque portavit, ut proprias quidem computaret contumelias, quas patiebatur in carne... ».

⁴⁷ *En. 2, s. 1, in ps.* 30, 3. *En. in ps.* 93, 19 (ML 36, 231. 37, 1207).

« Celui qui avait assumé par sa puissance une nature humaine complète a excité en lui par un acte de sa puissance et lorsqu'il l'a jugé convenable, les sentiments humains ⁴⁸ ».

Puisque la faiblesse, d'où naissent les passions, fait nécessairement partie de notre nature, et non de celle du Christ, les passions sont plutôt l'apanage de notre nature que de celle du Christ. De fait, le Christ porte notre infirmité, parce qu'il porte dans sa nature humaine notre cœur ⁴⁹. Ainsi, saint Augustin ose-t-il dire que l'infirmité du Christ était « l'image, la ressemblance volontaire » de notre infirmité ⁵⁰. Mais n'est-ce pas tomber dans l'irréalisme ? Non, ce qu'il envisage ici n'est autre que la participation physique du Christ au genre humain. Si l'on tient compte de l'emphase avec laquelle saint Augustin parle de notre nature dans le Christ, on ne sera guère étonné de l'entendre parler de notre tristesse dans le Christ. Ni le fait que cette tristesse est assumée volontairement, ni le fait qu'elle est notre tristesse, ne pourra détruire le réalisme de la conception de l'Évêque d'Hippone.

Voici un second argument autrement profond : l'harmonie de la vie affective du Christ. Les sentiments qui tourmentaient le Christ au

⁴⁸ *In Io. Ev. tr. 60, 5* (ML 35, 1799) : « *Affectum quippe humanum, quando oportuisse iudicavit, in seipso potestate commovit, qui hominem totum potestate suscepit* ». *In Io. Ev. tr. 52, 1* (ML 35, 1769) : « ... membrorum suorum suscepit affectum : et ideo non est ab aliquo turbatum ; sed sicut de illo dictum est, cum Lazarum suscitaret, turbavit semetipsum ».

⁴⁹ *En. in ps. 63, 18* (ML 36, 771) : « Nonne infirmitatem tuam portabat, quando dixit : 'Tristis est anima mea usque ad mortem' ? Nonne teipsum in se figurabat, cum dicebat : 'Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste' ? Non enim duo corda et diversa, Patris et Filii ; *sed in forma servi portavit cor tuum*, ut doceret illud exemplo suo ». *Ep. 130, 14, 26* (ML 33, 505. CSEL 44, 71) : « ... humanam in se voluntatem ex hominis susceptione transformans... ». *En. 2 in ps. 31, 26* (ML 36, 274) : « ... ex homine quem gerebat contristatus est... ». Cf. *En. in ps. 87, 3* (ML 37, 1110-1111). Cf. saint AMBROISE, *De Fide II, 7, 53* (ML 16, 570) : « Suscepit ergo voluntatem meam, suscepit tristitiam meam... Mea est voluntas, quam suam dixit ; quia ut homo suscepit tristitiam meam, ut homo locutus est ; et ideo ait : 'Non sicut ego volo, sed sicut tu vis'. Mea est tristitia, quam meo suscepti affectu : nemo enim moriturus exsultat. Mihi compatitur, mihi tristis est, mihi dolet. Ergo pro me et in me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleteret ». *Expl. ps. 39, 18* (CSEL 64, 224) : « Communis affectus est mortem timere, quem suscepit Christus... ».

⁵⁰ *S. 305, 2* (ML 38, 1398) : « Homo Deus tantae potestatis quare turbatur, nisi quia in illo imago est nostrae infirmitatis ? 'Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam'. Quando hoc audis a Christo, ipse est in se... quando anima eius morte propinquante, turbatur, ipse est in te. Etenim corpus eius Ecclesia non esset, nisi et in nobis ipse esset ». *In Io. Ev. tr. 60, 5* (ML 35, 1798) : « ... infirmos in suo corpore, hoc est in sua Ecclesia, suae infirmitatis voluntaria similitudine consolatus est... ».

Jardin des Oliviers, sont pour nous l'expression de l'appétit naturel. Nous ne trouvons rien de péjoratif dans ce qu'il y a de purement naturel. Mais notre point de vue n'est pas celui de l'Évêque d'Hippone. La désharmonie entre la volonté et les passions signifie pour lui une dégradation de l'homme, effet du péché originel. C'est en vain que l'on cherche à retrouver chez lui, le concept moderne de la passion comme simple mouvement naturel où comme expérience existentielle d'une situation quelconque. Ainsi que nous l'avons déjà constaté, il ne distingue pas nettement l'appétit naturel de la libre volonté. Dans le *De Civitate Dei*, il transpose encore les passions directement sur le plan volontaire⁵¹. Dans le cas de la tristesse du Christ, il est d'autant plus porté à le faire que l'Écriture Sainte parle elle-même d'un vouloir. La prière au Jardin des Oliviers n'est donc autre que l'expression de la volonté humaine affaiblie, qui éprouve de la peine à se soumettre à la volonté divine. Augustin identifie même la tristesse et la crainte de la mort à « ne pas vouloir mourir ». Dans des expressions telles que : *duo corda diversa, duae voluntates, aliud velle, privatum et proprium velle aliquid, mali velle, recusare, remisus*, on découvre l'idée d'un refus, d'une résistance⁵². Cette résistance de la volonté inférieure à la volonté supérieure est admissible en nous, elle ne l'est pas dans le Christ⁵³. Chez lui, ce qui est supérieur domine parfaitement l'inférieur ; admet-

⁵¹ *De Civ. Dei* XIV, 6 (ML 41, 409. CSEL 40, 2, 11) : « ... imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt ».

⁵² *En. in ps.* 93, 19 (ML 37, 1206-1207) : « Quomodo autem complexus est Dominus ex duabus voluntatibus unam factam in homine quem portabat ? ... Quosdam ergo infirmos in se praefigurans, vel in corpore suo ; ex persona infirmorum, compatiens illis, ait : 'Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste'. Ostendit hominis voluntatem : si in ipsa voluntate permaneret, iam *pravum cor* videretur ostendere. Sed si compassus est tibi, et te liberat in se ; imitare quod sequitur... ». *En. 2, s. 1, in ps.* 32, 2 (ML 36, 277-278) : « Unde gerens hominem Christus... ostendit hominis quamdam privatam voluntatem, in qua suam (ne doit-on pas lire : sua ?) figuravit et nostram, quia caput nostrum est... 'Pater', inquit, 'si fieri potest, transeat a me calix iste'. Haec humana voluntas erat, proprium aliquid et tanquam privatum volens... Sed quid posset mali velle Christus ? Quid postremo aliud posset velle, quam Pater ? ». *Duae voluntates : En. 2 in ps.* 31, 26 (ML 36, 274). *In Io. Ev. tr.* 111, 1 (ML 35, 1926). Ces deux volontés, ou ce qui revient au même : ces deux cœurs sont la volonté de Dieu et la volonté humaine : *En. in ps.* 63, 18 (ML 36, 771). *Recusare : En. in ps.* 40, 6 (ML 36, 459). *S.* 160, 5 (ML 38, 875-876). *Remisus : S. B. Cas.* I, 133, 8 (MA 406. = *S.* 296, 5, 6. ML 38, 1355).

⁵³ *C. Serm. Ar.* 6, 7 (ML 42, 687-688) : « ... hanc (= voluntatem contra voluntatem Dei) non habuit Christus... De natura quippe humana hoc recte dici potest, in qua exstitit per inobedientiam voluntas propria, quae Dei voluntati esset adversa ». Cf. *Ep.* 140, 6, 16 (ML 33, 544. CSEL 44, 167). *C. Iul. o. i.* IV, 36 (ML 45, 1594). *En. in ps.* 42, 7 (ML 36, 481).

tre le contraire serait accepter une imperfection morale dans le Christ ! Celui qui a assumé de sa propre volonté une nature mortelle, n'a-t-il pas voulu mourir de son libre consentement ? Le Sauveur est même venu en ce monde afin de donner sa vie pour nous. Or, cette liberté du Christ est incompatible avec la crainte de la mort, parce que crainte et tristesse impliquent quelque chose qui arrive contre la volonté⁵⁴. Donc étant donné que le Christ est venu pour subir la mort, il n'a pas pu reculer devant elle par crainte⁵⁵. Saint Augustin ne veut, par conséquent, attribuer ni crainte ni tristesse au Christ, car cela constituerait à ses yeux une *infirmetas* qui n'était pas de nécessité de nature en lui. Il s'agit de notre faiblesse que le Christ a voulu accepter librement.

Nous pouvons pousser nos recherches plus loin encore. Dans quel sens l'Évêque d'Hippone parle-t-il d'infirmité ? Quelle était sa pensée sur la crainte de la mort dans la vie du chrétien ? Disons tout de suite qu'il l'a longtemps considérée comme une imperfection indigne du vrai chrétien. Dans nombre de textes, il l'identifie simplement à l'amour de cette vie terrestre. Saint Paul n'a-t-il pas déclaré qu'il désirait être dégagé des liens du corps et être avec le Christ ? Voilà l'attitude du chrétien : il ne craint pas la mort qui est pour lui la transition à la vie éternelle. Evidemment, on ne peut admettre que le Christ ait aimé cette vie plus que la volonté du Père. L'apôtre se serait réjoui à l'approche de la mort et le Seigneur aurait été triste⁵⁶ ? La vertu de force

⁵⁴ *De Civ. Dei* XIV, 6, 15, 2 (ML 41, 409. 423-424. CSEL 40, 2, 11. 35-36).

⁵⁵ *En. 2, s. 1, in ps. 30, 3* (ML 36, 230) : « Numquid enim possumus pavorem bene intelligere in Christo propinquante passione, qui propter eam venerat ? ». *En. in ps. 40, 6* (ML 36, 459) : « In illo enim eram, quando dixit : 'Tristis est anima mea usque ad mortem'. Non enim timebat mori, qui venerat mori ; aut recusabat mori, qui potestatem habebat animam suam ponendi, et potestatem habebat iterum sumendi eam : sed loquebantur membra in capite, et loquebatur caput pro membris ». Cf. *En. in ps. 42, 7, 100, 6, 144, 19* (ML 36, 481. 37, 1287. 1882). *S. 31, 2, 3, 305, 4* (ML 38, 193-194. 1399). *In Io. Ev. tr. 123, 5* (ML 35, 1969).

⁵⁶ *En. 2 in ps. 31, 26* (ML 36, 274) : « Unde ipse Unicus portans infirmitatem tuam... cum appropinquaret passioni, ex homine quem gerebat contristatus est, ut te laetificaret... Potuit enim utique sine tristitia esse Dominus, iturus ad passionem. Si potuit miles, non potuit imperator ? ». Saint HILAIRE excluait la peur de la mort chez le Christ avec les mêmes arguments : celle-ci est incompatible avec sa volonté de mourir et avec son exhortation aux apôtres de ne pas craindre la mort : *Comm. in Math. 31, 4-5* (ML 9, 1067-1068). *De Trin. X, 10-11, 30* (ML 10, 350-351. 368-369). *In ps. 141, 8* (CSEL 22, 804). Cf. R. FAVRE, *La communication des idiomes dans les œuvres de saint Hilaire de Poitiers*. — *Gregorianum* 17 (1936), pp. 481-514. Saint AMBROISE affirme également que le Christ lui-même ne craignait pas la mort : *Exp. Ev. s. Luc. VII, 133* (CSEL 32, 4, 340). Mais il explique autre

de saint Paul n'a tout de même pas dépassé celle du Christ-Homme, le plus excellent d'entre les êtres humains ⁵⁷. Selon la conception de l'Evêque d'Hippone, le triomphe sur la mort est donc essentiel au christianisme et la victoire sur la crainte de la mort forme pour lui l'apogée du combat chrétien ⁵⁸. Mais, bien qu'il ait conservé cette idée jusqu'à sa mort, il y a une différence sensible entre les textes d'avant 415 et les textes postérieurs ⁵⁹. Avant cette date, il considère l'absence de la crainte de la mort comme l'idéal auquel la plupart des bons chrétiens arrivent normalement. Seuls, les plus faibles n'y arrivent pas. La tristesse n'est donc assumée par le Christ qu'au nom des plus faibles. Cependant, au cours des ans, sa conception radicale s'atténuera beaucoup. S'il a parlé au début de l'amour de cette vie comme d'une concession faite à la faiblesse humaine ⁶⁰, il déclarera plus tard que cette faiblesse est hors de toute culpabilité. Elle n'est pas un péché, mais un signe de l'infirmité de l'homme. On la trouve même chez les saints, et ni saint Pierre ni saint Paul ont échappé à cette loi ⁶¹. Il doute qu'il existe vraiment des chrétiens qui ne se troublent aucunement à l'approche de la mort ⁶². A un moment donné l'Evêque d'Hippone a donc fait distinction entre l'appétit naturel non-coupable et la volonté supérieure, en affirmant que, même pour le chrétien, la crainte de la mort est une quasi-nécessité. Ainsi parle-t-il d'une « peur naturelle » ; de « la nature qui fuit la mort » ; et il dit qu'« on ne peut aimer la mort ⁶³ ». Mais bien que saint Augustin ait de plus en plus envisagé

part l'absence de crainte chez saint Pierre et la présence d'angoisse chez le Christ, du fait que le Christ devait endurer toutes nos infirmités : *De Fide* II, 5, 41-44 (ML 16, 567-568). On trouve peut-être une réminiscence de cette idée chez saint Augustin, *En. in ps.* 93, 19 (ML 37, 1207).

⁵⁷ *In Io. Ev.* tr. 60, 5 (ML 35, 1799) : « Carnis quippe ille gerebat infirmitatem... Sed qui non solum homo, verum etiam Deus erat, ineffabili distantia universum genus humanum animi fortitudine superabat ». Augustin ne veut pas attribuer au Christ un « magnus pavor » (celui-ci dominerait l'esprit !) : *Ep.* 140, 14, 36 (ML 33, 553. CSEL 44, 185-186).

⁵⁸ *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 31, 51 (ML 44, 182. CSEL 60, 122). *C. Iul. o. i.* VI, 40 (ML 45, 1603-1604).

⁵⁹ Nous donnons cette date sous quelque réserve ; car on sait combien délicate est la chronologie des sermons de saint Augustin. Nous ne visons pas non plus une évolution strictement dite, parce qu'il ne s'agit pas d'éléments absolument nouveaux, mais plutôt d'un déplacement d'accentuation.

⁶⁰ *En. 2, s. 1, in ps.* 32, 2 (ML 36, 278).

⁶¹ S. 299, 8-9 (ML 38, 1373-1374). *En. 1 in ps.* 68, 3 (ML 36, 842-843). *In Io. Ev.* tr. 123, 5 (ML 35, 1968-1969). Cf. *En. in ps.* 87, 3 (ML 37, 1111).

⁶² *In Io. Ev.* tr. 60, 5 (ML 35, 1798).

⁶³ *In Io. Ev.* tr. 123, 5 (ML 35, 1969). S. 297, 2, 3. 299, 8 (ML 38, 1360. 1373).

la crainte de la mort du point de vue naturel, il n'est jamais parvenu à franchir le dernier pas. Toujours la crainte de la mort demeure pour lui une infirmité et l'idéal chrétien exige que l'amour de l'autre vie soit plus fort que l'instinct de conservation. La soif de Dieu devra dissiper la répugnance de la mort. Comme on le remarque, ce désaccord de la nature et des facultés supérieures se situe dans le cadre de la lutte entre l'esprit et la chair. L'homme ne peut jamais admettre que le désir de vivre, quoique donnée naturelle indéracinable, le domine.

Cette évolution a-t-elle amené saint Augustin à modifier essentiellement son interprétation de la tristesse du Christ ? Non, les thèmes principaux de son exégèse sont partout les mêmes pour la simple raison que cette lutte qui est dans l'homme déchu de nécessité de nature, ne l'est pas dans le Christ. Ce n'est que par participation que notre infirmité se trouve chez lui⁶⁴. Il s'est humilié en effet et s'est fait notre égal afin de transformer notre infirmité par sa force et par sa résurrection. La tristesse du Christ nous a donné la possibilité de vaincre notre crainte naturelle de la mort. Mais si les grandes lignes de cette interprétation sont restées identiques, l'influence de l'évolution décrite se manifeste néanmoins clairement dans les textes. Ainsi l'interprétation d'« un vouloir du mal » n'apparaît plus. Il s'agit plutôt de la faible nature humaine, de la volonté naturelle de l'homme que le Christ a prise sur lui⁶⁵. Quelques années avant sa mort, saint Augustin n'insiste plus tant sur l'*aliud velle* que sur le fait que le Christ conforme ses affections aux nôtres, en transposant notre infirmité dans sa propre vie affective⁶⁶. Et dans sa dernière œuvre, qu'il devait laisser inache-

⁶⁴ S. *Liver.* 8, 7 (MA 395) : « Unde est ista formido ?... Ista vero ex participatione infirmitatis assumptae ».

⁶⁵ S. 299, 8 (ML 38, 1373-1374) : « Amari mors non potest, tolerari potest... Natura ergo, non tantum homines, sed et omnes omnino animantes recusant mortem et formidant... Naturam expressit, non devotionem. Hanc nostrae infirmitatis naturam in se ipse Dominus transfiguravit, cum passurus ait Patri : 'Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste' ». S. 344, 3 (ML 39, 1513) : « Haec voluntas humana est ; hominem gero, ex forma servi loquor. 'Pater, si fieri potest, transeat hix calix'. Vox carnis est, non spiritus ; vox infirmitatis, non divinitatis ». *En. in ps.* 89, 7 (ML 37, 1143-1144) : « ... conturbati sumus, mortis timore. Infirmi enim facti sumus, et infirmitatem finire trepidamus... et ipsius Domini anima nos in se transfigurans, tristis erat usque ad mortem ; quoniam et Domini exitus non nisi mortis ». Cf. GRÉGOIRE D'ELVIRE, *Tract. Origenis de libris ss. script.* 14 (éd. Batiffol-Wilmart, p. 154) : « ... ut vere se hominem induisse probaret cui secundum naturam mors formidolosa videretur ». Une idée semblable chez saint AUGUSTIN, *Ep.* 137, 3, 9 (ML 33, 519. CSEL 44, 107).

⁶⁶ C. *Max.* II, 20, 2 (ML 42, 789) : « Quanquam et in hoc quod ait, 'Non quod ego volo' ; aliud se ostendit voluisse quam Pater : quod nisi humano corde non

vée, il dit simplement que les mots « Mon Père, s'il est possible... » montrent que la mort est un châtement encouru à cause du premier péché ⁶⁷.

Résumons les résultats de notre examen. Bien que saint Augustin parle constamment de « notre » tristesse, il affirme partout la réalité de la tristesse du Christ. Les textes gagnent même beaucoup en réalisme durant la dernière période de sa vie. Ce témoignage explicite des textes nous oblige à rejeter toute interprétation dite symbolique-docétiste. Ceux qui ont cru découvrir chez Augustin une tendance docétiste, n'ont pas réussi à renoncer à la manière de voir moderne. Ils n'ont pas saisi la cohérence intime de sa pensée, non plus que la raison pour laquelle il passe continuellement du Christ au genre humain entier. Ce ne sont pas des motifs stoïciens qui ont empêché Augustin d'admettre que le Christ ait craint personnellement la mort et ait été triste ⁶⁸. Certes, on ne saurait nier l'influence du Stoïcisme pendant la première période. Nous en avons tenu compte. Mais pour ce qui est de l'ensemble de la pensée augustinienne, les motifs chrétiens à eux seuls en donnent,

potuisset, cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum. Homine quippe non assumpto, nullo modo Patri diceret Unicum Verbum, 'Non quod ego volo'. Cf. *In Io. Ev.* tr. 19, 19 (ML 35, 1555) : « Non quaerit voluntatem suam, sed voluntatem eius qui misit illum. Non meam, non propriam ; non meam, non filii hominis ; non meam, quae resistat Deo ».

⁶⁷ C. Iul. o. i. VI, 36 (ML 45, 1594) : « Et tamen ipse etiam nostrum in se affectum, morte propinquantem, suscipiens : 'Pater', inquit, 'si fieri potest, transeat a me calix iste'. Qui utique potestatem habebat ponendi et sumendi animam suam : sed mortem, quam nulla culpa praecedente, pro nobis voluntate, non necessitate suscepit, poenam tamen esse his verbis suis Deus ille magister ostendit... ».

⁶⁸ J. LEBRETON, *L'Agonie de Notre-Seigneur*. — Revue Apologétique 33 (1921-1922), p. 716, pense à une influence immédiate du Stoïcisme. G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. — Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 13 (1924), p. 325, n'admet pas une influence directe, mais plutôt une qui s'exerçait inconsciemment : « De là à être tenté de rapporter la figure du Christ de celle de ces ancêtres éminents (= stoïciens) qu'ils admiraient en secret, il n'y avait qu'un pas et il semble bien qu'il fut franchi ». Cette explication nous semble un peu factice. F. J. THONNARD, *Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon saint Augustin. La vie affective de l'âme selon saint Augustin*. — L'Année Théologique Augustinienne 12 (1952), pp. 335-345. 13 (1953), pp. 33-55, met en évidence le rôle du principe néoplatonicien dans la doctrine augustinienne que l'âme n'est jamais passive à l'égard du corps. Mais, comme il le remarque très justement, ce principe s'adapte merveilleusement aux préoccupations chrétiennes de l'Evêque d'Hippone. Nous partageons l'avis de E. TROELTSCH, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*. München-Berlin, 1915, pp. 86-87, et E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*. Stuttgart, 1934, p. 73 : « Augustin hat seine Affektenlehre unabhängig von Einflüssen der Stoa oder des Platonismus entwickelt ».

à notre avis, une explication suffisante. Dans plusieurs textes, il fait même de la tristesse du Christ un argument pour réfuter les stoïciens. Non, si l'Évêque d'Hippone ne veut pas concéder que la propre nature humaine du Christ ait reculé devant la mort, c'est parce que la mort n'a rien à ses yeux qui ait pu contraindre le Christ à être triste. La lutte de l'homme déchu n'est effectivement en lui que de sa propre volonté et de son propre pouvoir. Cette sublimation, mais chrétienne, forme le seul aspect sous lequel le réalisme de saint Augustin diffère du réalisme moderne. Mais détrompons-nous, elle n'exclut pas purement et simplement la réalité des affections du Christ. Après avoir admis que son âme était troublée *potestate*, peu importe à Augustin, qu'on la dise troublée par la perte de Judas et du peuple juif ou par sa mort imminente :

« Que ce fut par pitié pour Judas qui allait se perdre ou par sa propre mort imminente, qu'il ait été troublé ici, n'en doutons nullement, ce n'était point par faiblesse d'âme, mais par puissance qu'il s'est troublé...⁶⁹ ».

C'était donc la mort qui lui infligeait de l'angoisse, mais parce qu'il le voulait bien. Qu'on nous permette d'éclaircir la pensée de l'Évêque d'Hippone par un exemple. La compassion humaine, par exemple d'une mère envers son enfant souffrant, n'est pas une fiction ou quelque chose de moins réel, du fait que la mère participe seulement aux misères de son enfant ! Ainsi la tristesse du Christ face à la mort n'était pas moins vraie ou moins douloureuse, parce qu'elle n'était en lui que par participation à la nôtre !

C. L'abandon du Christ en croix

Au fond, nous retrouvons ici la même exégèse que pour les textes précédents. Pendant son agonie, le Christ a vraiment prononcé les mots « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » (*Matth.* 27, 46). Mais, c'est en notre nom, au nom de son Eglise qu'il les disait, car ces paroles n'avaient pas de raison d'être en sa propre personne. Saint Augustin n'a jamais su comprendre comment le Christ aurait été abandonné sur la croix. Tout ici, dépend naturellement de

⁶⁹ *In Io. Ev. tr.* 60, 5 (ML 35, 1799) : « Sive ergo isto loco ipsum Iudam pereuntem miserando turbatus est, sive sua morte propinquante turbatus est : non est tamen ullo modo dubitandum, non eum animi infirmitate, sed potestate turbatum... ».

ce que l'on entend par abandon ; Augustin en connaît du reste, plusieurs interprétations.

a) D'abord le sens d'une séparation ontologique, d'une division au sein de la divinité même. Il est impossible que le Christ soit abandonné par Dieu dans ce sens vu que lui-même est Dieu ! Il n'a donc été abandonné ni par le Père, ni par le Fils, ni par l'Esprit-Saint. Une seule fois, Augustin mentionne explicitement toute la Trinité :

« Dieu ne l'a pas abandonné. Si Dieu ne vous abandonne pas, vous qui croyez en lui ; le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Dieu unique, aurait-il abandonné le Christ ? Nullement ; il avait transfiguré en lui la personne du premier homme ⁷⁰ ».

Dans les autres textes, il envisage uniquement la possibilité d'une séparation entre le Père et le Fils puisque l'exclamation s'adresse au Père seul. Le rejet d'une séparation ontologique apparaît ici encore plus nettement ; jamais, Dieu le Père n'abandonne son Fils, qui est avec lui un seul Dieu ⁷¹.

b) La négation d'un abandon ontologique est toujours liée à celle d'un abandon moral, dont le péché est la cause. Lorsque nous perdons la grâce à cause du péché, on dit que Dieu se retire de nous. Il va de soi que le Christ, n'ayant jamais connu le péché, n'a jamais été abandonné par Dieu dans ce sens. Mais nous — notre vieil homme, chair du premier homme — nous étions séparés de Dieu par le péché. Et puisque la chair du Christ était de même nature que la nôtre, c'est en notre nom, pour autant que nous sommes pécheurs, qu'il parlait. Cette interprétation se rencontre le plus souvent ⁷².

c) La troisième interprétation se rapproche déjà davantage de l'exégèse moderne, sauf la tournure finale qui est spécifiquement augusti-

⁷⁰ *En. in ps. 37, 27* (ML 36, 411) : « Non illum dimisit Deus. Si te non dimittit credentem in se, Christum dimitteret Pater et Filius et Spiritus sanctus unus Deus ? Sed personam in se transfiguraverat primi hominis ».

⁷¹ *En. in ps. 140, 5* (ML 37, 1818) : « Quid enim illius pependit in ligno, nisi quod de nobis accepit ? Et unde fieri potest ut aliquando Deus Pater dimittat et deserat unicum Filium, qui utique *cum illo unus Deus est* ? ». De même : *En. 2 in ps. 21, 3. En. 2 in ps. 34, 5. En. in ps. 49, 5. En. 1 in ps. 70, 12* (ML 36, 172. 336. 567. 882).

⁷² *En. 1 in ps. 70, 12* (ML 36, 882) : « Unde illa vox est in cruce : 'Deus meus, Deus meus, utquid dereliquisti me' ? Ergo Deus dereliquit Christum, cum Deus esset in Christo mundum reconcilians sibi, cum esset et Christus Deus... Deus reliquit illum ? Absit. Sed in vetere nostro vox nostra erat, quia simul crucifixus erat vetus homo noster cum illo ; et de ipso vetere nostro corpus acceperat, quia Maria de Adam erat ». Voir également : *En. 1 in ps. 21, 2. En. in ps. 37, 27. 49, 5* (ML 36, 167. 411. 567). *De Trin. IV, 3, 6* (ML 42, 891).

nienne. Le Christ était abandonné de Dieu, car Dieu l'avait livré à la misère et à la souffrance. La nature humaine se détourne et pousse spontanément un cri vers le ciel, suppliant de la délivrer du mal. Mais Dieu ne l'exauce pas parce qu'il sait mieux que nous ce qui nous est bon. Ce « non-exaucer » de Dieu est aussi en quelque sorte un abandon. Pourtant Augustin ne l'accepte pas non plus au sens strict pour le Christ, parce que cet abandon n'est qu'apparent. En réalité, Dieu ne se retire jamais, même s'il n'exauce pas, même s'il semble nous laisser à nos propres forces. Ce n'est qu'un *quasi-relinquit*⁷³. Ce qui plus est, la plainte « Pourquoi m'avez-vous livré à la souffrance ? » constitue pour saint Augustin une imperfection, pour autant qu'elle est l'expression d'un refus à la volonté de Dieu. Même si ce refus est dû à la faiblesse naturelle et non coupable de l'homme, il indique une imperfection, puisqu'au fond ce n'est que le désir de conserver un bien-être temporel. Augustin refuse donc de mettre cette plainte dans la bouche du Christ au nom de sa propre personne⁷⁴. N'a-t-il pas pensé à la force qui, dans notre nature, lutte pour la propre conservation ? Bien sûr ! Dans la *Lettre 140* qui traite expressément de ce passage de l'Écriture Sainte, il fait une nette distinction entre l'appétit rationnel et l'appétit naturel :

«... l'homme pieux aspire, il est vrai, par réflexion d'esprit, à être délivré pour être avec le Christ, mais il s'y refuse et il le fuit sous l'impulsion des sens de la chair, et si la chose était possible, il ne voudrait pas être dépouillé...⁷⁵ ».

⁷³ *Ep. 140, 24, 59* (ML 33, 563. CSEL 44, 205) : « Ubi est illud : 'Quare me dereliquisti', si nec faciem avertit ab eo ? nisi quia et derelinquens non derelinquit, quando in bonis temporalibus non exaudit... ». *En. in ps. 53, 5* (ML 36, 623) : «... in tribulationibus temporalibus positus, optaverat ut transirent tribulationes temporales et rediret flos feni, et ait : 'Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti ?' Vox ipsa Christi est, sed pro membris suis ». Saint Augustin interprète ce texte également comme une prière dans : *En. 2 in ps. 34, 5. En. in ps. 43, 2, 85, 1* (ML 36, 336. 483. 37, 1081-1082).

⁷⁴ *Ep. 140, 6, 15* (CSEL 44, 166. ML 33, 544) : « Dicitur enim ex persona Christi, quod ad formam servi adinet, in qua nostra portabatur infirmitas... ex voce ergo huius infirmitatis nostrae, quam in se transfiguravit caput nostrum, dicitur in hoc psalmo : 'Deus, Deus meus, respice me, quare me dereliquisti ?' In eo quippe derelinquitur deprecans, in quo non exauditur. Hanc in se vocem transfiguravit Iesus, vocem scilicet corporis sui, hoc est ecclesiae suae a vetere homine in novum hominem reformandae, vocem scilicet infirmitatis (ML : suae) humanae, cui deneganda fuerant bona veteris testamenti, ut bona novi testamenti optare atque sperare iam disceret ».

⁷⁵ *Ep. 140, 6, 16* (ML 33, 544. CSEL 44, 166-167) : «... mentis quidem ratione concupiscit homo pius dissolvi, et esse cum Christo ; sed id sensu carnis recusat et refugit, et si fieri possit, non vult exspoliari... ».

Il parle explicitement d'une force et cite le texte de saint Paul que personne ne hait sa propre chair. Jamais pourtant, il n'attribuera directement cette plainte au Christ mourant. Nous en avons déjà indiqué la raison : la chair faible lui semble dominer trop le spirituel dans l'homme. Chez les autres hommes, même les plus saints, cela peut arriver sans qu'on puisse le leur reprocher. Il n'en est pas ainsi pour le Christ, en qui la lutte entre la chair et l'esprit n'existe pas. C'est donc notre infirmité qui crie vers le ciel par la bouche du Christ.

Il importe toutefois de noter qu'ici nous ne sommes pas tout à fait dans la même situation que nous l'étions vis-à-vis de la tristesse du Christ. Il y a une double différence. D'abord, puisqu'il s'agit d'une véritable plainte, l'attitude de saint Augustin est ici plus négative. La volonté y est plus engagée que dans le cas de la tristesse ⁷⁶, qui était une expression plus pure du désir naturel de l'homme. Ensuite, parce que saint Augustin n'a jamais considéré le délaissement par Dieu comme sentiment, comme état psychologique de solitude et d'impuissance. Pourtant, à juger le texte suivant, il en était bien près :

« Que j'aie au plus profond de moi-même le sacrifice à offrir d'un esprit affligé, sachez-le : 'Je dirai à mon Dieu, vous êtes mon protecteur, pourquoi m'avez-vous oublié ?'. Je souffre en effet, comme si vous m'aviez oublié. Mais vous m'éprouvez ; et je sais que, si vous différez de me donner ce que vous m'avez promis, vous ne me l'ôtez pas. Cependant : 'Pourquoi m'avez-vous oublié ?'. C'est ainsi que notre Tête s'est écrié comme par notre voix : 'Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?' ⁷⁷ ».

Ce qui l'empêchait d'ailleurs d'admettre l'abandon comme sentiment réel, c'est qu'il n'y a pas d'abandon véritable de la part de Dieu. Jamais Dieu n'oublie l'homme, jamais il ne le délaisse. L'exégèse de l'abandon en croix est donc notablement moins réaliste que celle de la tristesse du Christ. Cependant, les deux se rejoignent chaque fois que l'abandon du Christ est interprété comme un abandon à la souffrance de la mort ⁷⁸.

⁷⁶ *Ep.* 140, 11, 29 (CSEL 44, 180. ML 33, 551) : « Aut quo modo sic loquebatur, quasi ei, quod nollet, accideret, cum potestatem habuerit ponendi animam suam... ? ».

⁷⁷ *En. in ps.* 41, 17 (ML 36, 475) : « Quod sacrificium contribulati spiritus intus habeam, audi : 'Dicam Deo, Susceptor meus es, quare mei oblitus es ?' Sic enim hic laboro, quasi tu oblitus sis mei. Tu autem exerces me : et novi quia differs mihi, non mihi aufers, quod promisisti : sed tamen, 'quare mei oblitus es ?' Tanquam de voce nostra clamavit et caput nostrum : 'Deus, Deus meus, quare me dereliquisti ?' ».

⁷⁸ Voir : *En. in ps.* 40, 6 (ML 36, 459). *Ep.* 140, 10, 27 (ML 33, 550. CSEL 44, 178).

Ainsi, il y a même dans l'abandon du Christ, des aspects de réalité. Il sera bon de les mettre en pleine lumière, car il est injuste de diviser les Pères en deux groupes : ceux qui en ont donné une interprétation réaliste et ceux qui l'ont interprété symboliquement. Si du moins, on entend réaliste et symbolique de la manière suivante :

Interprétation réaliste : Jésus livré aux mains des Juifs, à la douleur, à la mort = le Christ abandonné personnellement.

Interprétation symbolique : notre voix parlant dans le Christ = le Christ abandonné impersonnellement.

Pour les Pères, ces normes ne s'imposent pas rigoureusement. Une telle opposition en tout cas ne joue pas en ce qui concerne saint Augustin. Chez lui, l'interprétation symbolique n'exclut pas l'autre, réaliste. Il connaît l'interprétation « réaliste », donnée par bon nombre de ses devanciers. Lui-même la donne en plusieurs endroits :

« Car il y avait sans doute un motif... pour qu'il ne délivrât pas le Christ des mains des Juifs et l'abandonnât jusqu'à la mort au pouvoir des bourreaux ⁷⁹ ».

Aussi, le motif de la compassion du Christ avec nous ne manque pas dans son explication ⁸⁰. Pourtant cette interprétation dite réaliste n'a pas les préférences de l'Evêque d'Hippone. Il est curieux de voir qu'il

⁷⁹ *Ep.* 140, 11, 28 (ML 33, 550. CSEL 44, 179) : « Profecto enim erat aliqua causa... ut... Christum de manibus Iudaeorum non liberaret, eumque in potestate saevientium usque ad mortis exitum derelinqueret ». *De Symb.* 3, 10 (ML 40, 634) : « 'Deus, Deus meus, utquid me dereliquisti ?' Verba sunt Domini pendentis in ligno. Quasi reliquit illum ad praesentem felicitatem, sed non eum reliquit ad aeternam immortalitatem. Ibi est finis Domini. Tenent Iudaei, insultant Iudaei, ligant Iudaei... : quasi relictus est. Sed quibus ? Illis insultantibus ». R. MURPHY, *The Dereliction of Christ on the Cross*. Washington, 1940, pp. 51-58, parle d'une « symbolic interpretation » chez saint Augustin. G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*. — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 13 (1924), pp. 310-326, a remarqué à bon droit qu'il s'agissait plus que d'un simple symbolisme. Par contre, nous ne pouvons pas nous ranger à son avis quand il dit que saint Augustin expose cette interprétation à l'exclusion de toute interprétation dite réaliste. Nous ne pouvons non plus souscrire à ce que dit M. PONTER, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*. Paris, (1944), p. 403, n. 77 : « Une fois de plus on regrette que saint Augustin ne connaisse pas l'exégèse des Grecs ». Il avait, croyons-nous, assez l'occasion d'en faire connaissance, même si ce n'était que par traduction.

⁸⁰ *En. in ps.* 49, 5 (ML 36, 567) : « Occultus ergo erat Deus deorum, et voces edebat magis ex compassione nostra, quam ex maiestate sua. Unde enim illae voces, nisi ex nobis assumptae, 'Deus, Deus meus, utquid me dereliquisti ?'... Qui enim suscepit similitudinem carnis peccati, cur non susciperet similitudinem vocis peccati ? ».

ne s'y arrête guère et passe directement à l'autre interprétation⁸¹. Nous nous refusons donc à y voir deux interprétations opposées ; l'une réaliste, l'autre symbolique. Comment saint Augustin aurait-il pu échanger l'interprétation réaliste pour une autre, si ce n'est parce qu'elle lui paraissait tout aussi valable et tout aussi profonde ? Comme d'autres Pères, il ne voyait aucun inconvénient à mettre en parallèle les deux interprétations ; l'une n'étant au fond que le prolongement de l'autre. Les souffrances éprouvées par le Christ sont les nôtres, qu'il a voulu transposer dans la ressemblance de la chair de péché, sans qu'aucune cause interne ne l'y força. Mais cela ne veut point dire qu'il n'a pas souffert personnellement. L'introduction du principe du Christ-Corps Mystique n'exclut pas un réalisme dans le sens indiqué. Elle exclut le réalisme en ce sens que la cause la plus profonde de l'abandon ou de la tristesse ne se trouve pas dans la propre personne du Christ. On ne peut opposer l'exégèse d'Augustin qu'à une interprétation qui admet la nature humaine individuelle du Christ comme cause directe et nécessaire de son angoisse.

⁸¹ *Ep.* 140, 10, 27 (ML 33, 550. CSEL 44, 178) : « ... quando eum de manibus eorum (= Iudaeorum) Deus non eruit, eumque dereliquisse visus est exclamantem : 'Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti ?' ut eo modo in se transfiguraret martyres suos, qui etsi mori nollent... et ob hoc a Deo suo derelicti viderentur ad tempus... illam vocem cordis emitterent, illumque adherent pietatis affectum, quem passione impendente ore proprio Dominus expressit, eos in se identidem transfigurans : 'Verum non quod ego volo'... ». Cf. *En. in ps.* 53, 5 (ML 36, 623). Cette double interprétation se trouve également chez ORIGÈNE, *Comm. ser. in Matth.* 135 (GCS, éd. Klostermann, pp. 279-280). *In ps.* 21, 2 (MG 12, 1253) ; saint ATHANASE, *Or. 3 c. Ar.* 55, 57 (MG 26, 437-440. 444). *De Incarn. Verbi* 2 (MG 26, 988) ; saint AMBROISE, *De Fide* II, 7, 56 (ML 16, 571) : « Ut homo ergo loquitur, meos circumferens metus ; quod in periculis positi, a Domino deseri nos putamus » ; saint JÉRÔME, *Comm. in Matth.* IV, 27, 46 (ML 26, 212). *In ps.* 21 (éd. Morin, *Anecdota Maredsolana* III, 1, pp. 32-33. 68). Cf. G. JOUASSARD, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV^e et V^e siècles*. — *Revue des Sciences Religieuses* 5 (1925), pp. 609-633. La remarque de A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria, die Einheit Marias und der Kirche*. Freiburg i. d. Schw., 1951, p. 66, n. 52 : « 'Historisch' und 'Mystisch' sind für Irenäus, den 'mystischen Realisten', nicht zwei Begriffe... für ihn ist eben das Historische das Mystische », vaut probablement pour plus d'un Père.

CHAPITRE VI

La connaissance humaine du Christ

Le problème de la connaissance humaine du Christ est incontestablement le point le plus difficile de la christologie de saint Augustin. C'est pour cette raison que nous le traitons en dernier lieu. On a bien le droit de supposer que tout ce qui précède, nous a déjà livré les idées maîtresses du Docteur africain. A l'aide de celles-ci, nous pouvons aborder avec plus de sûreté la question la plus énigmatique.

On a vu combien l'Evêque d'Hippone tenait à souligner la place exceptionnelle de la nature humaine du Christ. La même préoccupation se manifeste au sujet de sa science. Le Christ-Homme est sage d'une tout autre manière que le commun des hommes. Il ne possède pas seulement le don de la Sagesse comme nous le possédons, mais il porte aussi la personne de la Sagesse. Dans le premier cas il s'agit de participer au Verbe de Dieu, dans le second d'être le Verbe de Dieu¹. Il ne suffit donc pas d'affirmer que le Christ possède une sagesse plus excellente que les autres², mais il est lui-même « l'Homme-Vérité »³. Comme sa sainteté est d'un ordre spécial, ainsi sa science l'est également⁴.

En 391, dans le *De Vera Religione*, Augustin précise davantage en quoi le Christ-Homme fait exception vis-à-vis des autres hommes. La connaissance de l'enfant ne se développe que peu à peu, grâce surtout

¹ *De Ag. Chr.* 20, 22 (ML 40, 302. CSEL 41, 123) : « Et propterea Sapientia Dei, et Verbum... non sic assumpsit illum hominem ut caeteros sanctos; sed multo excellentius, multoque sublimius... Quapropter aliter sunt sapientes caeteri homines... et aliter ille unus Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus, qui Sapientiae ipsius, per quam sapientes fiunt quicumque homines, non solum beneficium habet, sed etiam personam gerit. De caeteris enim sapientibus... recte dici potest, quod habeant in se Verbum Dei... sed in nullo eorum recte dici potest, quod 'Verbum caro factum est, et habitavit in nobis'; quod in solo Domino nostro Iesu Christo rectissime dicitur ».

² *De Trin.* II, 6, 11 (ML 42, 851).

³ *S. Caillau* I, 57, 3 (MA 247).

⁴ *In Io. Ev.* tr. 7, 5 (ML 35, 1439).

à l'enseignement reçu des adultes. Mais l'Homme-Christ n'avait pas besoin de l'enseignement des hommes, car, dès sa première enfance, il était intimement illuminé par la Sagesse elle-même. Et bien plus, on doit au Christ-Homme le même honneur qu'à la Sagesse, parce que cet Homme est porté et mû par la Sagesse ⁵. Nous retrouvons la même assertion vingt-cinq années plus tard. En commentant le texte : *super omnes docentes intellexit se* (Ps. 118, 99), saint Augustin déclare qu'il est très difficile de comprendre comment ces mots s'appliquent au Verbe. Si au contraire, on considère le Christ en tant qu'homme, on comprend plus aisément qu'il ait été instruit par le Père. Ainsi, le Christ encore jeune enfant, a pu dire que la connaissance qu'il avait de lui-même, dépassait celle de tous les hommes, et qu'il tenait cette science directement du Père sans l'intermédiaire des hommes ⁶. La supériorité de la science du Christ-Homme résulte donc du fait qu'elle trouve son origine immédiatement dans la science divine ; c'est la personne même de la Sagesse qui l'illumine, c'est le Père qui l'enseigne. La science du Christ a un tout autre caractère que la nôtre, parce que sa nature humaine est unie personnellement au Verbe, source de toute connaissance. Sans l'union hypostatique, l'humanité du Christ serait « chair comme la nôtre ⁷ ». La connaissance humaine du Christ est donc une participation directe à celle du Verbe-Dieu. Mais est-ce dire que la

⁵ *De V. Rel.* 3, 3 (ML 34, 124) : Si on demandait à Platon quel honneur méritait l'homme qui enseignait au peuple les vérités les plus sublimes, il répondrait : « ... non posse hoc ab homine fieri, nisi quem forte ipsa Dei Virtus atque Sapientia ab ipsa rerum natura exceptum, nec hominum magisterio, sed intima illuminatione ab incunabulis illustratum, tanta honestaret gratia... De honoribus vero eius frustra se consuli, cum facile possit existimari quanti honores debeantur Sapientiae Dei, qua gestante et gubernante ille pro vera salute generis humani, magnum aliquid proprium, et quod supra homines esset, mereretur ». Que saint Augustin vise ici la personne du Christ, cela ressort clairement de la constatation qui suit : « Quae si facta sunt... ».

⁶ *En. 22 in ps.* 118, 3 (ML 37, 1564) : « Omnes enim utique homines vult intelligi, non Deum Patrem ; de quo dicit ipse Filius, 'Sicut docuit me Pater, haec loquor'. Quod difficillime ex persona Verbi intelligitur ; nisi quis utcumque capere valeat id esse Filium a Patre doctum, quod genitum... Ex persona vero hominis, ubi formam servi accepit, facilius intelligitur a Patre didicisse quae dixit ; in qua forma servi constitutum, maxime puerum, potuerunt eum homines maioris aetatis docendum putare ; sed ille quem Pater docuit, super omnes docentes se intellexit.. quia testimonia Dei meditabatur : quae melius quam illi de seipso noverat... ».

⁷ *S.* 349, 6, 6 (ML 39, 1532) : « Caro per transitum multa fecit, et passa est : Verbum stetit. Ipso Verbo cor illuminatur ; quia ipso Verbo caro, quam suscepit, honoratur. Tolle Verbum, quid est caro ? Hoc est quod tua ». Voir pour l'excellence de l'esprit du Christ : *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 11, 15 (ML 42, 611) : « ... quando illum cognovit (= Simeon) in manibus matris, carne minimum, spiritu maximum... ».

science du Christ-Homme soit absolument identique à sa science divine, de sorte qu'il n'y ait au fond qu'une seule connaissance dans le Christ : la connaissance divine ? Bien que toute la lumière ne soit pas encore faite sur la doctrine de la participation chez Augustin, nous ne croyons pas que l'on puisse simplement identifier les connaissances divine et humaine chez lui. Au point de vue de la loi de la participation, il met expressément le Christ-Homme au même niveau que les autres hommes. Nulle créature n'est éclairée par elle-même, mais elle est illuminée par sa participation à l'éternelle vérité. En raison de cette participation et en tant qu'il est homme, le Médiateur lui-même est appelé *lucerna*⁸, nonobstant que la Sagesse et l'humanité constituent une seule et même personne. Augustin admet donc l'existence d'une connaissance participée dans le Christ. Il s'ensuit en même temps qu'il accepte une certaine distinction entre la science divine et la science humaine du Christ. Mais quelle est la nature de cette distinction ? Implique-t-elle déjà le concept moderne d'*habitus* créé ? Ou le terme « participation » exprime-t-il uniquement que la connaissance divine est la source de la connaissance humaine, sans qu'on puisse dire qu'il s'agisse à proprement parler d'une autre connaissance ? Saint Augustin n'a jamais abordé cette question d'une manière tant soit peu systématique, et toute réponse sera inévitablement conjecturale. Il n'y a toutefois pas de doute que la connaissance divine soit la source de la connaissance humaine du Christ. Et nous touchons ici probablement à une première raison pour laquelle il fit si rarement de distinction entre la science divine et la science humaine du Christ⁹. Mais sans vouloir retrouver

⁸ *En. 23 in ps. 118, 1* (ML 37, 1567) : « Nulla quippe creatura, quamvis rationalis et intellectualis, a seipsa illuminatur, sed participatione sempiternae veritatis accenditur... Propter quam participationem, in quantum homo est et ipse Mediator, lucerna in Apocalypsi nuncupatur. Sed singularis est ista susceptio : de nullo enim sanctorum dici divinitus potuit, aut dici ullo modo fas est : 'Verbum caro factum est', nisi de uno Mediatore Dei et hominum ». Cf. *En. in ps. 138, 14* (ML 37, 1793) : « Lucerna ergo sapientiae, caro Christi, de luto facta est ; sed Verbo suo lucet... ». *Ann. in Iob 29* (ML 34, 856. CSEL 28, 3, 570) : « 'Cum lucebat lucerna eius super caput meum' : vel carnem Domini visibiliter praesentem, vel verbum ex ore praesentis corporaliter ».

⁹ On ne doit jamais perdre de vue que saint Augustin ne connaît pas — du moins pas explicitement — la distinction entre le « *suppositum* » qui agit, et le « *principium quo* » d'agir. Mais conclure de là qu'il ne pouvait par conséquent pas accepter l'omniscience du Christ comme homme, c'est poser la question de manière trop moderne. Il y a des exemples typiques où manque toute précision : *In Io. Ev. tr. 33, 1* (ML 35, 1647) : « Responderunt enim nunquam se audisse hominem sic locutum... Ille autem sic locutus est, quia Deus erat et homo ». *In Io.*

nos distinctions modernes chez Augustin, nous croyons y voir des indices qui font supposer une distinction encore plus profonde et plus radicale entre la connaissance humaine et la connaissance divine¹⁰. Pour ces raisons nous hésitons à interpréter la pensée augustinienne dans le sens d'une simple pénétration du divin dans l'humain. Si la science humaine du Christ n'avait été que la manifestation extérieure de la science divine, comment expliquer dès lors qu'il s'agisse d'une science par participation ? Et que faire des cas où saint Augustin distingue expressément entre la connaissance du Christ comme homme et sa connaissance comme Dieu ? Il est vrai, il ne distingue que très rarement. Mais pour cela il y a d'autres raisons plausibles. Il nous semble en effet que cette participation avait un caractère absolu. La science divine se communiquait dans toute son étendue à l'intelligence humaine. Or, si le Christ savait tout sur les deux plans, aussi bien comme Dieu que comme homme, il n'y a guère de sens de les distinguer. N'oublions pas non plus que la pensée de l'Évêque d'Hippone était encore fortement sous l'empreinte de la manière de voir concrète biblique.

On peut enfin se demander si son thème préféré du « pouvoir du Verbe » a exercé une influence sur le problème de la connaissance humaine du Christ. Les textes eux-mêmes sont peu probants. Mais nous devons ici, paraît-il, abandonner de nouveau notre manière de voir. Pour nous, l'intelligence humaine a ses propres lois dictées par la nature. C'est là notre point de départ lorsque nous traitons de la science humaine du Christ. Mais pour saint Augustin, l'intelligence humaine est avant tout dans le pouvoir de la divinité du Christ. Si le Christ subit les lois de notre nature, c'est parce qu'il les admet. Après ces notes préliminaires examinons la question dans le détail.

§ 1. L'omniscience du Christ-Homme

Le Christ comme homme connaissait-il tout ? Loin de l'Évêque d'Hippone de poser le problème de manière abstraite. La question

Ev. tr. 119, 4 (ML 35, 1951) : « Quis potest quae facit, ita disponere, quomodo disposuit *homo iste* quae passus est ?... patiebatur haec omnia qui apparebat, et idem ipse disponebat haec omnia qui latebat ».

¹⁰ Voir pour le concept d'« habitus » chez Augustin : *De Div. Quaest.* 83, q. 73 (ML 40, 84-85). Pour la différence entre « qualitas » et « substantia » : *Ep.* 120, 3, 16-17. Pour la différence entre la sagesse, la justice et l'amour en Dieu et les nôtres : *Ib.* 2, 11-12. 4, 19 (ML 33, 460. 457-458. 461. CSEL 34, 2, 718-719. 713-715. 721).

de savoir si la connaissance du Christ-Homme est vraiment universelle et s'étend aux moindres choses, ne pouvait pas préoccuper son esprit. C'est plutôt à l'occasion de faits concrets bibliques que sa doctrine fut ébauchée.

A. Absence d'ignorance morale dans le Christ Le discernement entre le bien et le mal

Le Christ-Homme possédait dès sa naissance la connaissance du bien et du mal. Il l'a reçue directement de la Sagesse sans avoir besoin de l'expérimenter. En ceci, le Christ ne dépasse pas seulement tous les hommes, mais même Adam avant sa chute¹¹. A cette absence d'ignorance morale dans l'Enfant Jésus se rapporte aussi le texte fameux du *De Peccatorum Meritis et Remissione*, qui est parfois invoqué à tort comme preuve de l'omniscience du Christ¹². Le contexte ne laisse pas de doute qu'il s'agisse d'une ignorance comme suite du péché originel. Le petit enfant n'a pas conscience de ce qui est bien et de ce qui est mal. Ce n'est que peu à peu avec la croissance corporelle que l'éclosion de la raison va s'accomplir et que sa conscience morale se développera. Il n'en est pas ainsi chez le Christ-enfant. Conscient de lui-même, il avait la connaissance de tout bien dès le premier instant de son existence humaine. Mais cette connaissance du bien et du mal n'équivaut pas à ce que nous entendons par omniscience. Elle s'en rapproche pourtant beaucoup.

¹¹ *De Gen. ad litt.* VIII, 14, 32 (ML 34, 385. CSEL 28, 1, 253-254) : « Cui autem sine mali experimento placet bonum, id est, ut antequam boni amissionem sentiat, eligat tenere ne amittat, super omnes homines praedicandus est. Sed hoc nisi cuiusdam singularis laudis esset, non illi puero tribueretur, qui ex genere Israel factus Emmanuel nobiscum Deus, reconciliavit nos Deo, hominum et Dei homo Mediator, Verbum apud Deum, caro apud nos, Verbum caro inter Deum et nos. De illo quippe propheta dicit : 'Priusquam sciat puer bonum aut malum, contemnet malitiam, ut eligat bonum'. Quomodo quod nescit, aut contemnit aut eligit, nisi quia haec duo sciuntur, aliter per prudentiam boni, aliter per experientiam mali ? ». *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 14, 18 (ML 42, 613) : « Nonne rectissime responditur : et noverat, et non noverat ? Rectissime omnino : noverat enim per sapientiam, non noverat per experientiam ». Cf. saint JÉRÔME, *Comm. in Isaiam* III, 7, 15 (ML 24, 110) : « ... et hoc (= puer proficiebat) dicatur, ut veritas humani corporis approbetur : tamen adhuc pannis involutus... habebit boni malique iudicium... ut per haec verba noscamus, infantiam humani corporis divinae non praeiudicasse sapientiae ».

¹² *De Pecc. Mer. et Rem.* II, 29, 48 (ML 44, 180. CSEL 60, 119). Texte cité ci-dessus, p. 91, n. 46. A. CARON, *La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas*. — *Angelicum* 7 (1930), pp. 487-514, y voit l'expression d'une omniscience. De même S. SZABO, *De scientia beata Christi*. Romae, 1924, p. 4.

B. Exclusion d'ignorance du Christ

au sujet des textes de la Sainte Ecriture sur sa nescience du dernier jour,
ses interrogations et son étonnement

Nombreux sont les passages qui ont trait à l'absence d'ignorance chez le Christ. Plus rares, au contraire, sont ceux qui font une distinction entre le Christ-Dieu et le Christ-Homme. Presque toujours c'est la personne totale du Christ qui est envisagée. Le Seigneur connaît les âmes. Il connaît le cœur de Nathanaël et celui de la pécheresse. Rien ne lui est caché de ce qui se passe dans le cœur du pharisien ou du disciple¹³. Jamais le Christ n'a mis son espoir en Judas, car il savait bien ce qui allait se passer ; ce sont les apôtres qui ont eu espoir en Judas¹⁴. Le texte : « Et il (= le Père) lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci » (*Io.* 5, 20) doit nous être appliqué, mais ne peut l'être à la personne même du Christ. Car lorsque nous apprenons du Père, c'est le Christ qui apprend en ses membres¹⁵. La même interprétation évasive se retrouve pour le texte important et maintes fois commenté par Augustin : « Quant à ce jour et à l'heure, nul ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils (de l'Homme ?), sauf le Père » (*Marc.* 13, 32). Il n'est nullement question d'une véritable ignorance du Christ. *Nescire* a le sens de « laisser dans l'ignorance, faire des ignorants ». Le Christ ne le révélera pas, parce que c'est pour son propre bien que l'homme ne connaît pas l'heure dernière. C'est donc une locution au sens figuré, comme nous en rencontrons si souvent dans l'Ancien Testament et dans l'usage du parler commun, par exemple une joyeuse journée, un temps tranquille¹⁶. Dans cette interprétation irréaliste,

¹³ *En. 2 in ps.* 34, 2 (ML 36, 333) : « Nos autem dicamus capiti nostro : Domine, quid ignorabas ? Itane tu aliquid ignorabas ? Nonne et interrogantium corda noveras ? Nonne eorum dolos ante prospexeras ? Nonne in eorum manus te sciens dederas ?... Quid ergo ignorabas ? Ignorabat peccatum... ». Cf. *S.* 89, 4. 98, 3, 3. 99, 2, 2. 7, 7. 122, 1, 1 (ML 38, 556. 592. 596. 599. 681). *De Unit. Eccl.* 5, 8 (ML 43, 397. CSEL 52, 239). *In Io. Ev. tr.* 15, 20 (ML 35, 1517).

¹⁴ *De Civ. Dei* XVII, 18, 1 (ML 41, 552. CSEL 40, 2, 255). *En. in ps.* 40, 11 (ML 36, 461). *S. Guelf.* 28, 3 (MA 537).

¹⁵ *In Io. Ev. tr.* 21, 7 (ML 35, 1568) : « Quid ergo ait ? 'Demonstrabit mihi Pater his maiora, ut vos miremini'. Ergo nobis est demonstraturus, non illi ».

¹⁶ *De Gen. c. Man.* I, 22, 34 (ML 34, 190) : « Secundum ipsam locutionem dicit et dominus noster, nescire se diem et horam de fine saeculi. Quid enim potest esse quod ille nesciat ? Sed quia hoc utiliter occultabat discipulis, nescientem se esse dixit, quia illos nescientes occultando faciebat. Secundum hanc figuram etiam Patrem solum dixit scire diem ipsum, quia eumdem Filium scire faceret ». Cf. *De Div. Quaest.* 83, q. 60 (ML 40, 48). *En. in ps.* 6, 1. 9, 35. *En. 1 in ps.* 36,

pour laquelle Augustin fait appel à l'autorité de saint Hilaire¹⁷, toute distinction explicite entre la divinité et l'humanité du Christ est en général omise.

Il y a plusieurs passages dans les Évangiles où le Christ interroge ses interlocuteurs. Il demande à Philippe : « Où achèterons-nous du pain pour que ces gens aient à manger ? » (Io. 6, 5) ; il dit aux Douze : « Est-ce que, vous aussi, vous voulez vous en aller ? » (Io. 6, 67) ; il demande à Pierre : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » (Io. 21, 15) ; au sujet de la guérison de la femme : « Qui m'a touché ? » (Luc. 8, 45) ; et au sujet du tombeau de Lazare : « Où l'avez-vous mis ? » (Io. 11, 34). Saint Augustin a interprété tous ces passages de la même façon : le Christ a posé ces questions simulant l'ignorance, *quasi nesciens*. Se basant précisément sur les textes sacrés, il admet donc une certaine fiction chez le Christ. Le Christ feint de ne pas savoir ce qu'il demande ; en réalité il le sait très bien¹⁸. Quel était alors le sens de ces interrogations ? Le Christ comme un maître parfait voulait ainsi nous instruire ou attirer notre attention sur une portée dépassant le sens historique du texte¹⁹. Saint Augustin fait pareillement preuve

1 (ML 36, 90. 130. 355). S. 362, 5, 5 (ML 39, 1614). S. Den. 20, 11 (MA 122). *De Trin.* I, 12, 23 (ML 42, 837).

¹⁷ *Ep.* 180, 3 (ML 33, 778-779. CSEL 44, 699). Saint HILAIRE, *De Trin.* IX, 62-75 (ML 10, 331-342). La même interprétation chez l'AMBROSIASIER, *Appendix, Quaestiones de Veteri et Novo Testamento* q. 67, 2 (CSEL 50, 462) : « Causa ergo est ut dicat se nescire quod scit ».

¹⁸ *C. Mend.* 13, 27 (ML 40, 537. CSEL 41, 507) : « Sunt quaedam eiusmodi etiam Salvatoris in Evangelio, quia et ipse Dominus Prophetarum Propheta esse dignatus est. Talia sunt illa, ubi de muliere quae fluxum sanguinis patiebatur, ait, 'Quis tetigit me ?' et de Lazaro, 'Ubi posuistis eum ?' Sic quippe interrogavit, quasi nesciens quod utique sciebat. Ac per hoc nescire se finxit, ut aliquid aliud illa velut ignorantia sua significaret : quae significatio quoniam verax erat, mendacium profecto non erat ». *In Io. Ev.* tr. 49, 20 (ML 35, 1755) : « Non ausus sum dicere : Nescit ; quid enim ille nescit ? Sed quasi nescit ». Cf. S. 2, 3, 2. 77, 5, 7. 137, 3, 3. 138, 4, 4. 253, 1, 1 (ML 38, 28. 486. 755. 765. 1180). *In Io. Ev.* tr. 24, 3. 27, 11. 103, 2 (ML 35, 1594. 1621. 1900). *De Serm. D. in M.* II, 9, 31 (ML 34, 1282-1283).

¹⁹ *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 20, 43 (ML 42, 630) : « ... et locus (= Lazari) ei, tanquam ignoret, ostenditur. Nisi enim aliquid eum ista, qua nesciens videbatur, inquisitione significasse fateamur, quomodo praedicamus Christum non solum scisse praesentia, verum etiam futura praescisse ? ». Cf. *De Div. Quaest.* 83, q. 65 (ML 40, 59). S. 89, 4-6. 133, 7-8 (ML 38, 556-558. 741-742). S. *Mai* 19, 1. 95, 6. S. *Guelf.* 24, 5 (MA 308. 345. 526). L'explication, donnée par saint Augustin, du Christ cherchant des fruits à un figuier, en dehors du temps des figues, ou interrogeant Philippe et Pierre, est plausible ; celles qu'il donne du tombeau de Lazare (la mort spirituelle entraîne la perte de la connaissance intime de Dieu !) et de l'interrogation « Qui m'a touché ? » (la foi !) sont au contraire purement allégoriques.

de la même insouciance au sujet de la distinction entre le Christ-Dieu et le Christ-Homme.

Le Christ s'est étonné en voyant la foi du centurion : *Audiens autem Iesus miratus est* (Matth. 8, 10). Le sens original de *mirari* est double : s'étonner (*stupere*) et admirer (*affectus venerantis*). Il est pourtant difficile de discerner quel sens prédomine dans un cas donné. On peut dire qu'en général l'emploi absolu de ce verbe est un indice pour la signification d'« étonnement ». Augustin semble avoir pris le texte de l'Évangile dans le dernier sens. C'est ainsi qu'il a considéré, dans le *De Ordine*, l'*admiratio* comme un vice ²⁰. Rien donc de surprenant qu'il se hâte d'apporter des précisions au sujet de ce texte. *Admiratio*, telle qu'elle naît des choses inespérées, inattendues et imprévues, dont la raison nous échappe, ne peut être attribuée au Christ. Et pourquoi pas ? On constate ici une évolution chez saint Augustin. En 389, le motif a encore un caractère stoïcien : cela aurait signifié une perturbation de l'âme du Christ, provoquée par quelque chose d'inconnu ; or, une perturbation de l'âme est une faiblesse indigne du Christ. Cela ne veut cependant pas dire que de telles affections n'aient pas existé dans le Christ, mais seulement qu'elles n'ont pas trouvé leur cause dans la personne même du Christ. S'il y a eu en lui des affections, c'est qu'il les a subies pour notre enseignement ²¹. Cette pensée, dépouillée entre-temps de son ton stoïcien, apparaît plus nettement dans le *De Diversis Quaestionibus* ²². Vers 397, saint Augustin donne pour la première fois et incidemment l'autre sens, celui d'« approuver », qui restera désormais son interprétation préférée : le Christ admire l'intensité peu ordinaire de la foi du Centurion ²³. Si, jusqu'à ce moment, le problème de la présence des affections dans le Christ avait été sa plus grande préoccupation, le souci de préserver le Christ de toute ignorance devient ici

²⁰ *De Ord.* I, 3, 8 (ML 32, 981. CSEL 63, 126).

²¹ *De Gen. c. Man.* I, 8, 14 (ML 34, 180) : « Admiratio enim revera de rebus insperatis nasci solet... Quod enim miratur Dominus noster, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc est opus sic moveri. Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi sunt signa, sed docentis magistri ».

²² *De Div. Quaest.* 83, q. 80, 3 (ML 40, 95).

²³ *C. Faust.* XXII, 13 (ML 42, 406. CSEL 25, 600) : « Deus ergo miratus est, cum Christus miratus est... Exponant et isti (= Manichaei) quare sit miratus Iesus, quod antequam fieret, praesciebat ; et antequam audiret, utique noverat ». *Ib.* 21 : « approbator » (ML 42, 412. CSEL 25, 610). *Ep.* 162, 6 (CSEL 44, 517. ML 33, 707) : « ... neque enim eum rei ullius ratio potuerit latere, sed admiratio pro laude posita est eius, cuius par in populo Hebraeo non apparuerat ». Cf. *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 7, 10 (ML 42, 608-609).

prédominant. Il ne parle plus d'affection au sujet de la *miratio Christi* ; ce qui, cependant, n'exclut nullement qu'il ne la considère plus comme telle. A part les nuances indiquées, toutes les interprétations ont pour but d'exclure une ignorance. Même du Christ comme homme ? Les textes ne disent rien d'explicite ; dans le contexte il s'agit toujours du Christ comme Dieu. Mais il est assez significatif que saint Augustin n'a jamais eu recours à une interprétation comme celle-ci : Le Christ s'est étonné en tant qu'homme, car en tant qu'homme il ne connaissait pas tout. Ainsi, les textes insinuent plutôt l'être unique du Christ à qui rien n'échappe.

C. Position du problème — solution proposée

Le résultat de l'étude des textes se résume en deux points incontestables : exclusion d'une ignorance morale dans le Christ-Homme, exclusion d'une ignorance générale dans la personne du Christ prise en sa totalité. Mais une question reste ouverte : pouvons-nous conclure, partant de ces seules données, à l'omniscience du Christ-Homme ? Comme on l'a vu, nous nous sommes heurtés à deux difficultés. D'abord l'omission d'une distinction entre le Christ-Dieu et le Christ-Homme. Puis, le sens du mot « ignorance » chez saint Augustin. Pour ces deux raisons précisément, A. Dubarle a cru pouvoir rejeter l'opinion communément reçue, selon laquelle saint Augustin aurait enseigné l'omniscience du Christ-Homme²⁴. Tout en appréciant ce que son étude apporte de juste, nous ne pouvons, à cause de graves objections, partager son opinion.

a) « Ignorance » chez Augustin.

Chaque fois que le mot ignorance se rencontre dans un texte christologique, A. Dubarle donne à ce mot la signification restreinte d'« ignorance morale ». Que faut-il entendre par ignorance morale ? C'est cette ignorance dans laquelle chaque enfant naît. Elle est une suite du péché originel, car celui-ci comporta la perte de la notion naturelle du bien. C'est, en d'autres mots, le non-usage de la raison et l'assujettissement à la vie des sens chez l'enfant, qui l'empêche de connaître le vrai et le bien. Voilà la cause qui soumet l'enfant au mal du péché, non de

²⁴ A. M. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 5-25.

propre volonté, mais indépendamment du libre arbitre²⁵. Le contraire d'une telle ignorance n'est évidemment pas une science universelle, mais une connaissance restreinte et limitée. Pour pouvoir juger l'argument de Dubarle, il faut remonter aux origines de l'évolution intellectuelle du converti de Milan. La notion d'ignorance joue déjà un rôle notable dans ses premiers écrits. Ce fait s'explique facilement par l'importance qu'attachait la philosophie de son temps à cette idée. Puisque la philosophie d'alors prétendait être une doctrine de vie, l'ignorance revêtait pour elle une signification morale. Rien ne nuit plus à l'homme qu'une ignorance l'empêchant de connaître et, par conséquent, d'atteindre le but de la vie. Elle est un obstacle à une vie bienordonnée. La pensée chrétienne de son côté, accorde également une place importante à la notion d'ignorance morale. La transition au Christianisme n'obligea donc pas saint Augustin à rejeter complètement cet idéal philosophique, mais seulement à le modifier en certains points. Il attribua assez tôt l'ignorance à l'influence du péché originel. Puis, il comprit que l'absence de toute ignorance telle que la philosophie la promettait, était impossible ici-bas. Bien que dans les deux cas l'ignorance se trouve sur le plan moral, il est évident que l'ignorance philosophique a une plus grande ampleur que l'ignorance due au péché originel. Dans la controverse pélagienne, Augustin précisa nettement que l'ignorance morale issue du péché originel peut encore être vaincue durant cette vie. Ce qui ne pourrait jamais être affirmé d'une ignorance plus philosophiquement teintée. L'évolution, que nous venons de décrire, atteint à son apogée entre les années 388-395. A cette période appartiennent précisément les textes importants du *De Diversis Quaestionibus*. Le mot ignorance n'aura donc pas invariablement le même sens ni la même extension. On peut dire que « ignorance » et « savoir tout ce qui est utile pour l'homme vivant sur cette terre » s'opposent chez saint Augustin. Dès lors, ignorer ce qui a trait à Dieu, est à regarder comme le plus grand danger²⁶. Ceci donne déjà à réfléchir. On conviendra en effet

²⁵ Voir plus spécialement les passages suivants : *De Div. Quaest.* 83, q. 64, 7 (ML 40, 57-58). *De Lib. Arb.* III, 18, 51-19, 53 (ML 32, 1295-1296). *De Pecc. Mer. et Rem.* I, 35, 65. II, 17, 26. II, 29, 48 (ML 44, 147. 167. 180. CSEL 60, 65. 99. 119). *De Civ. Dei* XXI, 16 (ML 41, 730. CSEL 40, 2, 546-547). *C. Iul.* II, 4, 8 (ML 44, 679). Cf. Y. DE MONTCHEUIL, *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté d'après le De libero arbitrio de saint Augustin*. — Bulletin de Littérature Ecclésiastique 23 (1933), pp. 197-221. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*. Freiburg i. Br., 1929 (2^e éd.), II, pp. 226-239.

²⁶ *De Lib. Arb.* III, 19, 53. 20, 57. 21, 59 (ML 32, 1297-1300). *C. Adv. Leg. et Proph.* II, 11, 37 (ML 42, 660).

que l'opposé d'une telle ignorance comprend beaucoup ; ce ne sont que les *inutilia* que le Christ aurait pu ignorer. Mais ce n'est pas encore toute la difficulté, car saint Augustin emploie aussi le terme *ignorantia* dans le sens opposé à omniscience. Lorsqu'il parle de l'absence d'ignorance en Dieu, il ne peut s'agir que du dernier sens ²⁷. Etant donc donné que l'absence d'ignorance dans le Christ peut correspondre à la « science nécessaire pour vivre sans péché » ou à l'« omniscience », le contexte décidera du sens dont il s'agit. Voici maintenant un texte qui prouve, selon nous, l'omniscience du Christ-Homme :

« La figure de Lazare était encore couverte du suaire pour montrer que pendant cette vie, nous ne pouvons pas avoir de connaissance parfaite, selon la parole de l'apôtre : 'Maintenant nous ne voyons qu'en énigme, comme dans un miroir ; plus tard nous verrons face à face'.

Et Jésus dit : 'Déliez-le et laissez-le aller'. Ceci signifie qu'après cette vie tous les voiles tomberont pour que nous puissions voir face à face. Du fait que Lazare n'est délivré de ses liens qu'en sortant du tombeau, on peut voir la grande distance qui existe entre l'homme que portait la Sagesse divine et par qui nous avons été sauvés, et les autres hommes. Cela signifie que l'âme, quoique régénérée, tant qu'elle voit le Seigneur en énigme et comme dans un miroir, ne peut être affranchie de tout péché et de toute ignorance qu'après la dissolution du corps. Les bandelettes et le suaire au contraire de celui qui n'a point commis de péché et n'a rien ignoré, ont été trouvés dans le sépulcre. Car lui seul entre toute chair, non seulement n'est point entravé par le tombeau, comme si quelque péché avait été trouvé en lui, mais aussi, il n'a pas été enveloppé de linges, comme si quelque chose lui avait été caché ou l'avait pu détourner de son chemin ²⁸ ».

²⁷ Voir : *En. 1 in ps.* 36, 1 (ML 36, 355). *C. Adv. Leg. et Proph.* I, 20, 42 (ML 42, 629). *C. Max.* I, 9 (ML 42, 751). Cf. *En. 2 in ps.* 34, 2 (ML 36, 333). *S.* 19, 5 (ML 38, 136). *S. Wilm.* 9, 2 (MA 694).

²⁸ *De Div. Quaest.* 83, q. 65 (ML 40, 60) : « Quod autem facies eius (= Lazari) sudario tecta erat, hoc est : quod in hac vita plenam cognitionem habere non possumus, sicut Apostolus dicit : 'Nunc videmus per speculum in aenigmate, postea autem facie ad faciem'. Et dixit Iesus : 'Solvite eum, et sinite ire' ; hoc est : quod post hanc vitam auferentur omnia velamenta, ut facie ad faciem videamus. Quantum autem intersit inter hominem quem Dei Sapientia gestabat, per quem liberati sumus, et caeteros homines, hinc intelligitur, quod Lazarus nisi exiens de monumento non solvitur ; id est, etiam renata anima nisi resolutione corporis libera ab omni peccato et ignorantia esse non potest, quamdiu per speculum et in aenigmate videt Dominum : illius autem linteamina et sudarium, qui peccatum non fecit, et nihil ignoravit, in monumento inventa sunt. Ipse enim solus in carne non tantum monumento non est oppressus, ut aliquod peccatum in eo inveniretur, sed nec linteis implicatus, ut eum aliquid lateret, aut ab itinere retardaret ».

Certes, la tournure finale « détourner du chemin » et la juxtaposition « péché — ignorance » rappellent l'idée d'une ignorance morale. Mais le point principal du texte n'est pas là. Son auteur veut donner une interprétation symbolique de la différence entre la vivification de Lazare et la résurrection du Christ. Les linges qui couvrirent Lazare sortant du tombeau, signifient qu'une connaissance parfaite est irréalisable durant cette vie. Ce n'est qu'après la mort (*post hanc vitam ; nisi exiens de monumento ; nisi resolutione corporis*), que la connaissance voilée cessera. L'Homme-Christ au contraire (*hominem quem Dei Sapientia gestabat ; solus in carne*), n'était pas enveloppé de bandelettes en ressuscitant, car il était le seul homme exempt d'ignorance. Le *videre per speculum et in aenigmate* ne peut laisser indifférent celui qui connaît l'évolution pénible que devait subir l'idéal intellectuel d'Augustin à cette époque (il devait abandonner son idéal : atteindre ici-bas la connaissance parfaite !). Or, la signification de cette expression n'est pas restreinte à une ignorance morale. L'antithèse entre Lazare comme type du commun des hommes, et le Christ-Homme deviendrait du reste incompréhensible, si Augustin ne prenait pas *ignorantia* les deux fois dans le même sens. Il affirme pour Lazare une ignorance due à un mode imparfait de connaître (*quamdiu per speculum et in aenigmate videt*) ; il la nie pour le Christ. Aussi, la différence avec d'autres textes saute aux yeux. Ailleurs, il s'agit d'une ignorance, suite du péché originel, qui domine les petits enfants, et qui n'est totalement vaincue que par le plein épanouissement de la raison, chose rare, mais possible durant cette vie :

« Croyons même que non seulement l'ignorance peut décroître, mais même être entièrement enlevée durant cette vie ; après le baptême toutefois, nullement au moment même du baptême ²⁹ ».

Ici au contraire, il est question d'une ignorance seulement supprimée par la mort. La teneur des textes est tout autre. Il s'agit donc non seulement de l'absence de l'ignorance morale, mais aussi de la connaissance parfaite du Christ-Homme.

b) Omission de toute distinction entre le Christ comme Dieu et le Christ comme homme ?

Peut-on nier l'omniscience du Christ-Homme chez saint Augustin pour la seule raison qu'il omet une distinction entre le Christ en tant

²⁹ *C. Iul.* VI, 16, 49 (ML 44, 851) : « Credamus etiam non tantum minui, verum etiam *in hac vita* posse consumi : tamen post baptismum ; numquid in baptismo ? ».

que Verbe et le Christ en tant qu'homme ? On s'étonne, il est vrai, de ne pas voir saint Augustin recourir à la règle de distinction : le Christ le savait comme Dieu, mais il ne le savait pas comme homme. Fait d'autant plus étrange que d'autres Pères l'avaient appliquée³⁰, et que lui-même l'utilise si abondamment en d'autres endroits. Il y a cependant une exception, à savoir dans le *De Trinitate*, où l'on trouve un long exposé sur l'attribution de certains passages de l'Écriture Sainte au Christ-Dieu ou au Christ-Homme. L'ignorance du dernier jour y est attribuée au Christ *secundum formam servi*³¹. Mais, comme on l'a déjà constaté, l'expression *secundum formam servi* de par elle-même ne résout pas encore la question de savoir si le contenu d'un texte doit être considéré dans un sens réaliste ou dans un sens non-réaliste. Précisément pour éviter qu'on aille prendre ses mots au sens littéral et attribuer au Christ-Homme une ignorance réelle, saint Augustin propose directement son interprétation habituelle : « ne pas connaître, c'est faire qu'on ne connaisse pas ». Le contexte insinue encore davantage. Car pourquoi met-il le texte « Nul ne les connaît... sauf le Père » dans un rapport intime avec cet autre « Son enseignement n'est pas de lui » ? Sinon parce que le Fils, même dans sa forme d'esclave,

³⁰ Saint AMBROISE, *De Fide* V, 18, 221 (ML 16, 694) ne voulait pas souscrire à l'opinion d'une ignorance réelle du Christ en tant qu'homme. Plus tard, il semble avoir adopté cette vue : *Exp. Ev. s. Luc.* VIII, 34 (CSEL 32, 4, 407) : « De die autem et hora nemo scit, neque angeli caelorum neque filius. Bene medie posuit filium ; est enim idem filius hominis filius dei, ut magis dictum secundum filium hominis aestimemus, quia temporum finem non per naturam hominis, sed per naturam dei novit. Nec alienum tamen a fide est, si filium accipias dei. Quid enim est quod bonus pater filium celaverit, cui omnia dedit ? ». Encore plus nettement : *De Incarn.* 7, 71-74 (ML 16, 837). *De Spir.* S. II, 11, 117 (ML 16, 768). On trouve la même distinction chez PHÉBADE D'AGEN, *Lib. c. Arianos* 4 (ML 20, 16) ; et encore chez le PSEUDO-VIGILE, *De Trin.* XI, 290-294 (ML 62, 303-306). Les auteurs ne sont pas d'accord sur l'avis de saint ATHANASE, *Or. 3 c. Ar.* 46 (MG 26, 421). Cf. H. DE RIEDMATTEN, *Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire*. — Revue Thomiste 51 (1951), p. 567. Ce dernier soutient une ignorance réelle chez Athanase, contre M. RICHARD, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*. — Mélanges de Science Religieuse 4 (1947), pp. 5-54.

³¹ *De Trin.* I, 11-12, 23 : « Secundum formam Dei, omnia quae habet Pater, ipsius sunt : et 'Omnia mea tua sunt', inquit, 'et tua mea'. Secundum formam servi, non est doctrina ipsius, sed illius qui eum misit. Et, 'de die et hora nemo scit, neque Angeli in coelo, neque Filius, nisi Pater'. Hoc enim nescit, quod nescientes facit, id est, quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret... ». Nous reproduisons le texte tel qu'il se trouve chez les Maurini (T. VIII, 764), parce que le texte a été malheureusement coupé chez Migne (42, 836-837), de sorte qu'un autre chapitre commence avec les mots « Et de die et hora nemo scit... ». Le parallélisme invite déjà à lire autrement et de conserver l'unité du texte !

ne le sait que par le Père. Les lieux parallèles au sujet de « Mon enseignement n'est pas de moi » (*Io. 7, 16*) justifient cette interprétation³². Ceci correspond d'ailleurs parfaitement aux mots : « Il dit que le Père seul connaît ce jour-là, parce qu'il est la cause que le Fils le connaît », idée que l'on trouve dans d'autres digressions sur le même passage³³. Il est donc établi que l'Evêque d'Hippone n'a jamais eu recours, dans un sens réaliste, à la formule : le Christ a ignoré selon sa nature humaine. Ce fait exige une interprétation. Et laquelle, sinon qu'il ne veut d'aucune façon attribuer de l'ignorance au Christ, ni comme Dieu ni comme homme. Cette solution comporte moins de difficultés internes que l'hypothèse de A. Dubarle. Car l'assertion : « pas de science universelle — sans affirmation explicite d'une nescience » est plus étrange que celle-ci : « science universelle — sans distinction explicite entre les natures ».

Il y a encore d'autres indices qui peuvent éclaircir la question. Ils ne sont nullement suffisants, mais vus dans l'ensemble, ils gagneront en signification. Océanus, dans une lettre qu'il envoya à saint Augustin, eut la maladresse de tenter cette pénible explication : en affirmant qu'il ne connaissait pas le dernier jour, le Christ usait d'un mensonge

³² *De Trin.* I, 12, 27. II, 2, 4 (ML 42, 839. 847). *C. Max.* II, 20, 3 (ML 42, 789). Voir aussi les textes cités ci-dessus, pp. 108-110. A. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 16-18, en réfutant la valeur du texte, fait appel à ce principe de saint Augustin, selon lequel il y a des textes qui peuvent se rapporter aussi bien au Christ comme Verbe, qu'au Christ comme homme, ainsi le texte « Non est doctrina mea ». Notre interprétation tient largement compte de cette possibilité, mais dans un sens différent que voudrait le P. Dubarle. Car il en tire la conclusion que l'interprétation négative de saint Augustin pourrait se rapporter au Verbe seul sans considérer le Christ en tant qu'homme. A quoi nous répondons :

- a) Augustin n'a jamais appliqué explicitement ce principe à l'ignorance du dernier jour, comme il l'a fait pour d'autres passages du même genre.
- b) Dans le cas du texte « Mon enseignement n'est pas de moi », ce principe signifie que le Christ pouvait dire aussi bien comme Verbe que comme homme, que cet enseignement n'était pas de lui, parce que dans les deux possibilités il l'avait reçu. On devrait donc également dire : le Christ ne connaît pas le dernier jour, aussi bien comme Verbe que comme homme, parce qu'il tient cette science d'un Autre.
- c) Qui plus est, nous nous trouvons ici devant *le fait* que le texte est référé à la nature humaine du Christ (*secundum formam servi*), mise en antithèse à sa nature divine. C'est alors commettre un contre-sens de dire que nous ne savons pas à quelle nature le texte est rapporté, sous prétexte qu'il y a des passages qui peuvent se référer aux deux natures.

³³ *De Gen. c. Man.* I, 22, 34 (ML 34, 190). *De Div. Quaest.* 83, q. 60 (ML 40, 48).

officieux et utile. En d'autres termes, il n'est pas non plus venu à l'esprit d'Océanus d'interpréter ce texte comme applicable au Christ-Homme ³⁴. Ensuite, si l'on admet un peu de logique dans les sermons de l'Evêque d'Hippone, on peut se demander si l'emploi du terme *Filius hominis* n'a pas une portée théologique. La leçon *neque Filius hominis* se rencontre très rarement chez lui (seulement deux fois à notre connaissance). Il lit d'ordinaire *neque Filius*. Il est vrai que *Filius hominis* peut s'appliquer au Christ aussi bien dans sa nature divine que dans sa nature humaine. Mais là où saint Augustin oppose intentionnellement le terme *Filius hominis* à *Filius Dei*, tout l'ambigu disparaît. Alors il ne reste plus qu'une signification pour *Filius hominis*, à savoir : le Christ selon sa nature humaine. Saint Augustin prend d'ailleurs très souvent ce terme dans cette signification restreinte. Or, dans le *Sermon sur le psaume 9* (qui était dicté du reste), l'emploi de *Filius hominis* est frappant. Il s'agit en ce texte des secrets du Fils de Dieu. L'un de ceux-ci est le secret du dernier jour, qui est ignoré des anges et même du Fils de l'Homme. Non dans ce sens qu'il ne le connaît pas, mais qu'il ne peut pas le révéler. Il est donc probable que l'emploi de *Filius hominis* est voulu par opposition à *Filius Dei*. Surtout parce que, dans le même paragraphe, on déclare que le Christ en tant que Fils de l'Homme est le Fils de David ³⁵. Ainsi, nous sommes portés à voir dans ce texte une distinction explicite entre le Christ comme Dieu et le Christ comme homme. Sans quoi le texte aurait quelque chose de confus, voire d'illogique.

Deux textes enfin, demandent une attention spéciale. Le premier se trouve dans un passage où l'Evêque d'Hippone veut montrer la différence entre la « divine humanité » du Christ et notre humanité. En énumérant un grand nombre des plus profonds secrets, il dit :

« Or, la Sagesse, qui informe tout, connaît toutes ces choses... Et comme le Christ est la Force et la Sagesse de Dieu, celui qui est né, en effet, à cette vie mortelle, mais non pas dans les conditions nécessaires à une nature mortelle, connaît tous ces secrets... ³⁶ ».

³⁴ *Ep.* 180, 3 (ML 33, 778-779. CSEL 44, 698-699).

³⁵ *En. in ps.* 9, 35 (ML 36, 130-131). Cf. *En. 1 in ps.* 36, 1 (ML 36, 355) : « Quia vero Dominus noster Iesus Christus magister nobis missus est, etiam Filium hominis dixit nescire illum diem, quia in magisterio eius non erat, ut per eum sciretur a nobis ».

³⁶ *Ann. in Iob* 38 (ML 34, 875. 872. CSEL 28, 3, 607. 601) : « Omnia autem scit illa Sapientia quae format omnia... Et quia Christus Dei Virtus est et Dei Sapientia, scit ista ille, qui etiam mortaliter natus est, non conditione mortali... ».

Que par sa divinité, le Christ-Homme possède l'omniscience, ne peut en rien atténuer la force démonstrative du texte. Le fait est qu'il sait tout, même comme homme ; le comment est une autre question. L'autre texte se rencontre dans le *Sermon sur le psautre* 63. Après avoir dit que le Seigneur semblait ignorant aux yeux des hommes qui ne savaient pas qu'il connaissait tout, saint Augustin reprend ce thème au sujet des mots : « Ils se sont concertés pour cacher leurs pièges, et ils ont dit : qui les verra ? » (*Ps.* 63, 6) :

« Ils croyaient que leurs desseins étaient cachés à celui qu'ils ont tué ; qu'ils étaient inconnus de Dieu. Supposons un moment que le Christ fût un homme semblable aux autres. Il aurait ignoré ce qu'on pensait de lui ; mais Dieu pouvait-il l'ignorer ?... Dieu le voyait, le Christ aussi le voyait, parce que le Christ est Dieu ³⁷ ».

Les mots « supposons » laissent assez entrevoir combien l'idée d'une ignorance du Christ-Homme est étrangère à son esprit. Il s'agit d'une pure hypothèse, d'une concession qu'il fait aux adversaires, pour en conclure que, même dans cette supposition, le Christ le savait comme Dieu. Selon sa propre opinion, le Christ-Homme n'est pas sur le même plan que les autres hommes ; il est omniscient.

§ 2. La vision de Dieu dans l'intelligence humaine du Christ

La vision de Dieu par l'intelligence humaine a toujours été une question vitale pour Augustin, car elle coïncide avec le bonheur de l'homme. Au début, il crut à sa possibilité dès cette terre, mais il abandonna cette opinion vers 391 ³⁸. Dans ses premiers écrits, la vision de Dieu par le Christ-Homme n'était donc pas un problème pour lui. Ce n'est qu'après 391 que celle-ci en devint un. Mais quoiqu'il ne croit plus à la vision de Dieu ici-bas (comme à un principe général au moins), il conserve le terme *videre Deum* pour indiquer notre connaissance de Dieu sur la terre, tout en distinguant cette vision imparfaite de la vision parfaite d'après cette vie. Cette distinction ne sera pas mise en question à propos de la vision de Dieu par le Christ ; tous les textes laissent claire-

³⁷ *En. in ps.* 63, 10 : « Latere putabant eum quem occidebant, latere Deum. Ecce puta, homo erat Christus, sicut caeteri homines ; nesciebat quid de illo cogitaretur : numquid et Deus nescit ?... Videbat Deus, videbat et Christus ; quia et Christus Deus ». Cf. *Ib.* 7 (ML 36, 764-765) : « Similis enim nescienti erat inter ipsos Dominus ignorantes quid nesciret, et quid sciret ; imo ignorantes eum nihil nescire, et omnia scire... ».

³⁸ Voir : E. HENDRIKX, *Augustinus Verhältnis zur Mystik*. Würzburg, 1936, p. 77.

ment entendre qu'il s'agit là d'une vision parfaite³⁹. Mais est-il légitime de vouloir retrouver un problème si moderne chez saint Augustin ? Assurément, puisqu'il a été lui-même le premier à le poser de manière explicite. Tous sont d'accord pour reconnaître que l'Evêque d'Hippone avait conscience du problème. Mais tous ne sont pas unanimes à admettre qu'il ait accepté positivement la vision pour le Christ. Ce point a toujours été fortement débattu.

La réflexion d'Augustin sur la personne du Christ semble avoir été profonde durant les premières années de sa prêtrise. A côté des autres problèmes christologiques, on rencontre aussi celui de la vision béatifique du Christ-Homme. Dans la question 75 du *De Diversis Quaestionibus*, il explique comment nous sommes appelés « cohéritiers du Christ » (*Rom. 8, 17*). Que nous soyons les héritiers du Christ se comprend sans difficulté de la paix qu'il nous a laissée. Et puisqu'un héritage suppose la mort du légateur, c'est par la mort du Christ que nous la possédons. Mais pour nous appeler « cohéritiers », saint Augustin ne trouve pas d'autre solution que la vision béatifique. Comment résoudre la difficulté que la mort doit intervenir pour qu'on puisse parler d'héritage ? La réponse est tout à fait symbolique : Quand notre connaissance en énigme du Père sera transformée en la vision face à face, on pourra dire que la première « se meurt » (*ita nobis quodammodo moritur Pater in aenigmate* ; à ceci se rapportent les mots difficiles : *cuius tanquam morte*). Cette exégèse implique que le Christ n'a pas toujours possédé la vision. C'est alors que saint Augustin se pose la question : est-il permis de dire que notre Seigneur a hérité la vision de Dieu ? Ne l'a-t-il pas toujours eue ?

« Si une pieuse intelligence admet la même chose (= le passage d'une connaissance imparfaite à une parfaite) de Notre-Seigneur Jésus-Christ, non pas en tant que Verbe, au commencement Dieu auprès de Dieu, mais en tant qu'enfant, qui progressait en âge et en sagesse, tout en sauvegardant cette union particulière, qui ne lui est pas commune avec les autres hommes, on voit clairement par la mort pour ainsi dire de qui, il entrera en possession de l'héritage. Nous ne pouvons en effet pas être ses cohéritiers, s'il n'est pas lui-même héritier. Si, au contraire, la piété n'admet pas que l'Homme Seigneurial a d'abord eu une vision partielle, puis une vision totale, quoiqu'on ait dit qu'il

³⁹ Selon A. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 7. 21-22, l'Evêque d'Hippone aurait admis une vision imparfaite (*visio mediata*) dans le Christ, mais sans la foi.

avançait en sagesse, alors il faut entendre qu'il est héritier dans son Corps qui est l'Eglise, dont nous sommes les cohéritiers...⁴⁰ ».

Le texte ne permet aucune conclusion quant à l'opinion personnelle de l'auteur. Il ne tranche pas la question, mais propose en cas de nécessité sa solution bien connue du Christ Mystique. Chercher une opposition entre *pius intellectus* et *pietas* — où *pius intellectus* se rapporterait au théologien, et par conséquent à Augustin lui-même, retenu dans ses recherches par la foi non-raisonnée (*pietas*) du peuple — ne trouve aucun appui dans ses œuvres. Pareille interprétation n'est du reste pas conforme à son esprit. Il répète trop souvent que la *pia ignorantia* vaut mieux que la *praesumpta scientia*⁴¹. Il ne s'agit de rien d'autre que de la piété envers la foi qui tient ici-bas la place suprême. Elle dirige aussi bien les recherches du théologien que la piété des simples croyants. Jamais, il n'a opposé la foi savante à la foi simple. Deux idées surtout dirigent ici sa pensée : d'un côté garder la place exceptionnelle de l'humanité du Christ à cause de l'union hypostatique, et d'un autre côté respecter les mots de l'Evangile sur le progrès en sagesse de Jésus. Ce dernier mobile surtout, répété par deux fois, semble le retenir. Cette insistance insinue peut-être qu'il tend plus vers la réponse négative que vers la positive. Notons toutefois qu'il n'est nullement nécessaire d'admettre, même dans la supposition que le Christ

⁴⁰ *De Div. Quaest.* 83, q. 75, 2 (ML 40, 87) : « Quod si etiam de Domino Iesu Christo, non secundum Verbum in principio Deum apud Deum, sed secundum puerum qui proficiebat aetate ac sapientia, pius intellectus admittit, propria illa susceptione servata, quae communis ei cum caeteris hominibus non est, cuius tanquam morte possideat haereditatem, manifestum est. Non enim nos cohaeredes eius esse possumus, nisi et ipse haeres sit. Si autem pietas hoc non admittit, ut primo ex parte videret homo dominicus, deinde ex toto, quanquam in sapientia proficere dictus sit ; in corpore suo intelligatur haeres, id est Ecclesia, cuius cohaeredes sumus... ». A. CARON, *La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas*. — *Angelicum* 7 (1930), pp. 487-514, pense qu'Augustin relate simplement deux opinions courantes. Mais n'est-il pas curieux qu'on ne trouve aucun précédent dans la littérature qui est parvenue jusqu'à nous ? E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*. Paderborn, 1914, pp. 103-115, conclut de ce texte que, selon Augustin, le Christ a connu la transition d'une vision « in aenigmate » à la vision parfaite. A peu près la même conclusion est tirée par A. M. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), pp. 6-9. Ce dernier voit une certaine opposition entre « pius intellectus » et « pietas ».

⁴¹ S. 117, 3, 5 (ML 38, 663). etc. On lit déjà dans *De Quant. An.* 36, 80 (ML 32, 1080) : « duce pietate requirere ». Les textes du *De Trin.* (I, 2, 4. XIII, 1, 3), auxquels nous revoie A. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), p. 8, ne sont pas à même de nous convaincre, que son avis soit celui de saint Augustin.

n'a pas toujours eu la vision béatifique, que celle-ci ne lui est échue qu'après sa vie terrestre. Le texte n'en dit rien ; l'accentuation de l'accroissement en sagesse pourrait bien insinuer que le Christ-Homme a déjà atteint la vision durant cette vie, après un certain laps de temps.

Le problème existait donc pour Augustin. Mais quelle était sa propre opinion ? Plusieurs textes ont été invoqués pour prouver qu'il admettait la vision béatifique dans le Christ. Le premier date également du début de son sacerdoce. En voici les passages qui nous intéressent :

5. « 'C'est vous qui me rendrez mon héritage' ; pour que la gloire dans laquelle j'étais auprès de vous, avant que le monde ne fût, soit aussi connue de ceux que je délivre. Car vous ne me rendrez pas ce que je n'ai point perdu. Mais vous rendrez la connaissance de cette gloire à ceux qui l'ont perdue. Et parce que je suis l'un d'eux, c'est à moi que vous la rendrez ».
6. « 'Et mon héritage est magnifique pour moi' ; il n'est pas magnifique pour tous, mais pour ceux qui le voient. Et parce que je suis l'un d'eux, il l'est pour moi ».
10. « 'Vous me comblerez de joie par la vue de votre face' ; vous les comblerez de joie en sorte qu'ils ne désirent rien de plus, lorsqu'ils vous verront face à face. Et parce que je suis l'un d'eux, je dis : c'est moi que vous comblerez ⁴² ».

On ne s'étonne guère des polémiques soulevées par ce texte ⁴³. Dans son commentaire fort énigmatique, Augustin débute en disant que le

⁴² *En. in ps.* 15, 5. 6. 10 (ML 36, 145) : 5 : « 'Tu es qui restitues mihi haereditatem meam' : ut nota sit et his quos libero, claritas qua eram apud te, prius quam mundus fieret : non enim restitues mihi quod non amisi, sed restitues his qui amiserunt eius claritatis notitiam ; in quibus quia ego sum, 'mihi restitues' ». 6 : « 'Etenim haereditas mea praeclara est mihi' : etenim haereditas mea praeclara est, non omnibus, sed videntibus ; in quibus quia ego sum, 'mihi est' ». 10 : « 'Adimplebis me laetitia cum vultu tuo' : adimplebis eos laetitia, ut non ultra quaerant aliquid, cum facie ad faciem te viderint ; in quibus quia ego sum, 'me adimplebis' ».

⁴³ L. RICHARD, *Un texte de saint Augustin sur la vision intuitive du Christ*. — Recherches de Science Religieuse 12 (1922), pp. 85-87, y voit l'affirmation de la vision dans le Christ-Homme. De même S. SZABO, *De scientia beata Christi*. Romae, 1924, p. 10. P. GALTIER, *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ*. — Recherches de Science Religieuse 15 (1925), pp. 54-68, interprète l'expression « in quibus », dans les passages cités, du Christ avec son Eglise, mais il étend cette expression au Christ dans un sens réaliste : donc aussi pour le Christ-Homme la vision face à face est à venir. Le présent « videntibus — sum » serait un futur hypothétique. A. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — Ephemerides Theologicae Lovanienses 18 (1941), pp. 12-14, admet que « in quibus » se conçoit aussi bien dans un sens propre que dans un sens impropre chez saint Augustin, mais il interprète néanmoins de sa propre autorité certains passages dans un sens réaliste, de sorte que le texte nierait la vision pour le Christ.

Christ parle ici *ex persona susceptionis humanae*, c'est-à-dire : au titre de, du chef de son Incarnation. Expression qui ne peut plus nous dérouter. Mais toute la difficulté réside dans la finale *in quibus quia ego sum, mihi (me)*. Si on la prend dans un sens strictement réaliste, on aboutit à ce résultat confus, voire contradictoire : Vu que le Christ est homme comme nous, la connaissance de la clarté de Dieu lui sera restituée (5). Augustin continue ensuite en affirmant que le Christ possède la vision (6). Et un peu plus loin, il semble déclarer que, pour le Christ aussi, la vision face à face est à venir (10). Le véritable sens de cette expression est donc autre. Le seul but de l'Évêque d'Hippone est de montrer que les Psaumes s'appliquent au Christ, que ce soit historiquement ou mystiquement. Il s'agit donc simplement d'une application du principe exégétique du « Christ-entier » : le Christ-Homme (car en tant que tel, il est la Tête du Corps Mystique) parle au nom de ses membres. Les mots *ex persona susceptionis humanae* ne font pas obstacle à l'utilisation de ce principe ; nous en avons d'autres exemples. Et, comme nous l'avons vu, ce principe ne tranche pas la question « réalisme ou irréalisme ». Tout ceci rend impossible de déduire de ce texte l'acceptation ou le refus de la vision pour la personne du Christ selon sa nature humaine. Les parallèles nous apprennent qu'il utilise ce principe, lorsqu'il ne veut pas résoudre quelque problème ou qu'un texte ne lui semble pas convenir au Christ même. Donc, on peut tout au plus conclure qu'il veut écarter de la personne du Christ toute question de vision ou éviter un problème trop difficile.

En traitant de l'omniscience du Christ, nous avons déjà longuement parlé du texte suivant :

« Et Jésus dit : 'Déliiez-le et laissez-le aller'. Ceci signifie qu'après cette vie tous les voiles tomberont pour que nous puissions voir face à face. Du fait que Lazare n'est délivré de ses liens qu'en sortant du tombeau, on peut voir la grande distance qui existe entre l'homme que portait la Sagesse divine et par qui nous avons été sauvés, et les autres hommes. Cela signifie que l'âme, quoique régénérée, tant qu'elle voit le Seigneur en énigme et comme dans un miroir, ne peut être affranchie de tout péché et de toute ignorance qu'après la dissolution du corps. Les bandelettes et le suaire au contraire de celui qui n'a point commis de péché et n'a rien ignoré, ont été trouvés dans le sépulcre. Car lui seul entre toute chair, non seulement n'est point entravé par le tombeau, comme si quelque péché avait été trouvé en lui, mais aussi il n'a pas été enveloppé de linges, comme si quelque chose lui avait été caché ou l'avait pu détourner de son chemin ⁴⁴ ».

⁴⁴ *De Div. Quaest.* 83, q. 65 (ML 40, 60). Texte cité ci-dessus, p. 156. Ce passage

Ce texte exprime selon nous, assez clairement l'omniscience du Christ. En est-il autant pour la vision de Dieu ? Disons tout de suite que l'on n'y trouve rien d'explicite. Il dit uniquement que « l'homme ordinaire » ne sera exempt de tout péché et d'ignorance qu'après avoir passé par la corruption de la mort. Le Christ au contraire, est sans ignorance et sans péché, ce qui le distingue de tous les autres hommes. Le texte ne dit pas davantage. A la première partie de la comparaison (= la connaissance imparfaite), manque justement la partie antithétique (= la vision). Implicitement pourtant, il nous semble justifié d'en déduire davantage, car l'argument de saint Augustin pour établir la différence entre le Christ et nous, perdrait sa force, si *ignorantia* était pris chaque fois dans un sens différent. Or, notre ignorance (de Lazare donc) semble due au fait que nous ne connaissons que *per speculum et in aenigmate*. Elle ne sera éliminée que par la vision. Si, à présent, toute ignorance est niée par rapport au Christ, il s'ensuit normalement que cette assertion comprend implicitement l'affirmation de la vision du Christ. L'omission d'une affirmation explicite s'explique peut-être du fait qu'à cette époque encore, la vision par le Christ-Homme était pour Augustin quelque chose d'évident. Son hésitation, si impersonnelle du reste, dans la question 75 du même livre pourrait être postérieure à ce texte. Ne perdons pas de vue que les années 390-395 sont en soi les moins aptes à dégager avec certitude la pensée d'Augustin, et que tous les passages cités appartiennent à cette époque de pleine évolution.

Le débat en est resté là jusqu'ici et on n'a jamais poussé plus loin la discussion des textes. Toutefois, il y a un texte précieux que nous croyons décisif. Il date de deux années avant la mort de l'auteur et n'a pas encore été examiné.

« Pour ce qui concerne ces paroles : 'Non que quelqu'un ait vu le Père sinon celui qui est d'auprès de Dieu ; celui-là a vu le Père', le mot 'quelqu'un' peut être rapporté aux hommes. Et comme celui qui parlait alors dans la chair, était lui-même homme, il a prononcé ces paroles tout comme s'il avait dit : Aucun homme n'a vu le Père sauf moi. Ainsi il a été également dit : 'Quel est le sage qui comprendra cela ?' ⁴⁵ ».

est généralement admis comme preuve de la vision dans le Christ : D. PETAVIUS, *De Theologicis Dogmatibus*, T. 6 : De Incarnatione Verbi, l. XI, c. 4, n. 5, Venetiis, 1745, p. 44 ; E. SCHULTE, P. GALTIER, A. CARON, etc. Il n'est pas considéré comme tel par A. DUBARLE, pour qui le mot « ignorance » revêt un sens moral. (Ouvrages cités ci-dessus, pp. 163-164).

⁴⁵ C. Max. II, 9, 1 (ML 42, 763) : « Illud autem quod ait, 'Non quia Patrem vidit quisquam, nisi qui est a Deo, hic vidit Patrem' ; ad homines referri potest

Argumentant contre la thèse arienne selon laquelle seul le Père est invisible, saint Augustin répond que le Père n'est point invisible puisque le Fils et les anges le voient. Que doit-on alors entendre par le texte « Non que quelqu'un ait vu le Père » (*Io.* 6, 46) ? « Quelqu'un » se rapporte uniquement aux hommes : quelqu'un d'entre les hommes. Mais le Christ lui-même est homme ! Alors, il faut l'excepter : *nisi ego*. On pourrait objecter qu'il ne s'agit ici que d'une communication purement verbale des idiomes ; qu'Augustin excepte seulement la personne totale du Christ sans avoir l'intention d'affirmer quoique ce soit du Christ en tant qu'homme. Mais pareille interprétation ne fait pas assez justice à la ligne générale de sa pensée. Il avait trop conscience de la place exceptionnelle de la nature humaine du Christ. Pour prouver cela, il n'est pas nécessaire de recourir à des écrits antérieurs. Un peu plus loin dans la même œuvre, il défend que, pour ce qui est de l'esprit, la nature humaine du Christ n'est en rien inférieure aux anges. « Tu l'as fait d'un rien inférieur aux anges » (*Ps.* 8, 6), se dit par rapport à sa passion et à sa mort, en raison donc de son corps mortel. On ne peut affirmer pareille infériorité de son âme, qui n'a pas été avilie par le péché originel, comme la nôtre.

« Il n'y a que Dieu qui soit au-dessus de la nature humaine, c'est-à-dire au-dessus de la nature de l'esprit humain telle que le Christ l'a assumée et qui n'a aucunement pu être déformée par le péché⁴⁶ ».

Si quelque peu auparavant, il a soutenu que les anges voient Dieu et s'il établit à présent que le Christ selon sa nature humaine intellectuelle n'est pas au-dessous des anges, il nous semble permis de tirer la con-

quod dictum est, 'quisquam'. *Et quia ipse homo erat qui tunc loquebatur in carne, ita hoc dixit, ac si diceret, Non quia Patrem vidit quisquam hominum, nisi ego* : sicut dictum est, 'Quis sapiens, et intelliget haec ?' ». On ne voit pas bien la teneur de l'exemple apporté par Augustin : « Quis sapiens en intelliget haec ? ». Veut-il dire que « Quis sapiens » se rapporte aussi uniquement aux hommes ? Ou est-ce pour dire qu'il faut ici, comme dans la citation « Non quia Patrem vidit quisquam », excepter la personne qui parle, dans ce sens que celui qui émettait ces paroles, les comprenait du moins lui-même ? Le texte parallèle de *In Io. Ev.* tr. 26, 9 (ML 35, 1610), ne permet aucune conclusion, mais il est peut-être instructif de le citer : « 'Non quia Patrem vidit quisquam'... Quid est quod ait ? Ego vidi Patrem, vos non vidistis Patrem... Ego novi Patrem, ab illo sum... ». Il est encore question de la vision du Christ-Homme dans *l'Ep.* 147, 22, 51 (ML 33, 620. CSEL 44, 4, 327) : « ... interim nobis sufficiat, quod Unigenitus Filius, idemque mediator Dei et hominum homo Christus Iesus ita videt Patrem, sicut videtur a Patre ». Mais il s'agit ici probablement du Christ au ciel.

⁴⁶ *C. Max.* II, 25 (ML 42, 803) : « Natura vero humana, *qualem naturam* Christus *humanae mentis* assumpsit, quae nullo peccato potuit depravari, *solus maior* est Deus ».

clusion que le Christ-Homme voit Dieu. Le mode de cette vision chez Augustin ne correspond peut-être pas à notre manière de voir. Mais c'est une autre question.

Arguments insuffisants, mais indices corroborants

Il existe encore bon nombre de textes dont on pourrait discuter le sens qui en restera toujours ambigu ⁴⁷. Nous voulons seulement indiquer quelques idées qui donneront plus grande probabilité à notre opinion. Le problème de la vision de Dieu a longtemps préoccupé saint Augustin. La question doit avoir été bien populaire, car de tout côté l'Evêque d'Hippone était inquiet à cause de ce problème. Quelques points nous intéressent ici particulièrement.

Un certain Consentius avait écrit un essai sur la Sainte Trinité, où il avait énoncé que pour le moins le Christ voit, même de ses yeux corporels, l'infinie lumière de Dieu ⁴⁸. Consentius, ayant probablement pris connaissance, après coup, de l'opinion de saint Augustin, qui s'opposait à la sienne, lui demande de l'éclairer. Mais Consentius n'est pas le seul témoin de cette croyance. Quelques années auparavant, on avait déjà posé à l'Evêque d'Hippone le dilemme suivant : « Le Christ, a-t-il ou n'a-t-il pas pu donner à sa chair de voir le Père de ses yeux corporels ? ⁴⁹ ». Il n'y a nullement lieu d'entrer dans le détail. Nous voulons uniquement montrer combien la foi du peuple avait conscience de la dignité de la nature humaine du Christ. Saint Augustin qui, au seuil de la vieillesse, mitigeait de plus en plus sa réfutation, d'abord si véhémement, de la vision corporelle de Dieu, n'a-t-il pas songé à attribuer à l'intelligence humaine du Christ, même sur la terre, la vision de Dieu ?

Moïse et saint Paul ont eu pendant cette vie terrestre la vision intel-

⁴⁷ En voici quelques exemples : *En. in ps.* 87, 8 (ML 37, 1114) : « Nam quos eius (= Christi) oculos intellecturi sumus ?... Si interiores, quomodo infirmati sunt ab inopia, cum in eis esset lux indeficiens ? ». *En. in ps.* 20, 7 (ML 36, 166) : « Haec est benedictio, quam ei dabis in saeculum saeculi : 'Laetificabis eum in gaudio cum vultu tuo' : secundum hominem laetificabis eum cum vultu tuo, quem levavit ad te ». *De Trin.* II, 6, 11 (ML 42, 851-852) : « Neque enim columbam beatificavit Spiritus, vel illum flatum, vel illum ignem, sibi que et personae suae in unitatem habitumque coniunxit in aeternum... ». Saint Augustin affirme autre part clairement que c'est la vision qui nous béatifie : *Ep.* 164, 3, 8 (ML 33, 712. CSEL 44, 528). *S.* 117, 4, 5 (ML 38, 664). *S. Wilm.* 9, 2 (MA 694). Mais somme toute, il y a trop d'indéterminé dans ces textes pour qu'ils puissent servir d'arguments.

⁴⁸ *Ep.* 119, 3 (ML 33, 450. CSEL 34, 2, 700).

⁴⁹ *Ep.* 92, 5 (ML 33, 320. CSEL 34, 2, 441).

lectuelle de Dieu tel qu'il est, quoique ce n'ait été que pour un moment fugitif et de manière non exhaustive. Augustin présente à deux reprises cette opinion comme sienne entre les années 412-415⁵⁰. Selon plusieurs auteurs, il l'a abandonnée assez tôt. Pourtant, nous avons l'impression qu'on n'a pas encore apporté de preuves décisives. Des textes rejetant explicitement cette opinion, ne se rencontrent nulle part. L'« argument du silence » prouve tout au plus qu'il a commencé à douter. Quoi qu'il en soit, s'il a pu accepter ou même sérieusement douter de la possibilité de la vision pour les plus excellents d'entre les êtres humains, combien n'était-il pas plus porté à l'accepter pour le Christ ?

§ 3. Le progrès en sagesse du Christ

Voici un point qui semble contredire toutes nos assertions antérieures. Comment peut-on concilier omniscience et vision béatifique avec un progrès de la sagesse du Christ ? En fait, on est bien forcé d'admettre que saint Augustin prenait les mots de l'Évangéliste sur l'accroissement en sagesse de l'Enfant Jésus dans un sens réaliste. Cependant ce passage n'est cité que six fois dans l'œuvre du Docteur africain et un commentaire explicite ne se rencontre jamais. Tout porte à croire qu'il a évité ce problème le plus possible. Il omet par exemple toujours ce texte lorsqu'il recueille des passages de l'Écriture Sainte pour prouver la réalité de l'humanité du Christ par sa croissance qu'il ne considère que sous l'aspect corporel⁵¹. On a déjà vu comment le progrès en sagesse

⁵⁰ *De Gen. ad litt.* XII, 27, 55. 34, 67 (ML 34, 477. 483. CSEL 28, 1, 421. 432). *Ep.* 147, 13, 31-32 (ML 33, 610-611. CSEL 44, 305-306). Cf. E. HENDRIKX, *Augustinus Verhältnis zur Mystik*. Würzburg, 1936, pp. 178-181. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*. Freiburg i. Br., 1929 (2^e éd.), II, pp. 369-370. J. MARÉCHAL, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*. — Nouvelle Revue Théologique 57 (1930), pp. 211-212. On ne peut pas apporter comme preuves des textes à tendance antiarienne. Car les ariens — et ils n'étaient pas les seuls ! — professaient une théophanie corporelle de Dieu par l'intermédiaire du Fils. C'est toujours dans ce sens matériel qu'Augustin rejette la vision de Dieu : « sensibus mortalibus, mortalibus oculis ». Même là, où il admet la vision pour Moïse, il débute en refusant le caractère visionnaire à l'apparition de Dieu dans le buisson ardent et dans la colonne de nuée. Dans les textes postérieurs, Augustin passe sous silence la possibilité d'une vision spirituelle, mais il nous semble qu'il en tient encore compte dans un passage écrit en 428 : *C. Max.* II, 26, 8 (ML 42, 809) : « Quamvis et hoc sic adhuc posset intelligi, quod sanctus Patriarcha oculis cordis viderit Dei Filium, non oculis carnis, unde inter nos vertitur quaestio ».

⁵¹ On rencontre des expressions comme : « patienter expectavit aetates, patienter tempora pertulit, per aetates augendus, tolerat aetatem » : S. 14, 7, 9. 239,

le gênait pour admettre la vision de Dieu dans l'Homme-Christ ou tout au moins la possession permanente de celle-ci dès le premier instant⁵². Restent à considérer les autres passages.

En prouvant que le texte « J'étais un enfant intelligent » (*Sap.* 8, 19) n'est pas sans fondement référé au Christ en tant qu'homme, Augustin fait allusion à saint *Luc.* 2, 52 :

« Mais parce que dans les Psaumes, où il dit : 'Ils ont percé mes mains et mes pieds, ils ont compté tous mes os...' , ce qui ne peut convenir proprement qu'à lui, il dit également : 'Dieu, mon Dieu, regardez-moi, pourquoi m'avez-vous abandonné ? loin de mon salut sont les paroles de mes péchés', ce qui à son tour ne lui convient qu'en transposant en lui notre faible corps, car nous sommes les membres de son Corps ; et parce que dans l'Évangile même, il est écrit que l'Enfant progressait en âge et en sagesse : ainsi peut-on appliquer aussi au Seigneur lui-même, à cause de l'humble forme de serviteur qu'il a prise, et de l'unité du Corps de l'Église avec sa Tête, les paroles du livre de la Sagesse qui accompagnent le texte cité. Quoi de plus intelligent que cet Enfant dont les anciens du peuple admirent la sagesse à l'âge de douze ans ?⁵³ ».

Quoique la construction de la phrase nuise à sa clarté, Augustin semble bien prendre le texte de l'Évangéliste au sens littéral. Car il y a deux

5, 6. 293, 5 (ML 38, 115. 1129. 1330), mais aucun indice qu'il les comprend aussi d'une croissance intellectuelle.

⁵² *De Div. Quaest.* 83, q. 75, 2 (ML 40, 87). Texte cité ci-dessus, p. 163. A. CARON, *La science du Christ dans saint Augustin et saint Thomas.* — *Angelicum* 7 (1930), pp. 487-514, évite toute difficulté en rapportant la croissance en sagesse à la connaissance expérimentale du Christ. Mais cette distinction est inconnue de saint Augustin ! Il n'y a qu'un texte, que l'on pourrait invoquer pour une science expérimentale et celui-ci est encore typiquement augustinien, cette science restant sur le plan inférieur de l'âme : *En. in ps.* 15, 7 (ML 36, 145) : « ... super intellectum autem usque ad mortem me eruditiv inferior pars mea, carnis assumptio ; ut experirer tenebras mortalitatis, quas ille intellectus non habet ».

⁵³ *De Gen. ad litt.* X, 18, 32 (CSEL 28, 1, 319. ML 34, 422) : « Sed quia et in Psalmis, ubi ait : 'foderunt manus meas et pedes, dinumeraverunt omnia ossa mea'... quae proprie illi uni congruunt, ibi etiam dixit : 'deus, deus meus, respice me ; ut quid me dereliquisti ? longe a salute mea verba delictorum meorum', quae rursus ei non conveniunt, nisi transfiguranti in se corpus humilitatis nostrae, quoniam membra sumus corporis eius, et quia in ipso evangelio, 'puer proficiebat aetate et sapientia' ; si possunt etiam ista, quae circum hanc sententiam in libro sapientiae leguntur, propter humilem formam servi et unitatem corporis ecclesiae cum capite suo, eidem ipsi domino coaptari, quid ingeniosius illo puero, cuius in annis duodecim seniores sapientiam mirabantur ? ». E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik.* Paderborn, 1914, pp. 103-115, pense à tort qu'Augustin admet ici les deux possibilités d'interprétation : ou de l'Église ou du Christ personnellement.

raisons qui permettent d'appliquer le texte au Christ-Homme. En premier lieu, le fait qu'il y a des éléments qui ne conviennent pas au Christ, dans le contexte de *Sap.* 8, 19-20, n'est pas un obstacle. Il en va de même pour le *Psaume* 21, dont le caractère messianique est indiscutable. Comme deuxième raison figure ensuite le texte de saint Luc. Notons que le texte ne dit pas que le progrès de Jésus en sagesse peut être interprété comme se rapportant à l'Eglise. L'application à l'Eglise vaut seulement pour les paroles qui entourent le texte en question. Dans la controverse avec l'arien Maximin, deux ans avant la mort de saint Augustin, il est de nouveau question du progrès du Christ. Maximin veut mettre le Christ au même niveau que les autres hommes, parce que lui aussi participe à la bonté, à la vie, et à la lumière de Dieu. Augustin proteste : certes, il est écrit que le Christ progressait en sagesse, mais ceci ne se rapporte qu'à son humanité. Du reste, la participation du Christ au divin diffère beaucoup de la manière dont nous participons à la bonté de Dieu :

« Nous lisons, il est vrai, que Jésus croissait en âge et en sagesse et que la grâce de Dieu était en lui. Mais c'était selon la forme humaine que, pour nous, il nous avait empruntée, et non point selon la forme de Dieu, dans laquelle il n'a pas estimé qu'être l'égal de Dieu fut un bien usurpé. Cependant, nous lisons en réalité que dans cette forme humaine il a progressé en âge et en sagesse, mais nous ne lisons point qu'il a mérité par la foi de devenir bon après ne l'avoir pas été ⁵⁴ ».

Les mots : « Le Christ n'a pas mérité de devenir bon par la foi », ont seulement un rapport indirect avec le progrès en sagesse. Ils visent directement la thèse de Maximin qui prétendait que le Christ participait comme nous à la vie divine. A quoi Augustin répond : à l'opposé de nous tous qui sommes régénérés à la vie divine par la foi, le Christ n'a pas connu la transition de l'état d'injustice à celui de justice. Tout ce qu'on peut déduire de ce texte par rapport au progrès en sagesse du Christ, est que le Christ n'est pas devenu sage après avoir été dans l'ignorance morale et qu'il n'y a pas eu de moment où il n'ait possédé la Sagesse. En conclure que le Christ n'avait pas la foi, nous semble aller au-delà de l'intention primitive du texte. Mais il est très probable

⁵⁴ *C. Max.* II, 23, 7 (ML 42, 802) : « Legimus quidem quod 'Iesus proficiebat aetate et sapientia, et gratia Dei erat in illo' : sed secundum formam hominis, quam pro nobis accepit ex nobis, non secundum formam Dei, in qua non alienum arbitratus est esse aequalis Deo. Verumtamen etiam in ipsa forma hominis legimus eum aetate et sapientia profecisse, non tamen ut ex non bono bonus fieret credendo meruisse ».

que tel était en réalité l'avis de son auteur. Les autres textes donnent encore moins lieu à de pertinentes conclusions. Voici un exemple :

« Donc, lorsqu'en parlant du Père, il dit : 'Je demeure dans son amour', il faut naturellement entendre par amour, l'amour dont le Père l'a aimé. Mais devons-nous également voir ici la grâce ?... Ou bien, faut-il encore rapporter ces paroles à l'homme dans le Fils ? Oui, sans doute. Car par les paroles : 'Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés', il indique la grâce du Médiateur. Or, c'est comme homme et non comme Dieu que Jésus-Christ est Médiateur entre Dieu et les hommes. Et il est évident que c'est de lui en tant qu'homme qu'il est écrit : 'Jésus progressait en sagesse, en âge et en grâce auprès de Dieu et auprès des hommes' ⁵⁵ ».

Le texte de saint Luc n'est allégué que dans le but de prouver la grâce du Christ-Homme. Mais fait étrange : immédiatement après le passage cité, saint Augustin établit qu'il n'y a pas de grâce plus grande que celle de l'union hypostatique. Le problème comment le Christ pouvait encore croître en grâce et en sagesse, malgré la plénitude de celles-ci, est complètement laissé hors considération.

Nous sommes donc placés par les textes devant ces faits, peu conciliables : d'une part un accroissement réel en sagesse, et d'autre part omniscience et vision de Dieu chez le Christ. Saint Augustin lui-même ne va pas plus loin. A nous donc de tenter une interprétation, mais soulignons-le, elle ne dépassera jamais la conjecture. Ces réserves faites, nous croyons que la solution d'un progrès extérieur, apparent et irréel, qui ne se produisait que dans l'estimation de l'entourage du Christ et non pas dans sa propre personne, n'est pas la solution de l'Evêque d'Hippone. Les textes font plutôt entendre qu'il y voyait un véritable problème. Dire qu'il se contredit sans s'en apercevoir lui-même, est peu vraisemblable. Mieux vaut dire qu'il ne voyait pas de solution satisfaisante ⁵⁶. Nous proposons l'interprétation suivante à l'aide de quelques pauvres indices fournis par les textes. L'accroissement en sagesse du Christ était réel, de sorte que la vision de Dieu, le sommet

⁵⁵ *In Io. Ev. tr. 82, 4* (ML 35, 1844) : « Ergo quod ait etiam de Patre, 'Maneo in eius dilectione', illa scilicet accipienda est qua dilexit eum Pater. Sed numquid est hic gratia intelligenda est ?... An hoc etiam in ipso Filio ad hominem referendum est ? Ita sane. Nam dicendo, 'Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos', gratiam mediatoris ostendit. Mediator autem Dei et hominum, non in quantum Deus, sed in quantum homo est Christus Iesus. Et profecto secundum id quod homo est, de illo legitur, 'Et Iesus proficiebat sapientia et aetate, et gratia apud Deum et homines' ». Cf. *Ib. 74, 3* (ML 35, 1828).

⁵⁶ Cf. *In Io. Ev. tr. 106, 7* (ML 35, 1912). Texte cité ci-dessus, p. 110, n. 25.

de la sagesse, ne fût atteinte qu'après son enfance. Pourtant, cette évolution humaine était tout à fait volontaire et pouvait être interrompue à chaque moment. La preuve de la première partie de notre assertion est qu'aucun texte ne nous permet de prendre le progrès de Jésus dans un sens irréal. La deuxième partie est beaucoup mieux fondée. On lit par exemple dans un sermon aux nouveaux baptisés :

« Parce que vous êtes allaités, louez ; parce que vous êtes alimentés, louez ; parce que vous êtes nourris, progressez en sagesse et en âge. Lui aussi a admis ces phases inhérentes à la naissance dans le temps, lui qui ne peut ni décroître par la brièveté du temps, ni progresser par la longueur du temps, mais qui a de toute éternité exclu toute limitation et tout temps ⁵⁷ ».

A plusieurs reprises, nous avons déjà souligné le rôle important que joue l'idée de permission dans la christologie de saint Augustin. Il en va de même ici. En soi, il n'y avait aucune raison pour laquelle l'humanité du Christ n'aurait pas participé à la connaissance du Verbe. Jamais elle n'a été abandonnée par la Sagesse, ayant été assumée par elle dans une union personnelle ⁵⁸. Et lorsque les docteurs d'Israël s'étonnaient de la sagesse de l'Enfant à douze ans, ils s'étonnaient en réalité de la sagesse du Verbe lui-même, parlant par la bouche d'un être humain ⁵⁹. Mais c'est pour se conformer à nous, que le Christ a voulu subir les lois de la croissance humaine, du moins jusqu'à un certain point ⁶⁰. L'idée de la « Divinité latente », si chère à l'Evêque d'Hippone, corrobore encore cette manière de voir. Le pouvoir de montrer ou de sup-

⁵⁷ S. 216, 7, 7 (ML 38, 1080) : « Quia lactaris, lauda : quia aleris, lauda : quia nutritis, profice sapientia et aetate. *Ille quoque has moras partus temporalis admisit, qui nec brevitatem temporis deficit, nec longitudine ulla temporis proficit, sed a diebus aeternis cunctas angustias et tempus exclusit* ». Cf. S. 126, 10, 13. 202, 2, 2 (ML 38, 704. 1034). Cf. LÉPORIUS, *Libellus Emendationis* 8 (ML 31, 1227) : « Sed haec omnia (= nutritur, proficit, crescit, adolescit) non ut unus ex nobis necessitate consummat : sed potestatem habens... dignanter suscepit voluntate ».

⁵⁸ *En. in ps.* 4, 2 (ML 36, 79) : « ... corde dilatari, id est, iam cordi habere infusum Deum... Quod in persona eius qui credens in Christum illuminatus est, recte accipitur : in ipsius autem Dominici hominis, quem suscepit Dei Sapientia, non video quemadmodum hoc possit congruere ; non enim ab ea aliquando desertus est ».

⁵⁹ S. 51, 10, 17 (ML 38, 342) : « Cum esset duodecim annorum Dominus Iesus Christus secundum hominem, qui secundum Deum est ante tempora et sine tempore, remansit ab eis in templo, et disputabat cum senioribus, et admirabantur super doctrina eius... Sed quid mirum ? Verbum Dei nunquam tacet : sed non semper auditur ». Cf. *En. I in ps.* 101, 1. *En. 22 in ps.* 118, 3 (ML 37, 1294. 1563).

⁶⁰ La grandeur exceptionnelle de la connaissance humaine du Christ est exposée ci-dessus, pp. 146-147. 150.

primer l'éclat extérieur de sa divinité envers le démon est clairement affirmé par saint Augustin ⁶¹. Cette idée caractérise tout le mystère de l'Incarnation. Ce qui était encore quelque chose d'arbitraire vis-à-vis du démon, était l'état normal du Verbe après l'Incarnation. La divinité du Christ était celée par son humanité, elle était voilée par une faible nature humaine ⁶². A cette idée se rattache aussi celle de la *Sapientia infirmata* ⁶³. Il se peut donc que le rayonnement de la Sagesse divine à travers l'humanité ne se soit pas accompli tout d'une fois, mais que le Christ ait permis une certaine évolution. Cependant, cela n'autorise pas à penser à quelque chose d'irréel. La conformation de l'intelligence humaine du Christ à notre condition ne sera pas nécessairement irréaliste, pas plus que les autres faiblesses humaines qu'il a volontairement prises sur lui, ne l'étaient nécessairement du fait qu'elles cachaient sa vertu divine.

Résumons, pour terminer, nos conclusions. Nous avons essayé d'établir que saint Augustin enseignait l'omniscience du Christ-Homme. « Omniscience » n'a peut-être pas chez lui toute la signification technique, que l'on y attribue aujourd'hui. Mais la différence nous semble ne pas toucher l'essentiel de la question. Toutefois, il faut se garder de ramener la pensée de l'Evêque d'Hippone à nos vues modernes. Si le Christ-Homme a l'omniscience, c'est parce qu'il participe à la science du Verbe avec lequel il ne constitue qu'une seule personne.

⁶¹ *De Civ. Dei* IX, 21 (ML 41, 274. CSEL 40, 1, 439) : « Denique quando ea (= temporalia effecta suae virtutis) paululum supprimenda iudicavit, et aliquanto altius latuit, dubitavit de illo daemonum princeps, eumque tentavit, an Christus esset explorans... Post illam vero tentationem... magis magisque innotescebat daemonibus quantus esset, ut ei iubenti, quamvis in illo contemptibilis videretur carnis infirmitas, resistere nullus auderet ».

⁶² *En. 2 in ps.* 33, 4 (ML 36, 309) : « Textit ergo virtutem suam corpore infirmitatis suae... ». *En. in ps.* 63, 13 (ML 36, 766) : « ... obiciens aspectibus humanis hominem, servans intus Deum ; celans formam Dei, in qua aequalis est Patri, et offerens formam servi, qua minor est Patre ». *En. 1 in ps.* 68, 9 (ML 36, 848) : « ... etiam quod non de rapina habebat, hoc se evacuavit, ut ad nos veniret ». *S.* 341, 3, 4 (ML 39, 1495) : « Sic apprendo se exinanivit, id est, reservans dignitatem maiestatis, et offerens carnem indumentum humanitatis ». Cf. saint HILAIRE, *De Trin.* XI, 48 (ML 10, 432) : « ... sed se ipsum exinaniens, et intra se latens, et intra suam ipse vacuefactus potestatem ; dum se usque ad formam temperat habitus humani... ». Voir également ci-dessus, p. 48, n. 116.

⁶³ *Quaest. Ev.* I, 36 (ML 35, 1330) : « ... sic etiam mater nostra Sapientia Dei, per carnis susceptionem infirmata quodammodo... ». Cf. *En. 1 in ps.* 90, 5 (ML 37, 1153). *S. Den.* 13, 6 (MA 60). *S.* 51, 4, 5 (ML 38, 336) : « Quos (= thesaurus sapientiae et scientiae) non propterea abscondit, ut neget ; sed ut absconditis excitet desiderium ».

On ne voit pas que la nature est conçue comme un *principium quo agendi*. Nous osons plus tranquillement attribuer cette doctrine au Docteur africain, du fait qu'à son époque précisément, cette idée prenait racine. Léporius, les *Consultationes Zacchaei et Apollonii* et le Pseudo-Marius Victorin nous en donnent la preuve ⁶⁴.

L'Évêque d'Hippone a enseigné aussi la vision de Dieu par le Christ-Homme, quoiqu'il ait hésité pendant un certain temps. Il ne faut pas perdre de vue ici qu'il a évolué d'un trop grand optimisme intellectuel à une position plus mitigée. L'accroissement en sagesse était à ses yeux le plus grand obstacle pour admettre la vision béatifique du Christ-Homme. Quant à la conciliation de ces deux données, les textes eux-mêmes laissent subsister une certaine ambiguïté que l'on ne peut résoudre de manière absolument sûre. Quoi qu'il en soit du caractère inachevé de la doctrine de saint Augustin, il est indiscutable que le mérite d'avoir posé explicitement le problème de la vision du Christ, lui revient.

⁶⁴ LÉPORIUS, *Libellus Emendationis* 10 (ML 31, 1229) : « ... anathematizo prolatam in hac parte sententiam : quia dici non licet, etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum ». A. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin*. — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 18 (1941), p. 20, y voit encore une ignorance morale ; opinion à laquelle toute preuve solide fait défaut.

Consultationes Zacchaei et Apollonii II, 16 (éd. Morin, *Florileg. Patrist.* 39, p. 84) : « Novitque etiam secundum hominem omnia ; quae futura sic praenotat, ut in aperto sit, consummationis diem nobis potius congruum fuisse nescire, quam illum penitus ignorasse ». PSEUDO-MARIUS VICTORIN, *De Physicis* 22 (ML 8, 1307) : « Talis infantia divina cognoscitur, nutritur, et educatur ! Sed sine doctore omnia sciens ».

CONCLUSION

Nous espérons avoir suffisamment montré dans les pages précédentes, l'attachement de saint Augustin à la tradition chrétienne. Les jugements sur la christologie de l'Evêque d'Hippone en sont généralement restés là. On a volontiers rapproché sa doctrine de celle de saint Ambroise, et souligné qu'il n'y a point de divergence essentielle entre elles¹. Quoique pareils jugements ne soient pas absolument faux, ils sont cependant basés sur une connaissance trop superficielle des textes. On a vu en effet qu'en matière christologique, l'Evêque d'Hippone a eu des mérites personnels, de moindre importance certes, mais non sans valeur.

Saint Augustin et la christologie latine

Il est frappant de constater que la christologie occidentale, terrain si riche, ait été si peu explorée jusqu'ici. Un travail synthétique fait toujours défaut et il reste encore bien des problèmes à résoudre. Nous nous sommes efforcés de donner, dans la mesure du possible, les pensées parallèles des écrivains latins. Il était tout naturel que l'Evêque d'Hippone s'en inspira le plus. A côté des œuvres d'un saint Hilaire, d'un saint Ambroise et d'autres, il y a le facteur impondérable que sont les actes des Conciles. On ne saurait jamais assez estimer leur influence, mais il est malaisé de délimiter cette influence dans l'un ou l'autre cas particulier. Ainsi, la plupart des éléments que l'on rencontre dans la christologie de saint Augustin, sont aussi l'apanage de ses devanciers occidentaux. Il reste à résumer ce qu'il y a d'original dans sa doctrine, soit qu'elle prolonge des pensées ébauchées par d'autres, soit qu'elle s'écarte des idées traditionnelles.

¹ H. REUTER, *Augustinische Studien*. Gotha, 1887, p. 230. O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen-Leipzig, 1901, p. 274. J. DORNER, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. Berlin, 1853 (2^e éd.), t. II, pp. 88-89 : « Augustinus selbst, wie auch Ambrosius zeigen keine nennenswerthe Produktivität in unserem Dogma. Der Erstere hat der Formel 'zwei Naturen in Einer Person' im Abendlande vor Leo Eingang verschafft ».

Les latins avaient fortement conscience de l'unité de sujet et des deux natures dans le Christ. Tertullien, grâce sans doute à sa formation de juriste, avait même créé une terminologie qui dépassait de beaucoup son époque. Mais le fait que sa terminologie ne fut pas accréditée pendant de longues périodes, illustre bien l'isolement qui avait entouré le Tertullien montaniste. Ce ne fut cependant ni la seule raison ni la principale, croyons-nous, qui fit éviter si longtemps le terme *persona* en christologie. La première raison est d'ordre philologique : l'évolution de la signification de ce mot ². Puis, il faut tenir compte de l'inconstance de la terminologie des grecs, desquels dépendent les personnages les plus marquants de l'Occident ; et enfin, du danger que l'on courait de confondre la notion d'unité dans le Christ avec l'unité dans la Sainte Trinité, en appliquant la terminologie trinitaire en matière christologique. Il a fallu attendre saint Augustin pour la réintroduction de *una persona*. Saint Hilaire ne la connaissait pas. Saint Ambroise n'a employé qu'une fois pour le Christ le terme *persona* au sens moderne ³. Nous ne l'avons pas constaté chez les autres écrivains antérieurs à saint Augustin ⁴. L'apparition tardive de cette terminologie chez ce dernier montre du reste que lui-même ne l'a pas acceptée sur l'autorité de Tertullien. Vers le même temps que saint Augustin, son contemporain saint Jérôme est le seul qui emploie ce terme avec plus ou moins de précision ⁵. A la rigueur, l'Evêque d'Hippone pourrait donc dépendre de l'Ascète de Bethléem. Ou faut-il penser à une traduction du grec

² Voir : S. SCHLOSSMANN, *Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*. Kiel, 1906. H. RHEINFELDER, *Das Wort « Persona », Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*. (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie, H. 77). Halle (Saale), 1928.

³ *Expl. ps.* 61, 5 (CSEL 64, 380) : « Ipse igitur utrumque unus, inseparabilis numero et agnoscendus operis distinctione, non varietate personae. Non enim alter ex patre et alter ex Maria... ». Cf. K. SCHWERDT, *Studien zur Lehre des heiligen Ambrosius von der Person Christi*. Bückeburg, 1937.

⁴ On lit chez le PSEUDO-VIGILE, *De Trin.* XI, 295 (ML 62, 307) : « ... salva proprietate utriusque naturae in una persona Christi... ». Mais nous ne partageons pas l'avis de B. ALTANER, *Augustinus und Athanasius. Eine quellenkritische Studie*. — Revue Bénédictine 59 (1949), pp. 82-90, que cette terminologie ne serait nullement un obstacle à dater cet écrit, ou pour le moins une partie de celui-ci, avant le cinquième siècle.

⁵ *Comm. in Zachariam* II, 7 (ML 25, 1458) : « Non Iesum dividimus, nec duas personas in unam possumus facere personam... ». Cf. *Ib.* I, 3 (ML 25, 1436). *Comm. in Matth.* II, 14 (ML 26, 102). *Ep.* 120, 9 (CSEL 55, 498). *Comm. in Hieroniam* III, 52 (CSEL 59, 188). Il importe peut-être de rappeler que saint Jérôme avait entendu dans sa jeunesse l'enseignement d'Apollinaire.

où l'on donnait *una persona* comme équivalent de ἓν πρόσωπον⁶ ? C'est peu vraisemblable parce que les textes insinuent plutôt que l'*una persona* de saint Augustin est le résultat d'efforts personnels et laborieux. On découvre en effet trois stades d'évolution dans sa terminologie :

- a) le Christ-Homme porte la personne de la Sagesse.
- b) la personne du Verbe assume une nature humaine dans l'unité de sa personne.
- c) le Christ une seule personne en deux natures.

Cette lente évolution confirme qu'*una persona* n'appartenait pas encore au dépôt de la tradition. C'est surtout grâce aux écrits de l'Évêque d'Hippone, que ce terme y a été reçu.

Nul ne s'étonnera que le Docteur de la Grâce ait grandement contribué au traité de la grâce du Christ. L'union par la grâce est une de ses idées maîtresses. Était-ce une idée nouvelle ? Certes, les adoptianistes antiochiens avaient parlé en des termes semblables. Mais il est invraisemblable que l'Évêque d'Hippone les ait connus et encore moins qu'il ait adopté leur terminologie, étant donné que leur orthodoxie était compromise depuis longtemps déjà. Et il reste toujours cette divergence foncière que chez les adoptianistes l'union de grâce qualifie l'union elle-même, tandis que chez Augustin, l'idée d'union par la grâce ne porte pas sur la nature de l'union. Pour lui, c'est le principe par lequel l'union s'est accomplie. De plus, il y avait même en Occident une tendance favorable à cette idée. Nous avons déjà, au cours de nos recherches, mentionné les latins qui faisaient état de la prédestination du Christ. Il n'est pas exclu non plus que saint Augustin ait connu l'une ou l'autre des œuvres de Théodore de Mopsueste. Or, chez ce dernier, l'on trouve des expressions qui rappellent celles de l'Évêque africain⁷. Saint Augustin a insisté énergiquement sur

⁶ THÉODORE DE MOPSUESTE parle beaucoup de l'unité de personne dans le Christ, par exemple, *In Ev. Iohannis* V, 29-30 (éd. — version Vosté, pp. 80-81) : « ... distinctis verbis indicabat distinctas naturas. Cum autem tamquam de uno diceret duo illa, unitatem personae significabat ». Saint Augustin a-t-il connu Théodore de Mopsueste ? Au cours de la controverse pélagienne, Julien d'Éclane en appela à saint Jean Chrysostome, à saint Basile et à Théodore. A quoi AUGUSTIN (*C. Iul. o. i.* III, 111. ML 45, 1295) répond simplement : « Utinam horum fidem teneres... ».

⁷ *In Ev. Iohannis* XVI, 14 (éd. — version Vosté, p. 212) : « Christus in carne, cum in eius natura non esset ut uniretur Deo Verbo, necessario indiguit mediatione doni Spiritus; et accepta omni gratia perfecta quae fuit ei pro unctione, duxit in integritate multa vitam, prout natura humana non potest ». La prédestination du Christ est une idée courante chez Théodore.

l'union hypostatique comme principe de la plénitude de grâce et de l'impeccabilité du Christ-Homme. Jusque là, les Pères avaient surtout cherché dans la conception virginale du Christ, la base de sa sainteté et de son *impeccantia*. L'Evêque d'Hippone désavoua également l'opinion selon laquelle le baptême du Christ aurait comporté une infusion toute spéciale de l'Esprit-Saint. On peut encore discuter sur le sens qu'ont attribué d'autres Pères au baptême du Christ. Néanmoins, nous avons l'impression qu'ils n'ont pas su échapper à une certaine ambiguïté, voire à un dualisme⁸. Saint Augustin refusa de s'y rallier. Selon lui, la plénitude de la grâce du Christ-Homme dérive directement de l'union hypostatique, qui est la grâce la plus élevée qui puisse exister. Elle entraîne comme conséquences nécessaires les autres grâces, qui élèvent le Christ-Homme jusqu'à cet état, qui s'appelle dans la terminologie augustinienne « la ressemblance de la chair de péché ». Ces points ont fortement influé sur la doctrine préscolastique et s'y sont introduits presque sans variation⁹. Saint Augustin a faussé compagnie à la tradition du fait qu'il s'est opposé à une spiritualisation exagérée de la nature humaine du Christ au ciel. On a écrit au sujet de saint Hilaire : « Ce n'est pas que la nature humaine soit supprimée dans le Christ... Il s'agit d'une transformation telle que la chair puisse être véritablement considérée comme absorbée par l'esprit, et la nature humaine par la nature divine¹⁰ ». Mais ces deux assertions étaient précisément inconciliables aux yeux de l'Evêque d'Hippone. Il a toujours soutenu l'intégrité de la nature humaine du Christ, y compris sa corporalité, même dans la gloire céleste. Bien que l'on ait fait à ce sujet des reproches sévères au Docteur africain¹¹, nous croyons

⁸ J. LECUYER, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*. — L'Année Théologique 10 (1949), p. 309, rend ainsi la pensée de l'Evêque de Poitiers : « Car le Saint-Esprit manifeste ici, en descendant sur le Christ, la vertu du Père qui oint le Fils et qui l'envoie évangéliser : onction qui n'est, encore une fois, que la communication de la filiation divine au Verbe Incarné. Non point que le Christ ait eu besoin d'une nouvelle communication de vie divine... ». A notre avis, l'auteur n'arrive pas pour autant à résoudre les difficultés que comportent les textes de saint Hilaire.

⁹ Cf. L.-B. GILLON, *La notion de Conséquence de l'union hypostatique*. — *Angelicum* 15 (1938), pp. 17-34.

¹⁰ J. LECUYER, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire de Poitiers*. — L'Année Théologique 10 (1949), pp. 314-315. Cf. H. J. SCHOEPS, *Vom himmlischen Fleisch Christi. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*. Tübingen, 1951, pp. 16-18.

¹¹ M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*. Paris, (1944), p. 414 : « Cette conception de saint Augustin a passé dans la Tradition théologique, qui

que l'on a tout autant le droit de considérer son opinion comme un progrès et un retour aux conceptions bibliques. Saint Augustin n'a pas beaucoup contribué au progrès de la doctrine des affections du Christ. Le pouvoir du Christ sur les affections et sa participation à nos affections étaient des idées bien ancrées dans la tradition. Mais les affirmations explicites de la réalité des affections du Christ ont certainement eu une grande influence, et l'attitude réservée d'Augustin au sujet de l'abandon du Christ en croix a probablement contribué à éliminer une interprétation dangereuse. Il en va autrement pour ce qui concerne la connaissance humaine du Christ. L'Evêque africain a eu nettement conscience de la grandeur exceptionnelle de celle-ci. Si chez lui omniscience, vision béatifique et progrès en sagesse ne sont pas encore harmonieusement élaborés, il a néanmoins livré à la postérité tous les éléments pour systématiser cette doctrine (exception faite du concept de la connaissance expérimentale).

Saint Augustin et la christologie grecque

Il sera toujours ardu d'établir les rapports entre saint Augustin et les Pères grecs. Cela vaut à plus forte raison pour la christologie, car la théologie latine avait assimilé presque tous les éléments de la christologie grecque. Origène, saint Athanase et les Cappadociens y ont joui du plus haut crédit. Nous nous sommes arrêtés à ces Pères dont l'Evêque d'Hippone a eu connaissance de l'une ou l'autre manière ¹².

dans son ensemble admet que le Christ ressuscité possède toujours un corps... Mais il peut être intéressant d'évoquer ici la Tradition grecque, assez différente. Les Pères grecs... pensaient que le corps ressuscité de Jésus avait été comme absorbé dans la gloire divine. Ils ne l'apercevaient plus comme un solide, comme un bloc à trois dimensions, ayant des membres et des parties extérieurs les uns aux autres. Hilaire, leur disciple, qu'une fois de plus nous trouvons meilleur exégète qu'Augustin, disait du Ressuscité qu'il avait été 'transformé en gloire spirituelle' ».

¹² Nous nous sommes basés sur les recherches de B. ALTANER, *Augustinus und Irenaeus*. — *Theologische Quartalschrift* 129 (1949), pp. 162-173. *Augustinus und Athanasius*. — *Revue Bénédictine* 59 (1949), pp. 82-90. *Augustinus und Basilus der Grosse*. — *Revue Bénédictine* 60 (1950), pp. 17-24. *Augustinus und Didymus der Blinde*. — *Vigiliae Christianae* 5 (1951), pp. 116-120. *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*. — *Revue Bénédictine* 61 (1951), pp. 54-62. *Augustinus und Origenes*. — *Historisches Jahrbuch* 70 (1951), pp. 15-41. *Augustinus und Epiphanius von Salamis*. — *Mélanges Joseph de Ghellinck I*. Gembloux, 1951, pp. 265-275. *Augustinus und Eusebios von Kaisareia*. — *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951), pp. 1-6. *Augustinus und Johannes Chrysostomus*. — *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 44

Les points communs à la christologie latine et à la christologie grecque sont par conséquent si nombreux, qu'il ne reste que deux éléments dont on puisse dire avec certitude que l'Évêque d'Hippone les a empruntés directement aux grecs. Ce sont : la comparaison de l'union hypostatique avec l'union de l'âme et du corps dans l'homme, et l'âme comme intermédiaire de l'union du Verbe à la chair. Ces idées ne furent pas adoptées par la christologie occidentale avant saint Augustin¹³. Après 400, on voit apparaître la fameuse comparaison chez Augustin. Il est difficile de dire où il l'a trouvée. Parmi les écrits grecs qu'il a connus selon toute probabilité, seule la *Lettre* 101 de saint Grégoire de Nazianze entre en ligne de compte¹⁴. Mais ici, cette idée n'est que très faiblement développée. Pour le reste, on est réduit à de pures conjectures ; on pourrait penser à saint Grégoire de Nysse ou à Théodore de Mopsueste. L'idée de l'âme intermédiaire se rencontre déjà en 393. Les traductions du *De Principiis* d'Origène et des *Orationes* de saint Grégoire de Nazianze (dans lesquels ce thème est extrêmement fréquent) étant postérieures à cette date, nous estimons une fois de plus que, tout jeune encore, Augustin eut en mains la traduction de la *Lettre* 101 de saint Grégoire de Nazianze¹⁵. Surtout parce que la première fois qu'il touche cette idée, c'est, comme ce dernier, en combattant l'Apollinarisme. Il est assez curieux de constater que ces deux idées grecques ont survécu jusque dans la Scolastique. L'autorité augustinienne pourrait y être pour quelque chose.

(1952-1953), pp. 76-84. *Augustinus und die griechische Patristik. Eine Einführung und Nachlese zu den quellenkritischen Untersuchungen.* — Revue Bénédictine 62 (1952), pp. 201-215.

¹³ J. STIGLMAYER, *Der im sog. Symbolum Athanasianum verwendete Vergleich der Einheit von Leib und Seele mit der Einheit der zwei Naturen in Christus.* — Zeitschrift für katholische Theologie 49 (1925), pp. 628-632, pensait la trouver chez saint HILAIRE : *De Trin.* X, 19 (ML 10, 357). Mais là, saint Hilaire déclare seulement que la nature humaine du Christ est une nature complète comme la nôtre, composée donc d'un corps et d'une âme. Saint Ambroise semble ne pas la connaître : cf. E. SCHILTZ, *La comparaison du Symbole Quicumque vult.* — Ephemerides Theologicae Lovanienses 24 (1948), p. 446.

¹⁴ *Ep.* 101 (MG 37, 180).

¹⁵ *Ep.* 101 (MG 37, 188), où l'on trouve explicitement que l'union entre le Verbe et l'âme a une certaine priorité, parce qu'elle est une union entre deux êtres spirituels, plus proches l'un de l'autre que le Verbe et le corps. Ainsi, l'union avec la chair s'est accomplie par l'intermédiaire de l'âme.

Le caractère de la christologie de saint Augustin

La doctrine christologique de l'Evêque d'Hippone est avant tout traditionnelle. Elle comporte par conséquent maintes faiblesses propres à la théologie de son époque. Les notions claires (par exemple, celles de la personnalité et de la communication des idiomes) souffrent parfois de rhétorique. Augustin ne parvient pas toujours à se détacher de l'emprise de la pensée conventionnelle (ainsi en ce qui concerne les affections du Christ). L'originalité de sa doctrine, si restreinte qu'elle soit, suffit néanmoins à donner un caractère propre à sa christologie. L'idée maîtresse de celle-ci est que la nature humaine du Christ a joui de toutes les perfections dont elle était susceptible. Ses réflexions sur la nature humaine du Christ sont plus développées que chez ses devanciers. Jamais, il n'a douté de l'existence d'une âme humaine réelle dans le Christ, et dans sa christologie, il y a place pour une véritable psychologie du Christ. Sa position se situe entre saint Hilaire et saint Ambroise. Il se rapproche de saint Hilaire, en élevant la nature humaine du Christ bien au-dessus de la condition des autres hommes, mais il ne va pas si loin que l'Evêque de Poitiers et se garde des exagérations de ce dernier. D'autre part, l'Evêque d'Hippone n'a jamais adopté intégralement le réalisme de saint Ambroise. L'Evêque de Milan en est surtout redevable aux Pères grecs qui combattirent les ariens. Comme eux, il a tendance à attribuer toutes les imperfections à la nature humaine du Christ. Il parle d'ignorance, de doute, de progrès en sagesse, d'abandon, de régénération pour le Christ-Homme¹⁶. La tendance d'esprit de l'Evêque d'Hippone est tout autre¹⁷. Celui-ci place au sommet de l'humanité la nature humaine du Christ, laquelle, principe de toute grâce, est exempte des suites déshonorantes du péché originel, à l'abri des affections désordonnées, et jouissante de la plénitude de la science.

*

A la mort de saint Augustin, la controverse nestorienne éclata. L'invitation pour le Concile d'Ephèse, qui lui était adressée à titre personnel par l'empereur Théodose II, arriva trop tard à Hippone. On ne peut

¹⁶ Voir l'étude de K. SCHWERDT, *Studien zur Lehre des heiligen Ambrosius von der Person Christi*. Bückeburg, 1937.

¹⁷ Remarquons plus spécialement les affinités entre les pensées de saint Augustin et celles de saint Grégoire de Nazianze.

que le regretter, car, vu la solidité admirable de sa christologie, saint Augustin aurait été l'homme qu'il fallait en ces heures. De ce chef, son influence sur l'Orient devait rester limitée à quelques citations dans les florilèges christologiques grecs¹⁸. Mais si son influence sur l'Orient fut presque nulle, en Occident ce fut sa pensée qui orienta définitivement le cours de l'évolution. Même des semi-pélagiens, qui ne sympathisèrent pourtant pas avec l'Evêque d'Hippone, firent appel à son autorité incontestée dans des questions christologiques¹⁹; et ce fut Vincent de Lérins même qui composa une première « somme théologique » de la christologie augustinienne²⁰. De cette façon, on peut dire qu'il y a continuité entre les pensées de l'Evêque d'Hippone et celles de la Prêscolastique.

¹⁸ Cf. B. ALTANER, *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*. — *Historisches Jahrbuch* 71 (1952), pp. 37-76.

¹⁹ FAUSTE DE RIEZ, *Ep.* 7 (CSEL 21, 201).

²⁰ *Excerpta sanctae memoriae Vincentii Lirinensis insulae presbyteri ex universo beatae recordationis Augustini episcopi in unum collecta*, (éd. J. Madoz, Madrid, 1940, p. 103, 25-29) : « Nunc iam ipsum beatae memoriae sanctum Augustinum, immo per eum Christi potius et ecclesiae antiquam et universalem fidem audiamus loquentem. Cuius sanissimum sensum in ipso statim primo debemus advertere ».

TABLE DES CITATIONS SCRIPTURAIRES

Gen.

2, 5-7 12²²
 2, 24 19 81¹⁸ 83²² 112³⁰
 46, 22 45¹⁰⁴

2 Reg.

6, 4-7 67

Job

29, 3 148⁸

Ps.

3, 4 28⁶⁶
 8, 6 167
 15, 5-11 164⁴²
 15, 10 65¹⁶⁸
 18, 6 81¹⁸
 20, 7 168⁴⁷
 21, 2 68 69 72 73 118⁴⁸ 140 141⁷⁰⁻⁷²
 142⁷³⁻⁷⁴ 143⁷⁷ 144⁷⁹⁻⁸⁰ 145⁸¹
 170⁵³ 171
 21, 7 88
 21, 17 170⁵³
 41, 10 143⁷⁷
 44, 3 93⁵⁴
 44, 8 99⁸⁶
 63, 6 161
 64, 3 45¹⁰⁴
 98, 5 66¹⁷¹
 106, 43 167⁴⁵
 108, 21 105
 118, 99 147⁶

Sap.

8, 19-20 170⁵³ 171

Is.

7, 16 150¹¹
 40, 5 45¹⁰⁴

Dan.

2, 34 88 89⁴⁰

Matth.

4, 1-12 130³⁵⁻³⁸ 174⁶¹
 4, 2 129³³
 8, 10 128³¹ 153

8, 24 129³³
 19, 6 19 81¹⁸ 83²² 112³⁰
 19, 17 105
 20, 23 105
 22, 2 81¹⁸
 24, 36 105 151¹⁶ 158³¹ 160³⁵
 26, 37-38 51 58¹⁵¹ 105 124¹⁶ 129³³ 130
 131⁴⁰ 132⁴⁶ 134⁴⁹ 135 136⁵⁵
 138⁶⁵
 26, 39 105 130 134⁴⁹ 135⁵² 138⁶⁵⁻⁶⁶
 139⁶⁷ 145⁸¹
 27, 46 68 69 72 73 118⁴⁸ 140 141⁷⁰⁻⁷²
 142⁷³⁻⁷⁴ 143⁷⁷ 144⁷⁹⁻⁸⁰ 145⁸¹
 170⁵³

Marc.

3, 5 124¹⁶ 128³¹
 13, 32 105 151 158 160

Luc.

2, 40 171⁵⁴
 2, 47 173⁵⁹
 2, 52 162 163⁴⁰ 164 170 171⁵⁴ 172⁵⁵
 3, 6 45¹⁰⁴
 8, 45 152¹⁸⁻¹⁹
 10, 30-34 84²⁶
 22, 15 124¹⁶
 23, 43 71¹⁹⁰

Io.

1, 14 18¹⁷ 25⁴⁴ 45 48 49¹²⁰ 51 146¹
 148⁸
 2, 4 60¹⁵⁸
 3, 13 19²⁰ 35 40 59
 5, 19 107
 5, 20 118⁴⁹ 151
 5, 27 110²³
 5, 30 108
 6, 5 152
 6, 38 85³¹ 105 108
 6, 46 166⁴⁵ 167
 6, 67 152
 7, 16 105 108 158 159
 8, 28 108 109²¹ 147⁶
 10, 18 52 95⁶⁴ 125¹⁹ 134⁵⁰ 136⁵⁵ 139⁶⁷
 10, 30 82²²
 11, 15 124¹⁶ 128³¹

11, 33 128⁸⁰ 134⁴⁸
 11, 34 152¹⁸⁻¹⁹
 11, 35 124¹⁶
 11, 44 156²⁸ 157 165⁴⁴
 12, 27 130
 12, 49 108
 12, 50 108
 13, 21 130
 14, 10 108
 14, 24 108
 14, 28 66^{17a} 105 106
 15, 9 172⁵⁵
 16, 28 64
 17, 2 45¹⁰⁴
 17, 5 54 101
 17, 6 109²²
 17, 8 108 110
 17, 10 158⁸¹
 19, 28 129⁹³
 20, 17 105
 21, 15 152

Apoc.
 21, 23 148⁸

Rom.
 1, 3 12²²
 1, 4 100
 3, 20 45¹⁰⁴
 6, 6 83²⁴
 8, 3 85 86³⁴ 87³⁷ 88⁹⁸ 91⁴⁷

8, 17 162
 8, 29 41¹⁰²

1 Cor.
 11, 3 105
 13, 12 156²⁸ 157 165
 15, 27-28 54 55 105 106¹¹
 15, 47 52

2 Cor.
 5, 4 122 142⁷⁵
 5, 21 83²⁴ 91

Eph.
 5, 29 122 143
 5, 31 19 81¹⁸ 83²² 112³⁰

Phil.
 1, 23 122 136 142⁷⁵
 2, 7 11¹⁹ 34 36⁸⁶ 46¹¹¹ 48¹¹⁶ 53¹³⁴
 78¹² 174⁸²
 3, 21 113³⁷

Col.
 2, 3 174⁶³
 2, 9 29
 2, 15 69
 3, 9-10 10¹⁵

Hebr.
 2, 7 167
 4, 15 132

INDEX DES NOMS PROPRES

ADAM K. 117⁴⁴
 ALTANER B. 16¹¹ 89³⁹ 177⁴ 180¹² 183¹⁸
 ALYPIUS 8⁸ 17¹³
 AMANN E. 72¹⁹³
 AMBROISE 7 9 12 26 27⁵¹ 46¹¹⁰⁻¹¹¹ 49¹¹⁹
 49¹²¹ 51¹²⁹ 52¹³¹ 66 68 72 74 76⁴ 82²⁰ 92
 95⁶¹ 98 99 103² 104 109 125²² 126²⁴ 134⁴⁹
 136⁵⁶ 145⁸¹ 158³⁰ 176 177 181¹³ 182
 AMBROSIASIER 7 48¹¹⁶ 76⁴ 89⁴⁰ 92 98
 100⁸⁷ 109 152¹⁷
 ATHANASE 1 16¹¹ 53¹³⁴ 145⁸¹ 158³⁰ 180
 ATZBERGER L. 95⁶¹

 BACKES I. 64¹⁶⁴
 BASILE DE CÉSARÉE 178⁶
 BENZ E. 24³⁷
 BEUMER J. 82²¹
 BOIGELOT R. 24³⁷
 BRAEM E. 74¹

CARON A. 3 150¹² 163⁴⁰ 166⁴⁴ 170⁵²
 CASSIEN 39⁹⁵
 CHEVALIER I. 22 24³⁷
 CONSENTIUS 168
Consultationes Zacchaei et Apollonii 175
 COURCELLE P. 8 9¹¹ 17¹³ 92⁵¹
 COUVÉE P. J. 119¹
 CROMBRUGGHE C. VAN 2⁴
 CUESTA S. 119¹
 CYRILLE D'ALEXANDRIE 1 2 25⁴⁵

 DAMASE I, pape 16¹¹
 DEVRESSE R. 51¹²⁸
 DIDYME L'AVEUGLE 16¹¹
 DINKLER E. 139⁹⁸
 DORNER J. 176¹
 DUBARLE A. M. 3 154 159 162³⁹ 163⁴⁰⁻⁴¹
 164⁴³ 166⁴⁴ 175⁶⁴

EUSÈBE DE CÉSARÉE 55¹⁴¹
 EUTROPE 92⁵¹
 FAUSTE DE RIEZ 183¹⁹
 FAVRE R. 67 136⁵⁶
 GALTIER P. 164⁴³ 166⁴⁴
 GAUDENCE DE BRESCIA 55 89³⁹ 98 103²
 133⁴⁶
 GHELLINCK J. DE 46¹¹⁰
 GILLON L.-B. 179⁹
 GOTTSCHICK J. 3³
 GRÉGOIRE D'ELVIRE 38⁹² 46¹⁰⁷ 51¹³⁰
 82²⁰ 98⁷⁸ 138⁶⁵
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE 16¹¹ 28⁵⁵ 51¹³⁰
 76⁴ 181 182¹⁷
 GRÉGOIRE DE NYSSE 54 181
 GRILLMEIER A. 67¹⁷⁶
 HARNACK A. VON 2³
 HÉGÉMONIUS 98
 HENDRIKX E. 161³⁸ 169⁵⁰
 HILAIRE DE POITIERS 1 7 12 16¹¹ 51¹²⁹
 52¹³⁸ 53¹³⁴ 54 55 68 70¹⁸⁸ 72 74 76⁴
 80¹⁶ 82²⁰ 86³³ 89³⁹ 92 98 100⁸⁷ 103²
 104 104⁴ 109 125 126 136⁵⁶ 152 176
 177 179 181¹³ 182
 HOFMANN FR. 91⁰ 74¹ 111²⁸
 IRÉNÉE 12 74 89⁴⁰ 145⁸¹
 JEAN CHRYSOSTOME 76 178⁶
 JÉRÔME 16¹² 145⁸¹ 150¹¹ 177
 JOLIVET R. 6³
 JOUASSARD G. 2 115⁴⁰ 131⁴⁰ 139⁶⁸ 144⁷⁹
 145⁸¹
 JULIEN D'ECLANE 39⁹⁵ 82 86³⁴ 128
 KOOPMANS J. H. 18¹⁹
 KUNZELMANN A. 19²⁰
 LEBON J. 16¹¹ 67 69
 LEBRETON J. 139⁶⁸
 LECUYER J. 74¹ 179⁸
 LÉPORIUS 68 72 73 173⁶⁷ 175
 LOOFS F. 16¹¹
 MARCEL D'ANCYRE 55¹⁴¹
 MARÉCHAL J. 169⁵⁰
 MARIUS VICTORIN 7 55¹⁴¹ 82 98 109
 MARROU H.-I. 8⁸
 MAUSBACH J. 119¹ 155²⁵ 169⁵⁰
 MAXIMIN 110 171
 MËRSCH E. 74¹ 117⁴⁴
 MONTCHEUIL Y. DE 155²⁵
 MÜLLER A. 74¹ 145⁸¹
 MURPHY R. 144⁷⁹
 NÉBRIDIUS 28
 NICÉTA DE RÉMÉSIANA 98
 NOVATIEN 32⁷³ 100⁸⁷

OCÉANUS 159 160
 OPTAT DE MILÈVE 81¹⁷ 98⁷⁸
 ORIGÈNE 32⁷³ 34 54 61¹⁶² 89³⁹
 95⁸¹ 98 145⁸¹ 180 181
 PACIEN 81¹⁷
 PETAVIUS D. 166⁴⁴
 PHÉBADE D'AGEN 158³⁰
 PLATON 147⁵
 PLOTIN 22
 PONTET M. 144⁷⁹ 179¹¹
 PORPHYRE 77⁷
 POSTMA E. B. J. 8⁸
 PROSPER D'AQUITAINE 39⁹⁵
 (PSEUDO)-EPIPHANE 50¹²⁶
 PSEUDO-MARIUS VICTORIN 33⁷⁴ 175
 PSEUDO-VIGILE 16¹¹ 158³⁰ 177⁴
 REUTER H. 46¹¹¹ 60¹⁶⁰ 176¹
 RHEINFELDER H. 177²
 RICHARD L. 164⁴³
 RICHARD M. 158³⁰
 RIEDMATTEN H. DE 32⁷³ 45¹⁰³ 158³⁰
 RIVIÈRE J. 1¹ 10¹⁶ 39⁹⁵
 RUFIN D'AQUILÉE 16¹²
 SCHEEL O. 2 9⁹ 40 41 46¹¹¹ 60¹⁶⁰ 63
 176¹
 SCHEPENS P. 47¹¹¹
 SCHILTZ E. 30⁶⁵ 181¹³
 SCHLOSSMANN S. 177²
 SCHOEPS H. J. 179¹⁰
 SCHULTE E. 3 163⁴⁰ 166⁴⁴ 170⁶³
 SCHWARTZ E. 16¹¹
 SCHWERDT K. 95⁸¹ 177³ 182¹⁶
 STIGLMAYER J. 181¹³
 SZABO S. 150¹² 164⁴³
 TERTULLIEN 13 34⁸⁰ 92 177
 THEILER W. 11¹⁹
 THÉODORE DE MOPSUESTE 51¹²⁸ 98
 110²³ 178 181
 THONNARD F. J. 139⁶⁸
 TRAPÉ A. 72¹⁹³
 TROELTSCH E. 139⁶⁸
 TSCHIPKE TH. 64¹⁶⁴ 74¹
 TYCHONIUS 111
 VETTER J. 74¹
 VICTORIN DE PETTAU 54¹⁴¹
 VINCENT DE LÉRINS 183
 VOISIN G. 44¹⁰³
 WEIGL E. 44¹⁰³
 WEYDEN A. VAN DER 131⁴⁰
 WILMART A. 117⁴⁴
 ZARB S. 51¹²⁸
 ZÉNON DE VÉRONE 46¹⁰⁸ 48¹¹⁶

INDEX ANALYTIQUE

- Abandon en croix 2 118 140-145 170
180 182
- Adam — Christ 75 76 82 84 86-89
90⁴⁴ 91⁴⁵ 92 95⁶¹ 98⁷⁸ 99 118⁴⁸ 141⁷²
150
- Adoptianisme 39 40 41 100 178
- Affections 52 84 114 115 118-145 153
180
— désharmonie de la vie affective 90
91 94 135
Cf. concupiscence
- Ame humaine 50-52 70 78 87 94⁵⁵ 128
132 182
— intermédiaire 32-34 72 181
- Ancien Testament — Christ 111 116 165
- Antiochiens 16¹¹ 25 34 46 178
- Apatheia 119
- Apollinarisme 16¹¹ 17¹³ 25 26 32 35 44-52
56 102 128 129 177⁵ 181
- Appétit naturel 121 122 135 137 142
- Arianisme 17¹³ 27 47 49 50 58¹⁵⁰ 70 71
73 102 103 105 128 167 169⁵⁰ 171
- Baptême du Christ 37 40 97 98 179
- Cappadociens 180
- Caput Ecclesiae 78 80 81¹⁸ 94⁵⁵ 102
111-113
- Chair du Christ
— adoration 66
— au ciel 54 55 179
— céleste 27⁵¹ 52
— état de la 126
— instrument 64-66
— sainte 65 87 88 98
— Tête de l'Eglise 80
Cf. similitudo carnis peccati
- Christ
— bonus Samaritanus 84
— homo novus 10¹⁵
— lapis sine manibus 88
— lucerna 148
— magister veritatis 9 160³⁵
— propheta 152¹⁸
— spiritualis Adam 10¹⁵
— vermis 88
- Commercium 75-78 114
- Communication des idiomes 2 26 34
35 40 41 48 57-63 167
- Compatiens 127 132 135⁵² 144
- Compénétration 96 103 109 149
- Composé humain 22 23 30-32 49 53
58¹⁵¹ 181
- Conception virginale 11 29 75² 88 90⁴³⁻⁴⁵
92 94⁵⁹ 95⁶¹ 179
- Conciles 176
- Concupiscence 88 94 129
Cf. conception virginale
- Connaissance humaine 3 108-110 146
149-175 180
— des cœurs 151
— distincte de la connaissance divine
148-149
— du bien et du mal 150
— expérimentale 170⁵²
- Corps. Cf. chair
— mystique. Cf. Eglise
- Crainte de la mort 119 120 122 131
135-138 140
- Deux Fils 25
- Dignité du Christ 93 112 115
- Discipline de l'arcane 6³
- Dispensatio 64 84²⁸ 103³ 124¹⁷ 133
- Docétisme 2 3 52 85 86³³ 116 129 139
- Donatisme 74 79
- Dualisme 60¹⁵⁸ 84 123 179
- Duo in carne una 19 81 83²² 112 113³⁷
- Economie du salut. Cf. dispensatio —
pouvoir
- Eglise — Christ 79-85 102 103 110-118
163 165 171
— formation sur la croix 10¹⁶ 79
- Election 100
- Ephèse (Concile d') 182
- Epousailles 79-85 78¹⁰
- Espérance du Christ 106
- Esprit-Saint (Descente de l') 97-99
- Etonnement du Christ 120 123 153
154
- Eucharistie 114 117
- Evangiles (Historicité des) 116 129

Fiction du Christ 152
 Foi du Christ 171
 Force d'âme 137

 Génération éternelle 104-110
 Glorification 101
 Grâce du Christ 93-101 178 179
 — augmentation 98
 — d'union 37-41 172
 — source de toute grâce 38 182

 Habitus 15 34-37 59 70¹⁸⁸ 96 148 149¹⁰
 Homo caelestis 52
 Homo dominicus 15 16

 Ignorance 155-157 159 161 166 182
 — du dernier jour 151 158-160
 — morale 91 150 154 155
 Illumination 147 148
 Impeccabilité 38⁹⁰ 40⁹⁹ 94 95 179
 Incarnation 9 113 173 174 passim
 — aspect doctrinal 10
 — aspect rédempteur 10 75 79 80
 — comme sanctification 39 87 88
 Inclusion de l'humanité entière 74-85
 113 115 117 118 133-136 138 141⁷²
 143 145 164⁴³ 170
 Incorporatio 27⁶³
 Infirmités du Christ 90 91 99 113 174
 Interrogations du Christ 152

 Jeûne du Christ 126 127²⁸

 Kénose 1 6 11 36⁸⁸ 46¹¹¹ 48 53¹³⁴ 113
 127 173 174

 Manichéisme 8 19 31 32 47 48 52 56
 58¹⁸⁰ 86³³ 102 128 129 153²³
 Marie — chair de péché 84 88 141⁷²
 Cf. conception virginale
 Médiateur 1 38 80¹⁵ 100 102 150¹¹ 172
 Mérites du Christ 37
 Mixtura 22³³ 31 42 49
 Mort du Christ 67 70 83 84 90 95 125
 126 127²⁸ 139

 Natures
 — distinction des deux natures 5 15 20
 26 36 44 49 53 56 60 61 63 103-105
 109 151 154 157-160
 — intégrité de la nature divine 11 31
 47-50
 — intégrité de la nature humaine 11
 50-57 125 128³⁰ 179
 — perfection de la nature humaine 53
 63-67 93 112 115 137 167 182
 Nécessités corporelles 84 90 122-127
 Néoplatonisme 5 8-12 31 33 47 82 120
 123 139⁶⁸

Nestorianisme 39⁹⁵ 40
 Nicée (Symbole de) 45

 Obéissance 106
 Omniprésence
 — comme Verbe 73
 — négation : comme Homme 29⁶² 55
 59 71
 Omniscience 149-161 174
 Onction 40 97 99
 Organum 64-66
 Origine de l'homme 86 87

 Participation 76 80 89⁴² 115 134 138
 140 147-149 173 174
 Péché
 — dans les premiers écrits 9 10
 — originel 75 76 86-89 92 93 120-122
 135 150 154 155 157 167
 — suites du péché originel 89-91
 Pélagianisme 35⁸⁴ 37 39⁹⁵ 82 86³⁴ 96 128
 129 155 178⁸
 Persona 6 7 14 18 20 21²⁸ 22 23 47 62
 177
 — ex persona 118 165
 — una persona 13 20 24 35⁸⁴
 Photinianisme 56
 Pouvoir du Christ 64 95 109 124-129
 149 173
 Prédétermination 40¹⁰⁰ 100 101 178
 Préexistence de la personne du Verbe
 21 23
 — du Christ-Homme 40
 Prière du Christ 84 106 107 142⁷³⁻⁷⁴
 Primitiae 77 80¹⁵
 Principalement 32⁷³
 Progrès en âge 90
 — en sagesse 110 162-164 169-175 182

 Rapports Christ-Père 103-110
 Réalisme — Irréalisme 61 83 114-118
 123 126 128 129 131-134 139 140
 143-145 158 159 164⁴³ 165 174
 Rédemption 1 9 10 52 75 77 80 83 91
 Régénération 76³ 78 79 98 182
 Résurrection 84 100 101 106 126 127
 138 157
 Rome (Synode de -, a. 382) 16

 Sainteté du Christ 39 52 86 91 94-96
 99
 Sanctification du corps du Christ 65 87
 88 98
 Séparation du corps et du Verbe 67-73
 Similitudo carnis peccati 11 76³ 85-93
 117 127²⁸ 132 179
 Sirmium (I Synode de) 47
 Sponsus. Cf. épousailles
 Stoïcisme 119 120 123 139 140 153

<p>Tentation du Christ 85 129 130 174⁸¹ Terminologie 7 21²⁷ 41-47 Théophanies du Saint-Esprit 26-28 Traducianisme 82 86 Transfigurare 78¹¹ 113³⁷ 114⁸⁹ 116 130³⁸ 133⁴⁶ 138⁶⁵ 141⁷⁰ 145⁸¹ Transmission des noms du Christ 61 Tristesse 2 84 85 114 115 120 124¹⁶ 127 128³⁰⁻³¹ 129³³ 130-140 143</p> <p>Union hypostatique 13-26 73 112 — différence avec les saints 12 14 28-30 30 93 — et Sainte Trinité 21 26</p>	<p>— par la grâce 37-41 178 — permanente 93 Cf. composé humain Union morale 39 178 Uti 22³³</p> <p>Valentiniens 52¹³³ Vision — béatifique du Christ 161-169 172 175 — corporelle de Dieu 168 169⁵⁰ — de Dieu par Moïse et saint Paul 168 169 Volonté humaine libre 95 107-110 135 Cf. affections</p>
--	--

ONT PARU DANS LA MÊME COLLECTION :

- I. LEONHARD WEBER : Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung.
xii + 288 S. (1947). Fr. 9.35 / DM 9.—
- II. ANDREAS SCHMID O. S. B. : Die Christologie Isidors von Pelusium.
xii + 114 S. (1948). Fr. 5.20 / DM 5.—
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN : Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. xii + 180 S. (1949).
Fr. 6.75 / DM 6.50
- IV. KARL FEDERER : Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. viii + 144 S. (1950). Fr. 6.25 / DM 6.—
- V. ALOIS MÜLLER : Ecclesia-Maria. Die Einheit Mariens und der Kirche. xvii + 240 S. und Tafel (1951). Fr. 9.15 / DM 8.80
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O. P. : Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle.
172 pages (1952). Fr. 7.50 / DM 7.20
- VII. HUBERT MERKI O. S. B. : Ὁμοίωσις θεῶ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.
xx + 188 S. (1952). Fr. 8.10 / DM 7.80
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER : Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. ix + 196 S. (1953).
Fr. 8.30 / DM 8.—
- IX. MARK DORENKEMPER C. PP. S. : The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. ix + 234 p. (1953).
Fr. 10.40 / DM 10.—
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O. E. S. A. : Recherches sur la Christologie de saint Augustin. xiii + 189 p. (1954). Fr. 10.40 / DM 10.—

