

Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche - La doctrine du péché originel chez les Pères grecs (suite et fin)

In: Échos d'Orient, tome 24, N°139, 1925. pp. 257-285.

Citer ce document / Cite this document :

Jugie Martin. Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche - La doctrine du péché originel chez les Pères grecs (suite et fin). In: Échos d'Orient, tome 24, N°139, 1925. pp. 257-285.

doi : 10.3406/rebyz.1925.4517

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1925_num_24_139_4517

JULIEN D'HALICARNASSE ET SÉVÈRE D'ANTIOCHE

La doctrine du péché originel chez les Pères grecs

(Suite et fin.)

III. SÉVÈRE D'ANTIOCHE A-T-IL NIÉ L'EXISTENCE DU PÉCHÉ ORIGINEL ?

La croyance à une déchéance de la nature humaine causée par la désobéissance d'Adam, déchéance ayant à la fois le caractère de peine du péché et celui de souillure habituelle, d'état peccamineux, opposé au plan divin, était universellement reçue et explicitement crue dans l'Eglise d'Orient, au début du VI^e siècle comme dans les siècles précédents. Il paraît, à priori, tout à fait invraisemblable que le grand théologien du parti monophysite, Sévère d'Antioche, nourri de la doctrine des Pères et spécialement des écrits de saint Cyrille d'Alexandrie, soit allé à l'encontre de cette croyance unanime et se soit fait, sur ce point, le disciple de Théodore de Mopsueste. C'est cette invraisemblance qui nous a porté à examiner de près ce qui, des écrits de Sévère, a été publié jusqu'ici, ainsi que les textes cités par M. Draguet, pour établir que le patriarche monophysite a nié l'existence du péché de nature.

Il est évident que pour porter un jugement adéquat et définitif sur la doctrine de Sévère touchant le péché originel, il faudrait avoir lu toutes ses œuvres. Ce n'est pas notre cas. Nous nous contenterons seulement de signaler certains passages des œuvres publiées, d'où il ressort, à notre avis, que Sévère ne s'est pas écarté, sur le point en question, de la croyance commune, et même que, sous l'influence de la polémique, il a esquissé sur l'état primitif d'Adam et sa chute une théologie tout à fait remarquable, qui ne le cède en rien, sous le rapport de la précision, à celle de nos meilleurs scolastiques.

Parcourons tout d'abord celle des *homélies cathédrales* qui ont été publiées dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau. On sait que ces homélies furent prononcées de 512 à 518, donc antérieu-

rement à la controverse julianiste. Nous trouvons dans ces pièces la doctrine communément reçue en Orient sur le péché d'Adam et ses conséquences pour l'humanité. Sévère enseigne, en premier lieu, que la transgression du premier père n'a pas seulement nui à lui personnellement, mais à tous ses descendants, qu'elle a attiré sur la nature humaine et tous ceux qui y participent une *sentence de condamnation et de malédiction* entraînant des châtiements sévères. Voici ce que nous lisons dans les homélies LIX et LXXVIII :

Le Christ a été exaucé lorsqu'il a prié pour que nous fussions par lui sauvés et délivrés de la *malédiction de la mort portée contre Adam*, qu'il a détruite par sa propre mort... (1).

Ce que l'homme sage a dit : *Le corps corruptible alourdit l'âme, et cette demeure terrestre entraîne l'esprit aux pensées multiples* (*Sap.* ix, 15), n'a eu lieu qu'après la transgression du commandement, à l'occasion de laquelle l'homme a été condamné à la chute du paradis, aux ennuis, aux misères, aux peines et à la corruption de la mort; il entendait, en effet : *La terre te produira des épines et des ronces, et tu mangeras ton pain à la sueur de ton front; tu es terre et tu retourneras à la terre.* (*Gen.* iii, 18-19.) Mais, avant d'avoir désobéi au commandement de Dieu, qui éprouvait sa liberté, il était honoré de la grâce d'immortalité; car celui qui a dit : *Le corps corruptible alourdit l'âme*, a dit un peu auparavant : *Ce n'est pas Dieu qui a fait la mort, et il ne se réjouit pas de la perte des vivants* (*Sap.* i, 3.)...

De même, en effet, que depuis qu'Adam, après avoir violé le commandement, a été revêtu de tuniques de peau, c'est-à-dire de la mortalité, *qui est la suite de la condamnation à mort* et de la lourdeur et de la pesanteur qui en découlent...; de même, lorsque, avant la transgression du commandement, le corps, à cause de sa légèreté et de son manque de pesanteur, était élevé et porté en haut en même temps que l'âme, il était également nourri, en même temps que celle-ci, par des aliments appropriés... L'homme désirait avidement les aliments du paradis, qui étaient avant tout immatériels (2).

Dans une autre série de textes, le patriarche d'Antioche affirme que la déchéance subie par notre nature en Adam, l'a constituée dans un état de péché, lui a valu l'inimitié et l'abandon de Dieu:

(1) *Patrologia orientalis*, t. VIII, hom. LIX, trad. M. BRIÈRE, p. 242.

(2) *Ibid.*, t. XII, homélie cathédrale LXXVIII, traduction M. BRIÈRE, p. 373-374, 376-377.

qu'en somme, le péché d'Adam est notre péché, bien que nous ne l'ayons pas commis personnellement :

Celui qui a créé et formé est venu restaurer et créer de nouveau non une autre créature, *mais celle qui était tombée et avait subi la corruption du péché* (1).

Quelle était la tyrannie qui s'exerçait contre nous et contre notre péché, et quelle était la multitude des maladies qui en sont sorties, j'en suis saisi d'étonnement et de stupeur (2).

Voyons comment Pierre, Jean et les autres apôtres ont fait lever l'Eglise sous la forme de ce boiteux : autrefois, elle boitait de la même manière sous le rapport de la connaissance de Dieu, *et depuis le sein de sa mère, elle était paralysée par le péché à cause de la transgression d'Adam et d'Eve, et elle disait : Car voici, j'ai été conçue dans l'iniquité, et ma mère m'a conçue dans les péchés* (Ps. L. 7) (3).

C'est par lui que *notre race, qui avait languie par l'effet du péché, a germé, fleuri et grandi* (4).

Le Verbe s'est incarné de la Vierge descendant d'Adam, d'Abraham et de David, et il s'est soumis volontairement aux lois de notre nature, sans semence, toutefois, et d'une manière ineffable, afin de nous rendre la liberté à nous, *les esclaves du péché* (5).

Nous étions exilés ainsi que dans une guerre, et odieux à Dieu à cause du péché (6).

C'est aussi pour nous qu'il a poussé sur la croix le cri : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* (Matth. xxvii, 46) lorsqu'il a pris sur lui la défense de toute notre race ; *car c'est nous qui étions abandonnés à cause de la désobéissance d'Adam, notre premier père* (7).

L'ornement extérieur de la Mère de Dieu est abondant et rivalise pour ainsi dire avec la richesse intérieure. Elle est, en effet, le levain de notre nouvelle création, la racine de la vigne véritable dont nous sommes devenus les branches par la même germination du baptême. C'est là le terme des réconciliations de Dieu avec les hommes, à l'occasion des-

(1) Hom. LXXIII, t. XII, p. 298.

(2) Hom. LXXVI, *ibid.*, p. 331.

(3) Hom. LXXIV, *ibid.*, t. XII, p. 103.

(4) Hom. LXVII, *op. cil.*, t. VIII, p. 362-363. Cf. aussi ce passage rapporté dans une chaîne sous le nom de Sévère (discours 100) : *πάλιν ἐνθάδε καταρᾶται τοὺς ὀνομάσαντας αὐτὸν ἄρσενα, ὡς μόνου Χριστοῦ ὄντος ἄρσενος καὶ αὐτῆ ἀρμοζούσης τῆς ὀνομασίας, διὰ τὸ ἐκθληλυνοθῆναι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος τῆ παρακοῆ; διὸ οὔτε ἡμέραν δεῖ κυρίως καλεῖν τὰ πρὸ τῆς ἐπιδημίας, ἀλλὰ νύκτα καθ' ἣν ἡ φύσις ἀπώλεσεν τὸ ἄρρεν ἀξίωμα. MAI, *Spicilegium romanum*, t. X, I p., p. 202.*

(5) Hom. LVIII, t. VIII, p. 227.

(6) Hom. LIX, *ibid.*, p. 231-232.

(7) *Ibid.*, p. 240. L'abandon de Dieu, l'inimitié de Dieu supposent évidemment que notre nature est dans un état de péché.

quelles les anges chantaient : *Gloire à Dieu dans les hauteurs, et sur la terre paix et bienveillance pour les hommes.* (Luc. II, 14.) C'est pourquoi la Mémoire (1) de la Vierge réveille nos âmes, en leur faisant considérer *de quelle inimitié irréconciliable et de quelles hostilités à quelle paix, à quelle familiarité divine et à quelle société nous avons été appelés par son intervention* (2).

Sévère ne s'écarte pas non plus de la tradition commune sur le mode de propagation de la tare originelle. C'est bien la génération charnelle qui en est le véhicule. Le théologien monophysite enseigne, comme tout le monde, que Jésus-Christ n'a rien à voir avec le péché de notre nature, parce qu'il est né d'une Vierge, que son corps a été à l'abri de toute corruption provenant du péché.

Où y a-t-il trace de péché, là où Dieu le Verbe s'est incarné sans changement, où la Mère est Vierge, même après l'enfantement, où le Saint-Esprit descend, *où la semence virile est absente, et où la concupiscence est exclue, absente, fait défaut?* (3)

L'Emmanuel est d'abord symbolisé par l'arche formée d'or pur et de bois imputrescibles. L'or étant appliqué sur les planches partout, à l'intérieur et à l'extérieur, et ne laissant absolument aucun endroit découvert et manifesté par sa propre splendeur. N'est-ce pas ainsi que se présente le Christ? Il est un de deux, de la divinité comme de l'or qui brille et resplendit d'un vif éclat, et de l'humanité soustraite à la corruption comme des bois imputrescibles, *à cause de la conception de Dieu le Verbe, laquelle est pure, sans semence, opérée par l'Esprit-Saint et la Vierge Marie, en sorte qu'il ne s'est pas uni lui-même seulement à la chair qui n'a pas d'âme, mais à celle qui est animée par une âme intelligente.* C'est là, en effet, ce que signifie cette parole : *L'or était appliqué sur les bois à l'intérieur et à l'extérieur.* (Exod. XXV, 11; XXXVIII, 1-2.)

Remarque encore en cela la justesse du symbole. De même, en effet, que le bois imputrescible est du bois par sa nature, de la même espèce et de la même essence que tous les autres bois que la pourriture attaque et ronge, mais qu'il n'a pour propriété spéciale que d'être imputrescible; de même la chair du Christ, animée par une âme raisonnable, était aussi de la même espèce, de la même nature et de la même essence que la nôtre, mais elle *avait ceci de plus, que seule elle fut libre et soustraite à la corruption du péché, parce qu'elle a été conçue du Saint-Esprit et de la Vierge, et qu'elle a été unie au Verbe, lui qui n'a pas commis le péché et*

(1) Nous disons la *Mémoire* et non le *souvenir*, comme traduit M. BRÛÈRE, parce qu'il s'agit de la fête appelée *Mémoire de Sainte Marie*.

(2) Hom. LXVII, *op. cit.*, t. VIII, p. 364-365.

(3) Hom. LXXIII, t. XII, p. 200.

dans la bouche duquel il n'a point été trouvé de ruse (I Petr. II, 22.) Cependant, de même que les bois de l'arche étaient au-dessus de la pourriture dont ils étaient exempts, mais pouvaient être coupés et brûlés, de même, le corps entièrement pur du Christ *ne participait pas non plus au péché ou à la corruption qui en résulte*, mais il recevait pourtant les tourments, les coups, la division, la mort et les souffrances du même genre. Car, s'il n'était pas ainsi, il n'aurait pas subi l'épreuve de la mort, *par laquelle il a brisé celui qui avait la puissance de la mort*. (Cf. Hebr. II, 1); et quand il est venu jusqu'à la sépulture et à la descente aux enfers, il n'a pas encore connu la corruption qui en vient, à cause de la Résurrection divine d'entre les morts : *car son âme n'est pas restée dans le Schéol et sa chair n'a pas vu non plus la corruption* (Act. II, 31), ainsi qu'il est écrit. De la sorte, il résulte que le corps du Christ s'est montré incorruptible en tout, puisqu'il ne fut nullement sujet à la corruption qui vient du péché, et que, susceptible de *subir celle qui provient de la mort et de la sépulture, il l'a écartée sans être pris par elle, à cause de son union avec le Verbe* : car il (1) est par nature incorruptible, impassible et immortel (2).

Sous l'influence de sa polémique avec Julien, Sèvère aurait-il abandonné brusquement la doctrine qui s'exprime dans les textes qu'on vient de lire ? Bien que la polémique conduise souvent à des excès regrettables, nous ne croyons pas que le théologien monophysite en soit arrivé à cette extrémité. Du moins, nous ne découvrons rien de tel dans les extraits de la *Critique du Tome* traduits en latin par Mai, pas plus que dans les passages rapportés ou résumés par M. Draguet. Nous y trouvons, au contraire, une doctrine irréprochable sur l'état de justice originelle et une affirmation suffisante du péché de nature, dont Julien voulait tirer un argument en faveur de sa théorie sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ.

Dans la *Critique du Tome*, Sèvère pose d'abord une distinction très nette entre la nature et le surnaturel (3). L'état primitif de l'homme a été un état surnaturel. Dieu a orné sa nature de dons gratuits et indus. Par son péché, il a été justement dépouillé de ces dons, parmi lesquels était la grâce divine (4). Ces dons, Adam

(1) Il, c'est-à-dire le Verbe.

(2) Hom. LXVII, t. VIII, p. 357-359.

(3) *Rem confirmat etiam Cyrillus, quodnamque « non natura sed gratia spoliavit se homo ob suam declinationem ».* Critique du Tome, traduction Mai, Spicilegium Romanum, t. X, I p., p. 175.

(4) *Gratia immortalitas ipsa fuit et participatio quaedam Dei atque illustratio... Ab immortalitatis beneficio delectus fuit, qui scilicet peccati nubibus divinæ imaginis formam obfuscaverat, quam in anima sua rationali gestabat, cum Sancti Spiritus influxu redundabat, atque omnis scientiæ ac virtutis capax erat. Hoc fuit spiraculum illud vitæ, quod Creator, teste Scripturæ, in faciem eius inspiraverat.* Ibid., p. 174 et 172.

les a perdus non seulement pour lui, mais pour tous ceux qui participent à sa nature par la voie ordinaire de la génération. Avant le péché, Adam non seulement était uni à Dieu par la grâce, mais il était aussi exempt de la concupiscence, de la souffrance et de la mort. Par sa désobéissance, il a perdu pour lui et pour nous ces divers privilèges (1). Mais parmi les suites que ce péché a entraînées pour notre nature, il faut distinguer celles qui portent spécialement la marque du péché, sont dignes de blâme et impliquent un déshonneur: à savoir la privation de la grâce divine et la concupiscence, et celles qui, considérées en elles-mêmes, ne supposent aucune tare morale, mais sont la conséquence naturelle de la constitution de la nature humaine prise comme telle, à savoir la passibilité et la mortalité, les souffrances et la mort (2). Il est conforme à la nature du corps humain d'être passible et mortel. Si, en fait, Dieu avait créé Adam impassible et immortel, si son corps était semblable au corps du Christ ressuscité (3), c'était là un don gratuit. Le péché seul est contre nature. Le Verbe a pu prendre un corps passible et mortel, comme le nôtre, sans pour cela avoir part à la corruption qui vient du péché. C'est seulement dans le

(1) Tout comme saint Thomas, Sévère enseigne que l'immortalité corporelle et les autres dons préternaturels étaient conditionnés par la présence de la grâce, par la soumission de la volonté de l'homme à Dieu: « *Poterat homo divinæ imaginis et immortalitatis gratiam conservare, nisi antea mens eius mutata, et corruptionis morbo correpta fuisset (cuius modi tamen morbus alienus a natura est [= id est, peccatum]: atque ita pulveri, ut ait Ecclesiastes, resolutionique et naturali morti restitutus homo fuit. » Nam propria naturæ compositæ erat resolutio, statim ac divina gratia spoliata foret. » Ibid., p. 177. Voici encore un autre passage qui exprime la même doctrine: *Deus est naturæ quidem mortalis et corruptibilis creator, non tamen resolutionis, mortis et corruptionis est creator, quia « iam inde a principio imperfectioni naturæ consuleral, donata gratia immortalitatis et participationis illuminationisque divinæ », quæ magna cum cautela conservanda fuerat. Sed enim Adam, non conservata hac gratia, propterea quod mens eius sponte infirmata fuit veliti cibi cupiditate... causa sibi fuit resolutionis naturalisque corruptionis, quia compositus erat atque mortalis. Ibid., p. 179. Le péché d'Adam a fait perdre à la nature humaine la grâce de l'immortalité: *Verbum sibi copulavit illam naturam quæ gratiam immortalitatis amiserat. Ibid., p. 179. Cf. p. 184. Cette grâce de l'immortalité ne comprenait pas seulement l'immortalité corporelle, mais aussi la grâce, vie de l'âme: *In quacumque die comederitis ex eo, morte moriemini. Mortem hic intelligamus non separationem tantummodo a vita, verum etiam a Deo remotionem, qui naturaliter vita est atque immortalitas. Ibid., p. 172-173.****

(2) *Nullum corruptionis vestigium, quod quidem a peccato proveniat, in carne Domini existit... Fatemur tamen eum esse corruptioni illi obnoxium quæ a morte est, necnon aliis doloribus atque passionibus reprehensione minime dignis, » neque peccati macula inquinatis ». Ibid., p. 181. Ces passions macula peccati inquinatæ désignent évidemment la concupiscence et ses mouvements désordonnés. La nature humaine est sans doute naturellement soumise à la concupiscence: mais la question est de savoir si la concupiscence telle qu'elle se trouve dans l'homme déchu est naturelle. Sévère paraît résoudre la question par la négative.*

(3) *Ibid.*, p. 184. Voir ce que nous disons plus bas, p. 264 note 1.

cas où il aurait eu part au péché d'Adam, à cause duquel la nature humaine a perdu la grâce de l'immortalité que la mort aurait été pour lui un déshonneur (1). En d'autres termes, *l'état de passibilité et de mortalité* (2) est en soi quelque chose de conforme à la nature humaine et de *séparable du péché*. C'est pourquoi le Verbe a pu prendre cette nature dans cet état. Sévère a la vision nette de la nature pure et de la nature surélevée et perfectionnée par des dons gratuits. Il n'ignore pas que la nature humaine *historique* était ornée de ces dons et qu'elle en a été dépouillée par le péché d'Adam; mais la privation de l'immortalité et de l'impassibilité corporelles n'a entamé en rien la nature humaine considérée dans ses principes essentiels, c'est-à-dire la nature *philosophique*.

Julien, lui, à une conception différente. Il ne considère que la nature historique et n'en connaît pas d'autre. L'état primitif d'Adam, au moins pour ce qui regarde ce que nous appelons le préternaturel, est pour lui l'état naturel. Dès lors, non seulement la concupiscence proprement dite, mais aussi la passibilité et la mortalité sont choses contre nature, appartiennent à la corruption du péché et en sont inséparables. C'e sont comme autant de qualités morbides et peccamineuses que le Verbe n'a pu prendre en s'unissant à la nature humaine. Julien ne distingue pas entre passions reprehensibles et passions irréprehensibles (πάθη ἐμβλάτιστα, πάθη ἀδιδάβλατιστα), entre la concupiscence et la passibilité. Tout ce qui vient du péché est pour lui reprehensible, peccamineux, et constitue une tare, une diminution de la nature. C'est pour cela que nous trouvons chez lui des expressions comme celles-ci : « Si le corps du Christ était corruptible, il faut le dire aussi *dans le péché*, ἐν ἀμαρτίᾳ. — Si tu dis le Seigneur *mortel physiquement*, donne-lui aussi le péché. — Si le corps du Christ a éprouvé la corruption, disons qu'il était également soumis aux mouvements de la concupiscence » (3) Il va

(1) *Si Christus particeps fuisset eius culpae, ob quam humana natura gratiam immortalitatis amisit, quod Adamo peccanti accidit, tunc utique mors eius in carne, dedecus illi attulisset. Sed quia humanam naturam mortalem, debilem, languentemque reperit, medici instar assumpsit... « quin ullam culpae labem contraheret », profecto iustissime ante suam salutare crucifixionem ait : « Venit princeps huius mundi et in me non habet quidquam. »* Sévère semble insinuer dans ce passage que la mort implique pour les descendants d'Adam quelque chose de déshonorant et de peccamineux, parce qu'elle a pour cause le péché d'Adam et qu'elle s'attache à la nature qui a péché en lui. Il est vrai que, dans sa pensée, la mort, pour les descendants d'Adam, est double et implique la privation de la grâce.

(2) Nous ne disons pas : la simple capacité de souffrir et de mourir, capacité que Julien admettait. Voir plus bas, p. 270.

(3) DRAGUET, p. 121.

jusqu'à parler du *péché du corps*, ἀμαρτία τοῦ σώματος, péché qui est constitué non seulement par la concupiscence, mais aussi par cette qualité morbide qui fait que le corps de l'homme déchu est physiquement et nécessairement soumis à la souffrance, à la mort et à la dissolution. C'est pourquoi le Verbe n'a pu s'unir à une nature ainsi corrompue et diminuée. Il a pris la nature telle qu'elle a été créée par Dieu à l'origine, telle que Dieu la restaurera par la résurrection: car il y a identité, au moins pour ce qui regarde les qualités du corps, entre l'état d'Adam au paradis terrestre et l'état de l'homme ressuscité (1). Si Jésus a réellement souffert et s'il est réellement mort, c'est d'une autre manière que nous: car sa chair était naturellement incorruptible, impassible et immortelle.

Que ce soit bien là la véritable pensée de Julien, nous l'établirons tout à l'heure en l'expliquant encore plus clairement. Il fallait la résumer ici pour bien montrer l'opposition qui existait entre les deux adversaires sur l'état primitif et le péché originel, et pour comprendre les critiques de Sévère. Ces critiques étaient suffisamment justifiées. Julien enseignait déjà l'erreur de Baius sur l'état primitif. Ses formules: *le corps dans le péché, le péché du corps*, semblaient faire du péché quelque chose de subsistant et comme un constitutif de la nature déchuë. De là l'accusation de manichéisme que Sévère élève contre lui. De là aussi de la part du patriarche d'Antioche la négation que le corps, pris en lui-même, soit le sujet d'un péché proprement dit: que l'état de passibilité et de mortalité dans lequel nous naissons soit en lui-même une qualité peccamineuse et contre nature, qualité que le Verbe n'a pu prendre dans sa chair en aucune façon. C'est dans cette négation, et aussi dans le fait que dans ses écrits antijulianistes, Sévère réserve le mot ἀμαρτία pour désigner l'acte personnel d'une volonté libre, que M. Draguet aperçoit la négation même du péché de nature. Mais nous pensons que les textes où il trouve cette négation s'expliquent par l'objet même de la controverse, objet que

1 Cette opinion, que le corps d'Adam innocent était dans les mêmes conditions physiologiques que le corps du ressuscité était courante dans la théologie grecque. Non seulement l'union des sexes n'aurait pas existé dans l'état de nature innocente, mais l'homme n'aurait pas eu besoin de se nourrir. Son corps aurait été absolument soustrait à toute corruption. Nous avons vu plus haut que saint Jean Damascène reproduit cette doctrine dans la *Foi orthodoxe*. Sévère, tout comme Julien, l'admettait: *Ut quod nobis deerat redderet, id est gratiam immortalitatis per resurrectionem, « qui est reditus ad priorem statum »*. *Critique du Tome*, éd. M. L., p. 131. Voir aussi le texte cité plus haut sur les aliments d'Adam, au paradis.

M. Draguet n'a saisi, à notre avis, qu'imparfaitement. Sévère n'a pas nié que, du fait de notre naissance, nous héritions d'une nature qui a péché en Adam et qui nous est transmise dans l'état de déchéance peccamineuse où l'a réduite ce premier péché: mais il nie que l'acte même de la génération charnelle soit un péché personnel des parents, et que cet acte fasse passer dans la nature engendrée le péché personnel d'Adam en *tant qu'acte personnel et comme un élément constitutif et positif de cette nature* :

Le péché de ceux qui nous ont engendrés, écrit-il, à savoir le péché d'Adam et d'Eve, n'est pas mêlé naturellement (*κατὰ φύσιν*) à notre substance (*οὐσία*) — comme le tient l'opinion mauvaise et impie des messaliens, autrement dit manichéens, — *mais c'est parce qu'ils avaient perdu la grâce de l'immortalité, à cause du péché et de la transgression, que le jugement et la sentence (= κατάκρισις καὶ ἀπόφρασις) s'étendent jusqu'à nous*, lorsque, suivant une disposition naturelle [car la mortalité est, en soi, quelque chose de naturel pour la nature humaine et non une corruption de cette nature prise en elle-même], nous naissons mortels en tant que venant de parents mortels, non pas pécheurs en tant que venant de parents pécheurs. Il n'est pas vrai, en effet, que le péché soit une réalité (*φύσις*), et qu'il passe naturellement des parents à leurs enfants (1).

Dans ce passage, que cite M. Draguet et où il découvre une preuve que Sévère a nié l'existence du péché originel transmis par la génération, nous trouvons, nous, une affirmation explicite de ce péché, unie à la réfutation de la fausse théorie de Julien sur la mortalité et la passibilité. L'affirmation explicite est dans les mots : *Adam et Ève ont perdu par leur péché la grâce de l'immortalité* (2), *et la sentence de condamnation prononcée par Dieu contre eux, à cause de ce péché, s'étend jusqu'à nous*. Nous sommes condamnés par Dieu à cause du péché d'Adam: c'est donc que nous sommes, à ses yeux, coupables en quelque façon. Comment sommes-nous coupables? Nous n'avons eu aucune part, par notre volonté personnelle, au péché personnel d'Adam: nous n'avons pas commis ce péché: et ce péché, *en tant que personnel à Adam*, ne nous est pas transmis par la génération: nous ne naissons pas coupables d'un

(1) DRAGUET, p. 130-131.

(2) Que l'on fasse attention que pour Sévère la *grâce de l'immortalité* n'est pas seulement le don préternaturel de l'immortalité corporelle, mais aussi la grâce divine, qui conditionnait cette immortalité corporelle. De même la mort s'entend à la fois de la séparation de l'âme et du corps et de la séparation de l'âme d'avec Dieu. Voir les textes cités plus haut, p. 262, en note.

péché personnel (1). Mais nous avons part à la condamnation que Dieu a portée contre ce péché et au châtement de ce péché. Comment cela? Parce que nous recevons d'Adam sa nature, qui a été condamnée à cause de lui et privée de la double immortalité de l'âme et du corps, c'est-à-dire de la grâce, vie de l'âme, et du privilège gratuit de l'immortalité corporelle. C'est cet état de déchéance morale et physique opposé à l'état primitif et au plan divin qui constitue ce péché de nature, ce péché habituel qui s'appelle le péché originel. Si Sévère, à cet endroit du moins, ne l'appelle pas *ἀμαρτία*, cela ne signifie point qu'il ne voit aucune culpabilité dans les descendants d'Adam, du fait de leur naissance. Cela veut dire que le péché originel n'est pas un péché personnel (c'est-à-dire commis par la volonté personnelle de chacun) qui nous serait transmis par la génération, comme si c'était une réalité subsistante, quelque chose de positif entrant dans la composition physique de la nature. Or, c'est ce que parait enseigner Julien en parlant du péché du corps, *ἀμαρτία τοῦ σώματος*, en voyant dans la passibilité et la mortalité comme des entités peccamineuses inséparables du péché et constituant, unies à la concupiscence, ce péché même. Ce qui prouve que c'est bien là la véritable pensée de Sévère, ce sont les autorités qu'il invoque et la manière dont il les explique (2). Toute son argumentation tend à démontrer que nous n'avons pas eu de part personnelle au péché personnel d'Adam.

(1) Bien que nous naissions coupables à cause du péché personnel d'Adam, et que ce péché soit propre à chacun de nous par l'intermédiaire de la nature que nous recevons d'Adam, et par l'état même où se trouve réduite cette nature contaminée par le péché.

(2) Sévère se réfère spécialement au commentaire de saint Jean Chrysostome sur le chapitre v, 19, de l'Épître aux Romains, dont nous avons reproduit plus haut, p. 152, le passage principal, et à l'explication du péché originel donnée par saint Cyrille d'Alexandrie, au chapitre viii du *Contra Anthropomorphitas*, P. G., t. LXXVI, col. 1002. Or, qu'enseigne saint Cyrille, à cet endroit? Il déclare d'abord que nous n'avons pas participé par notre volonté personnelle à la transgression d'Adam : « οὐ γὰρ πάντως ὡς σὺν ἐκείνῳ (qu'on remarque la préposition σὺν τῆς ἐντολῆς, ἧς ἐδέξατο, παρακούσαντες τετιμωρήμεθα. » Il dit ensuite que nous avons hérité de sa malédiction, en tant que nous recevons de lui sa nature dans l'état où elle a été mise par son péché, c'est-à-dire que nous naissons soumis à la corruption d'un père devenu lui-même corruptible : ἐπειδὴ εἰς τὸν θάνατον πεσὼν ἐπαιδοποίησεν, οἱ γεγονότες ἐξ αὐτοῦ, ὡς ἀπὸ φθοροῦ, φθοροὶ γενόμενα. Οὕτως ἐσμὲν τῆς ἐν Ἀδὰμ κατάρως κληρονόμοι. Qu'entend saint Cyrille par corruption? Sûrement la mort corporelle; mais aussi, croyons-nous, la mort spirituelle, la privation de la grâce divine; car il oppose cette corruption, cette mort, à la justification que nous recevons par le nouvel Adam, Jésus-Christ : ἡ καθόλου καὶ γενικωτάτη δίκη διὰ τῆς ἐν Ἀδὰμ παραβίασεως ἢ φθορᾶ καὶ ὁ θάνατός ἐστιν ὁμοίως ἢ κατὰ πάντων καὶ γενικωτάτη λύτρωσις ἐν Χριστῷ τετέλεσται... εἷς ἐστιν ὁ πάντας ἀγιάζων καὶ δικαίων καὶ εἰς ἀφθαρσίαν ἀνακουίζων ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Saint Cyrille dit enfin que des parents justifiés ne peuvent transmettre à leurs enfants leur justice et la rémission de leurs péchés.

bien que nous ayons été atteints par la sentence de condamnation portée contre lui, et que par suite nous recevions de lui une nature privée de la grâce divine et des autres dons gratuits qui lui avaient été concédés à l'origine.

IV. LA DOCTRINE DE JULIEN D'HALICARNASSE SUR L'INCORRUPTIBILITÉ DU CORPS DE JÉSUS-CHRIST

Avant d'exposer la doctrine spéciale de Julien d'Halicarnasse sur l'incorruptibilité, l'impassibilité et l'immortalité du corps de Jésus-Christ, dès le premier moment de l'union hypostatique, il nous paraît indispensable de rappeler brièvement la doctrine traditionnelle de l'Église catholique sur la passibilité du corps du Sauveur avant la Résurrection. Au cours de son ouvrage, M. Draquet affirme, à plusieurs reprises, qu'en parlant de l'incorruptibilité perpétuelle du corps de Jésus-Christ, Julien d'Halicarnasse voulait simplement enseigner : 1° que Notre-Seigneur n'avait pas contracté le péché originel et que, dès lors, chez lui, les souffrances et la mort n'étaient point des suites de ce péché ; 2° que tout en supportant réellement les souffrances et la mort, il n'avait pas souffert, et il n'était pas mort *de la même manière que nous*. Nous, nous souffrons et nous mourons en vertu d'une nécessité inéluctable ; nous sommes réellement soumis à la souffrance et à la mort. Jésus-Christ n'a pas souffert et n'est pas mort de cette manière. Chez lui, la souffrance et la mort ont été pleinement volontaires. Il n'a souffert que parce qu'il l'a voulu, et il n'a été soumis à aucune nécessité de souffrir et de mourir.

Cette proposition : *Jésus-Christ n'a pas souffert de la même manière que nous* est équivoque. Elle est vraie en un sens et fautive dans l'autre. Elle est vraie, si l'on veut simplement dire que Jésus-Christ n'a pas souffert pour la même raison que nous, et que les souffrances et la mort ont été acceptées par lui très volontairement en toute circonstance, aussi bien par sa volonté divine que par sa volonté humaine délibérée. La volonté humaine du Sauveur, par sa partie supérieure, a acquiescé pleinement et toujours aux souffrances et à la mort. Elle n'a jamais dit « non » d'une manière délibérée devant le calice de la douleur qui lui était présenté par la volonté divine. Chez nous, la souffrance et la mort s'imposent comme une nécessité en vertu de la faute originelle, que nous contractons en naissant. Que nous le voulions ou

non, nous naissons passibles et mortels; nous n'avons jamais eu le choix entre l'impassibilité et la passibilité, entre l'immortalité et la mortalité. Le Verbe incarné, lui, a eu ce choix, au moins par sa volonté divine. Il aurait pu prendre, dès le début, s'il l'avait voulu, une chair impassible et immortelle, et apparaître au berceau et dès le sein maternel, dans le même état où il se trouva au sortir du tombeau. Sa volonté humaine a-t-elle eu à faire ce choix, dès le premier instant de son existence? Il est difficile de répondre avec certitude à cette question, mais cela n'est pas impossible. Ce qui est sûr, c'est que, dès le premier instant, la volonté humaine du Sauveur a acquiescé pleinement et très amoureusement au plan divin de la rédemption des hommes par les souffrances et par la mort, et qu'elle a, dès ce moment, prononcé le *Viat* qui sera répété au jardin de Gethsémani. A ce point de vue, les souffrances et la mort ont toujours été volontaires en Jésus-Homme. Jésus-Homme n'a jamais souffert malgré lui.

Il ne nous est pas impossible d'imiter en quelque façon Jésus-Homme sur ce dernier point. Dieu a parfois offert à certaines âmes saintes le choix entre une couronne de roses et une couronne d'épines, et ces âmes ont choisi volontairement la couronne d'épines. Dans ce cas, elles n'ont pas souffert malgré elles, mais bien spontanément. Il dépend de nous aussi de faire de nécessité vertu. L'âme pleinement soumise à la volonté divine et à tous ses desseins ne souffre pas malgré elle, mais volontairement, bien qu'elle fût impuissante à écarter la souffrance, si elle ne voulait pas l'accepter de plein gré.

Si donc nous considérons Jésus non pas dans sa divinité, mais dans sa volonté humaine, nous pouvons souffrir et même mourir *de la même manière que lui*. Mais la ressemblance entre lui et nous est encore plus frappante et va jusqu'à la similitude parfaite, si nous considérons non plus la volonté humaine délibérée, mais la volonté indélibérée, le mouvement instinctif de la nature raisonnable devant la souffrance et la mort. Tout comme nous, Jésus-Homme a éprouvé ces mouvements indélibérés de répugnance et de répulsion devant la souffrance qui lui ont inspiré la première partie de sa prière au Jardin des Olives : *Transeat a me calix iste*. Du point de vue de cette volonté indélibérée, les souffrances et la mort de Jésus-Homme n'ont pas été volontaires. Comment Julien d'Halicarnasse interprétait-il la prière de l'agonie? Nous ne le savons pas positivement. En fait, nous n'avons pas encore touché

le point précis de sa théorie sur la perpétuelle incorruptibilité du corps du Sauveur. C'est, en effet, sur la qualité même de ce corps avant la Résurrection que porte sa controverse avec Sévère. Il s'agit de savoir si ce corps, tel qu'il a été formé dans le sein virginal et tel qu'il a été physiologiquement constitué jusqu'à la Résurrection, a été de *qualité passible et mortelle; s'il a été soumis à la nécessité de souffrir et de mourir et même de se dissoudre comme tout corps humain, supposé la non-intervention de la divinité* pour le préserver de ce dernier désastre. Sévère et avec lui toute la tradition catholique répondent : « Le corps de Jésus-Christ a été passible et mortel tout comme le nôtre. Il a été soumis à la nécessité de souffrir et de mourir tout comme le nôtre. C'est le Verbe qui très volontairement a voulu soumettre sa chair à cette nécessité pour nous ressembler parfaitement. Quand Jésus souffrait dans sa chair, quand on le fouettait, quand on le clouait à la croix, sa chair éprouvait la douleur *de la même manière que nous l'éprouvons* quand on nous frappe. Sa chair était soumise à cette nécessité de souffrir. D'elle-même aussi, elle était sujette à éprouver le froid et le chaud, la faim et la soif, et sans un miracle de la toute-puissance divine, elle n'aurait pas échappé à la corruption du tombeau (1). Cette nécessité était si vraie, si réelle, que l'âme de Jésus ne pouvait, par sa propre vertu, sans faire appel à la puissance du Verbe, en préserver son corps. L'âme d'Adam, au paradis terrestre, avait sur son corps un pouvoir spécial en vertu duquel elle pouvait le soustraire à la souffrance et à la mort. L'âme humaine du Sauveur n'a pas eu ce pouvoir sur sa propre chair (2). Celle-ci était vraiment dans l'état de *passibilité*

(1) Sévère affirme ce dernier point dans son homélie cathédrale LXVII : « Le corps du Sauveur était susceptible d'éprouver la corruption du tombeau : τῆς ἀπὸ τοῦ τάφοῦ φθορᾶς δεκτικὸν ἦν. » Saint Thomas est tout à fait de son avis : *Corpus Christi, quantum ad conditionem naturæ passibilis putrefactibile fuit, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum : sed virtus divina corpus Christi a putrefactione præservavit, sicut et resuscitavit a morte*. III p., q. 11, art. 3, ad 2. Il va sans dire qu'en fait le corps du Christ n'éprouva pas la corruption : car cela ne convenait pas à la dignité de la personne divine, et par ailleurs, cette humiliation ne pouvait augmenter en rien la perfection de la satisfaction viciaire. Sévère range la corruption du tombeau la διαφθορά, parmi les πάθη διαβλητέα que le Verbe n'a pas dû prendre. Saint Thomas enseigne la même doctrine, *loc. cit.*

(2) Voir l'article de saint Thomas sur ce point précis : *Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis*. III p., q. xiii, art. 3. La réponse est négative, si l'on ne regarde que la puissance propre de l'âme du Sauveur. Ce n'est qu'en tant qu'elle était l'instrument du Verbe qu'on peut dire que cette âme avait la toute-puissance par rapport à son corps. La réponse ad 2 de ce même article mérite d'être signalée : *Non pertinebat hoc ad originalem iustitiam quam Adam habuit in statu inno-*

et de mortalité jusqu'à la Résurrection. Pour le corps de Jésus, il y a eu un changement radical d'état après la Résurrection. De corruptible qu'il était, il est devenu incorruptible: de passible, il est devenu impassible; de mortel, immortel (1).

Telle est la thèse de Sévère, telle est la thèse catholique appuyée sur des textes scripturaires suffisamment clairs et sur l'enseignement moralement unanime des Pères orthodoxes. Si, au début du vi^e siècle, l'Église n'a pas encore porté de décision officielle sur ce point, cette vérité est dans le courant du magistère ordinaire. Si quelqu'un s'élève pour la contredire, on pourra le traiter d'hérétique sans dépasser la mesure.

Or, cette thèse, Julien l'admettait-il? En aucune façon. Il suffit de parcourir les fragments dogmatiques de ses écrits réunis par M. Dragnet, pour s'apercevoir qu'il niait la véritable passibilité du corps de Jésus-Christ, tout en affirmant que ce corps avait la capacité de souffrir par l'effet de sa volonté (2). Expliquons plus clairement cette distinction. Il y a une différence bien marquée entre l'état de passibilité et de mortalité et la simple capacité de souffrir et de mourir. L'état de passibilité et de mortalité suppose pour le corps la nécessité physique et intrinsèque de souffrir et de mourir. C'est comme une qualité qui le rend intrinsèquement sensible à la douleur et le met sans défense devant la mort. La simple capacité de souffrir et de mourir résulte non d'une qualité physique et inhérente au corps, mais du fait qu'il est composé de parties quantitatives, et qu'il est distinct de l'âme. Cette capacité peut être utilisée par la volonté expresse de celui qui, sans être soumis à la nécessité physique de souffrir et de mourir, veut cependant très spontanément souffrir et mourir. Cela pourrait s'appeler la *passibilité métaphysique* ou *passibilité purement possible*, alors que la vraie passibilité ou l'état de passibilité est la

centiae, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcumque formam, sed quod posset ipsum conservare absque omni nocimento; et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset si voluisset; sed cum sint tres status hominum, scilicet: « innocentiae, culpae et gloriae », sicut de statu gloriae assumpsit comprehensionem et de statu innocentiae immunitatem a peccato, ita et de statu culpae assumpsit necessitatem subiacendi poenalaribus huius vitae.

1 Sévère avait enseigné très clairement ce point dans son homélie cathédrale LXXVII. Voir l'édition de M. Brière, *loc. cit.*

2 Nous n'osons dire: *par sa volonté divine et par sa volonté humaine*, car nous ne savons si Julien aurait admis cette distinction. Mais il est conforme à sa pensée de dire que Jésus-Christ, non seulement en tant que Dieu, mais aussi en tant qu'homme, a souffert tout à fait volontairement et rien que volontairement, parce que, à aucun point de vue, il n'était soumis à la nécessité de souffrir et de mourir. Voir plus bas, p. 281 sq.

passibilité physique, permanente et s'attachant nécessairement au corps. Celui qui n'a que la simple passibilité métaphysique, s'il souffre, souffre, pour ainsi dire, à coups de volonté et quand il veut. Celui qui est soumis à la passibilité physique, souffre naturellement, en vertu même de la constitution physiologique de son corps, indépendamment de son acte de volonté, et même contre sa volonté, s'il ne se résigne pas à la souffrance et ne l'accepte pas de plein gré. Ce que nous disons de la passibilité vaut également pour la mortalité. On peut distinguer la simple capacité de mourir ou *mortalité métaphysique*, et l'état de mortalité ou *mortalité physique*. Le corps de Notre-Seigneur, depuis la Résurrection, n'est plus dans l'état de passibilité et de mortalité; il n'a plus la passibilité et la mortalité physiques. Mais du fait que c'est un véritable corps humain composé de parties et réellement distinct de l'âme simple et spirituelle, il garde et gardera toujours la simple capacité de souffrir et de mourir, la passibilité et la mortalité métaphysiques; en ce sens que si Notre-Seigneur le voulait absolument, son corps pourrait encore éprouver la douleur et être séparé de l'âme. Que si quelqu'un nie le bien fondé de cette hypothèse et déclare que l'état de résurrection est absolument incompatible avec la souffrance et avec la mort sans une transformation intrinsèque remplaçant le corps dans l'état de passibilité, que celui-là sache que l'évêque d'Halicarnasse est d'un avis contraire, et que la doctrine spéciale de ce vieux théologien monophysite sur les souffrances et la mort du Rédempteur a justement consisté à affirmer la compatibilité de la souffrance et de la mort avec l'état d'incorruptibilité, d'impassibilité et d'immortalité. C'est précisément ce que signifient les formules paradoxales déjà signalées : *Le Christ restait impassible dans les souffrances et immortel dans la mort. — Dieu incarné a souffert, tout en étant impassible et en lui-même et selon la chair.* Ces formules s'expliquent très bien et sont toutes naturelles, si l'on se place au point de vue de Julien. Le fond de son système tient en ces quelques mots :

Le corps de Jésus-Christ a été constitué, dès le premier instant de l'union hypostatique, dans l'état d'incorruptibilité, d'impassibilité et d'immortalité, état identique à celui d'Adam avant son péché et à celui du corps ressuscité. Il n'a jamais été dans l'état de corruptibilité, de passibilité et d'immortalité dans lequel se trouva le corps d'Adam après sa chute et dans lequel naissent tous ses descendants. Il n'a jamais été soumis à la moindre nécessité de souffrir et de

mourir. Si, en fait, il a souffert et s'il est mort, cela s'est produit uniquement par la volonté expresse du Verbe, qui a utilisé pour cela la capacité radicale que possède tout corps, du fait même de sa composition, d'éprouver la souffrance et la mort. Entre le corps du Christ avant la Résurrection, et ce même corps après la Résurrection, il n'y a pas eu une différence intrinsèque d'état. Il y a eu simplement celle différence qu'après la Résurrection, le Verbe incarné n'a plus voulu souffrir ni mourir, et n'a plus utilisé la capacité de souffrir et de mourir que possède tout corps dans n'importe quel état où il se trouve.

Que ce soit bien là la vraie pensée de l'évêque d'Halicarnasse, c'est ce qu'il est facile d'établir jusqu'à l'évidence par les fragments dogmatiques de ses œuvres recueillis par M. Draguet.

PREMIÈRE PROPOSITION : *Le corps de Jésus-Christ a été constitué, dès le premier instant de l'union hypostatique, dans l'état d'incorruptibilité, d'impassibilité et d'immortalité.* De nombreux passages des fragments disent cela d'une manière on ne peut plus explicite. M. Draguet, du reste, n'y contredit pas, mais il ne paraît y voir qu'une question de terminologie :

A la vérité, écrit-il, les thèses du *Tome* nous déconcertent nous aussi de prime abord, héritiers que nous sommes, par l'organe d'une tradition bien des fois séculaire, de la terminologie dont Sévère défendait l'exclusive légitimité. Il était impossible, estimait Julien, d'appeler *φθαρτός* et *δεικτικὸς τῆς φθορᾶς* celui en qui la *φθορά* ne s'était pas établie. Partant de ce principe, il distinguait l'*ἀφθαρσία* au premier rang des prérogatives du Christ, dès le moment de l'union du Verbe à la chair. Il reconnaissait, il est vrai, que le Verbe avait pris chair de la nature tombée sous la corruption, mais c'était pour affirmer aussitôt que cette chair, le Sauveur l'avait prise dans un état de non corruption (*ἀφθαρτον*) et d'une manière qui ne relevait pas de la corruption (*ἀφθάρτων τρόπῳ*). Il concédait pareillement que le Christ avait paru *φθαρτός* au cours de sa vie mortelle, tout comme, au témoignage du prophète, il avait été réputé impie, mais qu'il l'eût été en réalité, en quelque temps et en quelque manière que ce fût, même au temps de la Passion, il se refusait absolument à l'admettre.

C'est surtout aux endroits où Julien s'attachait à préciser les formules qu'il convenait d'employer pour définir l'état du Christ dans les souffrances et la mort, que sa terminologie, sans cesser d'être radicale, apparaissait déconcertante, disons plus, entachée d'hérésie et contradictoire dans les termes. D'une part, il confessait ouvertement la réalité de la Passion du Christ, il anathématisait quiconque aurait soutenu qu'elle

n'avait été qu'apparence, et il ne faisait aucune difficulté d'appeler *παθητός* et *θνητός* celui qui l'avait endurée. D'autre part, il déclarait avec insistance que ni la mort ni les souffrances n'avaient agi dans le Christ, et il appelait le Sauveur *ἀπαθής*, *ἀπαθής ἐν τοῖς πάθεσι* et *ἀθάνατος ἐν τῷ θανάτῳ*. On ne pouvait penser que cette dernière formule se bornait à relever que le Verbe incarné, passible et mortel comme homme, était, simultanément, impassible et immortel comme Dieu : Julien excluait formellement cette interprétation en enseignant que c'est le corps même du Christ qui était *ἄφθαρτον*, *ἀπαθές* et *ἀθάνατον* avant la Résurrection, et que le Verbe incarné, *ἀπαθής* comme Dieu (*καθ' ἑαυτόν*), l'était également en tant qu'homme (1).

Écoutons, du reste, Julien lui-même :

Les propriétés de celui qui s'est approprié la chair sont devenues les propriétés de sa propre chair. Ces propriétés sont l'impassibilité, l'immortalité et l'incorruptibilité (2).

Le Verbe s'est uni notre chair soumise aux souffrances et à la mort, et cette chair, par son union avec lui, a été délivrée de ces choses (3).

Ce qui est corruptible dans la nature commune et *non autrement* [c'est-à-dire la chair, qui n'est soumise à la corruption que dans la nature déchue et non dans la nature même, telle que Dieu l'a créée et telle qu'elle doit être, lorsqu'elle est intègre], cela, par l'union avec le Verbe, a été constitué incorruptible et n'a subi la domination d'aucune corruption ni dans la conception ni dans la mort, parce que, comme le dit Grégoire de Nysse dans son discours catéchétique, cela (= la chair) a dépassé la condition commune de notre nature (4).

DEUXIÈME PROPOSITION : *L'état du corps du Christ, dès le premier instant de l'union hypostatique, a été identique à l'état du corps d'Adam avant son péché et à celui du corps du Christ ressuscité.* Nous avons dit plus haut (5) qu'à l'époque patristique, l'opinion courante de la théologie grecque touchant les conditions physiologiques du corps d'Adam innocent était que ces conditions étaient

(1) DRAGUET, p. 95-97.

(2) Τὰ ἴδια τοῦ ταύτην ἰδιοποιήσαντος, εἰς ἴδια ἐγένετο τῆς ἰδίας σαρκός· ταῦτα δὲ ἐστὶν ἡ ἀπάθεια καὶ ἡ ἀθανασία καὶ ἡ ἀφθαρσία. Fragment 118.

(3) Ἦνωσεν δὲ ἑαυτῷ τὴν ἡμετέραν σάρκα ἐνοχον πάθων καὶ θανάτου, καὶ τῇ πρὸς αὐτόν ἐνώσει τούτων ἀπηλλάχθη. Fragment 117.

(4) Τὸ τῇ κοινῇ φύσει φθαρτόν, καὶ οὐκ ἄλλως (ce οὐκ ἄλλως n'est pas clair : qu'on prenne l'interprétation que nous en donnons comme une simple conjecture, — καὶ γὰρ ἐκ τοῦ φθαρτοῦ ἐλήφθη, — τοῦτο τῇ πρὸς τὸν Λόγον ἐνώσει ἄφθαρτον ἀνεδείχθη, μηδεμίαν φθορὰς ἡττημένον μήτε ἐν συλλήψει μήτε ἐν θανάτῳ, ὡς τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν κοινότητα ἐκβεβηκός, καθὼς καὶ Γρηγόριος ὁ Νύσσης ἐν τῷ κατηγορητικῷ λόγῳ λέγει. Fragment 7.

(5) Voir p. 150 et 264.

identiques à celles du corps ressuscité. Pas plus au paradis terrestre que dans le ciel des ressuscités, la génération charnelle n'aurait existé. Adam innocent était soustrait à la nécessité de manger, de boire, de dormir et à tout ce qui s'ensuit, comme il était soustrait à l'empire des souffrances et de la mort. C'était l'incorruptibilité parfaite de l'âme et du corps, cette ἀφθαρσία dont parle si souvent Julien d'Halicarnasse. Cette opinion, contre laquelle, cependant, protestaient déjà certains théologiens (1), était, à la fois, admise par Sévère (2) et par Julien, de sorte que, affirmer que le corps du Sauveur avait été semblable à celui d'Adam avant son péché revenait à dire qu'il avait toujours été dans l'état du corps ressuscité, et que le fait de la Résurrection n'avait apporté aucun changement à la condition dans laquelle il avait été constitué, dès le premier instant de l'union. C'est, en effet, ce que ne cesse de répéter Julien dans les fragments qui nous restent de lui. Quelques citations suffiront pour nous en convaincre :

Si le Verbe, qui est le Créateur, n'a pas pu prendre d'une manière incorruptible un corps incorruptible, à plus forte raison la nature serait incapable d'engendrer de parents aveugles ou privés de tout autre membre, des enfants parfaitement constitués. Mais du moment que nous voyons des enfants possédant l'intégrité des membres naître de parents estropiés, comment l'auteur de la nature n'aurait-il pas pris une chair exempte de toute la corruption qui est survenue à notre race? Ils disent, il est vrai, que le Verbe étant entré en participation de la nature déjà corrompue, de toute nécessité les propriétés de cette nature (c'est-à-dire la corruption) se sont trouvées physiquement dans le corps qui a été conçu. *Mais qu'ils sachent que les propriétés de la nature ne consistent pas dans la modification de ce qui est suivant la nature; ce n'est là qu'une corruption de la nature. Le Verbe a montré en sa personne la nature dans la parfaite santé qu'elle reçut du Créateur, à sa première origine; ou plutôt, il est plus exact de dire, que tout en conservant à la nature dans sa propre chair ce qui présente en nous un caractère morbide, à cause du péché (= τὸ ἄλλογιον?) (3),*

1) Léonce de Byzance, par exemple, n'admet pas que le corps d'Adam innocent ait été impassible et immortel à la manière du corps ressuscité. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, II; P. G., t. LXXXVI, col. 134B.

2) Voir les textes cités plus haut, p. 150 et 204. M. Draguet ne fait aucune allusion à cette doctrine des Grecs sur l'état primitif. Elle aide beaucoup à comprendre plusieurs passages de Julien et de Sévère.

3) Allusion aux souffrances et à la mort que le Verbe incarné a admises, en fait, en sa propre chair, jusqu'à la Résurrection, mais d'une manière, par un processus incorruptible. Les Gaianites et Justinien dans son décret sur l'aphthartodocétisme ont bien entendu ainsi le julianisme.

il a montré en sa personne la nature parfaitement saine, sans mélange de corruption. Voulant, en effet, renouveler notre nature et en faire son propre ouvrage, il nous a offerts en prémices, par l'intermédiaire de sa propre personne, sans la détérioration provenant de la corruption (1).

Ce n'est pas par la Résurrection qu'il est entré en participation de l'incorruptibilité ou de toute autre qualité convenant à une personne divine, comme s'il n'eût pas possédé ces choses même avant la résurrection... (2)

Il faut confesser que le corps de Notre-Seigneur fut, dès le premier instant de l'union, tel qu'il était après la Résurrection. Car, de même qu'il est mort pour nous, il est aussi ressuscité pour nous. La Résurrection ne lui a apporté aucun avantage; mais, dès qu'il fut uni à Dieu le Verbe, il fut incorruptible et saint et vivifiant (3)... Si l'impassibilité et l'immortalité n'avaient pas été son partage avant la Résurrection, il n'aurait pas pu ressusciter. Mais tel il fut après la Résurrection, tel il était dans les souffrances et dans la mort (4).

Avoir soif n'est pas une propriété physique du corps du Seigneur (5).

Que veut dire Julien par cette dernière affirmation? Il n'entend point nier qu'en fait le Sauveur ait éprouvé la soif, lorsqu'il l'a voulu par un acte positif de sa volonté: mais il veut faire entendre que le corps du Seigneur n'était pas naturellement soumis à la nécessité d'avoir soif ou d'avoir faim, comme le sont nos corps. De même, Julien n'a pas nié qu'en fait Notre-Seigneur ait bu ou mangé (6). Mais, dans sa pensée, il a mangé, comme il mangea après la Résurrection, *d'une manière incorruptible*, sans les accompagnements nécessaires du phénomène de la digestion dans un corps corruptible. Il a mangé et bu incorruptiblement, comme il a souffert et est mort incorruptiblement.

TROISIÈME PROPOSITION : *Entre le corps du Christ avant la Résur-*

1. Fragment 29. DRAGUET, p. 51-52^a.

(2) Οὐ διὰ τῆς ἀναστάσεως μετέλαβε τὴν ἀφθαρσίαν ἢ ἄλλο τι τῶν θεοπρεπῶν, ὡς αὐτῷ μὴ ὑπαρχόντων καὶ πρὸ τῆς ἀναστάσεως. Fragment 12.

3. Ὁμολογητέον ὅτι ἀπ' αὐτῆς τῆς ἐνώσεως τοιοῦτον ἦν οἶον μετὰ τὴν ἀνάστασιν, μηδεμίαν προκοπὴν ἐκ τῆς ἀναστάσεως δεξάμενον, ἀλλ' ἐξ οὗ ἠνώθη τῷ Θεῷ Λόγῳ, ἀφθαρτον καὶ ἅγιον καὶ ζωοποιόν. Fragment 18.

(4) Εἰ γὰρ οὐπω ὑπῆρξαν αὐτῷ ἡ ἀπάθεια καὶ ἡ ἀθανασία πρὸ τῆς ἀναστάσεως, οὐδ' ἀναστῆναι ἂν ἐδυνήθη. Ἀλλὰ τοιοῦτον ἦν μετὰ τὴν ἀνάστασιν, οἶον ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τῷ θανάτῳ. Fragments 121-122. Cf. aussi le fragment 33 : τὸ αὐτὸ σῶμα, ὡσπὲρ ἦν, ὅτε ἔπαθεν, οὕτως ἀνέστη ἀνάλλακτον.

(5) Οὐ γὰρ φυσικόν τε καὶ ἴδιον τοῦ κυριακοῦ σώματος τὸ διψᾶν. Fragment 110. Cette petite phrase est fort importante. Elle prouve que Julien est partisan de l'opinion courante sur l'état primitif dont nous avons parlé. Le boire et le manger comme la génération charnelle ne se sont imposés à l'humanité qu'après la chute et appartiennent à la corruption, suite du péché. Jésus n'a pu avoir faim et soif que *d'une manière incorruptible*.

(6) Fragment 81.

rection et ce même corps après la résurrection, il y a eu simplement cette différence qu'après la Résurrection, le Verbe a cessé de vouloir souffrir, n'a plus livré son corps aux souffrances et à la mort, n'a plus utilisé la capacité de souffrir et de mourir que possède tout corps en vertu même de son essence.

Julien écrit en effet :

Le Christ sauvera par sa propre mort ceux qui ont été soumis à la mort à cause du péché. Cette mort, il n'aurait pas pu l'éprouver, s'il avait été sans chair. Une nature simple, en effet, ne saurait subir la mort sensible, c'est-à-dire une séparation; mais en celui qui est composé de corps et d'âme une séparation est possible (1). Il est écrit : « Bien que nous ayons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette manière » (II Cor. v, 6), c'est-à-dire : *Il ne se laissera plus aller volontairement aux souffrances, car il a parfaitement accompli ce qu'il voulait, ayant racheté par ses souffrances volontaires toute la nature de l'homme; et il ne retournera plus volontairement aux souffrances, comme s'il n'avait pas obtenu une fois pour toutes ce qu'il cherchait* (2).

M. Draguet a été fort embarrassé pour expliquer les affirmations si nettes de l'évêque d'Halicarnasse sur l'identité d'état du corps du Christ avant et après la Résurrection. D'après lui, Julien aurait mis entre le corps non ressuscité et le corps ressuscité cette différence qu'avant la Résurrection le corps du Sauveur était circonscrit par le lieu, comme s'il n'avait pas été circonscrit après la Résurrection (3). En réalité, les deux fragments de Julien auquel il renvoie disent simplement que par le fait de l'Incarnation, le Verbe a été circonscrit dans un lieu par son corps (4). Ils ne permettent pas de prêter au théologien monophysite la théorie protestante de l'ubiquité du corps du Christ ressuscité. Quant au fragment 99, reproduisant un texte du discours catéchétique de saint Grégoire de Nysse où il est question de la nourriture et de la boisson que prenait le Sauveur, nous avons déjà expliqué en quel sens Julien l'entendait. Nous ne saurions, dès lors, admettre la conclusion de M. Draguet ainsi

1. Nous avons ici une allusion à ce que nous avons appelé la passibilité métaphysique.

(2) οὐκέτι συγχωρήσει τοῖς πάθεσιν ἐκουσίως· ἀπετέλεσε γὰρ ὁ πῖ ἐβούλετο, ὅλην τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἐξαγοράσας τοῖς πάθεσιν ἐκουσίως αὐτοῦ, καὶ οὐκέτι πρὸς τὰ πάθη ὑποστρέψεται, ὡς μὴ ἅπαξ τὸ ζητούμενον κατορθώσας. Fragment 34.

3. P. 214. Les corps ressuscités sont circonscrits et localisés comme les autres bien qu'ils jouissent de privilèges spéciaux.

(4) ἐπὶ γῆς περιπέτησεν σώματι περιγραφόμενος, καὶ ὁ ὢν ἐν οὐρανοῖς περιελήφθη. Fragment 114. Cf. fragment 113.

formulée : *Il n'y a aucune raison de douter que Julien, d'après l'enseignement de la foi, ait vu lui aussi dans la résurrection le principe de la glorification du corps du Christ* (1). Nous ne saurions l'admettre, parce qu'en déclarant que le corps du Sauveur avait possédé l'incorruptibilité, l'ἀφθαρσία, dès le premier instant de l'union, il ne voulait pas simplement affirmer « l'exemption du péché de nature et de ses suites » (2) dans Jésus-Homme; mais il enseignait positivement que le corps du Sauveur n'avait pas la vraie passibilité et la vraie mortalité que possèdent nos corps; qu'il n'était pas dans *l'état de passibilité et de mortalité*, mais qu'il se trouvait déjà dans *l'état d'impassibilité et d'immortalité* qui convient aux corps ressuscités. C'est ce qu'il est facile d'établir par la plupart des fragments dogmatiques de Julien.

QUATRIÈME PROPOSITION. *L'état de passibilité et de mortalité auquel notre corps est soumis après le péché d'Adam est inséparable du péché de nature transmis par la génération. Cet état constitue une véritable corruption de la nature humaine prise en elle-même. Il est contre nature. C'est pourquoi le Verbe n'a pu s'unir à un corps soumis à cet état. Loin de détruire la consubstantialité du Christ avec nous, l'absence en lui de la passibilité et de la mortalité renforce, au contraire, cette consubstantialité, par le fait qu'il possède une nature humaine parfaitement intègre et saine, préservée de toute altération et de toute corruption.*

Si quelqu'un divise l'unique nature de l'homme en la partie incorporelle et en la chair et déclare que cette dernière est corruptible naturellement (κατὰ φύσιν)... qu'il soit anathème (3).

Ne dis pas que l'homme est mortel par nature. Ce n'est pas nous qui

1, P. 215.

(2) Il est vrai que ces mots : « l'exemption du péché de nature et de ses suites » sont terriblement amphibologiques. Le Verbe n'a pas pris les suites du péché originel, en tant que ce sont des suites du péché originel; mais il a pris certaines infirmités et imperfections qui se trouvent dans la nature déchue, et qui sont chez les descendants d'Adam des suites du péché originel. La passibilité et la mortalité sont chez nous des suites du péché originel. Le Verbe incarné a pris ces suites, qui, considérées en elles-mêmes, sont des propriétés de la nature humaine laissée à elle-même. Julien niait que le Verbe eût pris ces suites; ou plutôt, il disait qu'il les avait prises *sous une forme* différente de la forme suivant laquelle elles existent chez nous. Selon lui, non seulement il ne les a pas eues pour la même raison qui fait qu'elles sont en nous; mais il les a prises *sous une autre forme*. C'est cette forme qui ne cadre pas avec l'enseignement traditionnel de l'Église.

(3), Fragment 71.

disons que la chair est mauvaise ; ce sont ceux qui la déclarent corruptible par nature (1).

De toute nécessité, à la passibilité, à la mortalité et à la corruptibilité il faut joindre aussi le péché, qui est la cause de ces trois choses (2).

Si le Seigneur fut naturellement mortel, selon ton dire, lui qui a eu une Mère vierge..., accorde-lui aussi le péché, sans lequel nous-mêmes nous n'aurions pas connu la mort (3).

Il ne faut pas dire qu'avant la transgression la mort et la corruption existaient naturellement ; car, comme il est écrit, *Dieu n'a pas fait la mort* ; mais elle nous est survenue contrairement à la nature (*παρὰ φύσιν*) après la transgression, à cause du péché (4).

Les propriétés de la nature ne consistent pas dans la modification de ce qui est suivant la nature. Cette modification, c'est la corruption (5).

Si le corps était naturellement corruptible, il aurait été corrompu même avant le péché (6).

Dans ces passages et autres semblables, Julien se révèle à nous comme pénétré de l'erreur que soutiendra Baius, au xvi^e siècle. Alors que Sévère enseigne d'une manière très orthodoxe que l'impassibilité et l'immortalité d'Adam innocent étaient des dons gratuits accordés à l'homme par la libéralité divine, dons que la nature humaine considérée en elle-même n'appelle pas nécessairement et dont la présence était conditionnée par la persévérance d'Adam dans l'état de grâce et l'amitié divine, Julien voit dans ces deux privilèges des accompagnements nécessaires de la nature saine et intègre. Dès lors, la passibilité et la mortalité c'est-à-dire la nécessité physiologique pour le corps de souffrir et de mourir, est une corruption de la nature prise en elle-même. C'est un produit du péché inséparable du péché lui-même. C'est pourquoi le Verbe n'a pu s'unir à une chair passible et mortelle, c'est-à-dire corruptible. Dans son homélie cathédrale LXVII, Sévère avait enseigné que la chair du Sauveur considérée en elle-même et laissée à elle-même, était naturellement susceptible non seulement de souffrir et de mourir, mais aussi de subir la corruption du tombeau :

1. Μὴ εἶπης τὸν ἄνθρωπον θνητὸν κατὰ φύσιν. Οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς λέγομεν τὴν σάρκα πονηράν, ἀλλ' οἱ λέγοντες ὅτι φθαρτὴ ἐστὶ κατὰ φύσιν. Fragments 70-81.

2. Ἀναγκαῖον προστίθεσθαι τῷ παθῆναι καὶ θνητῷ καὶ φθαρτῷ καὶ τὴν ἀμαρτίαν, ἧπερ ἐστὶ τούτων αἰτία. Fragment 81.

3. Εἰ δὲ φυσικῶς θνητὸς ὁ Κύριος... λοιπὸν ἀπόδος αὐτῷ καὶ τὴν ἀμαρτίαν, χωρὶς ἧς οὐδ' ἂν ἡμεῖς τὸν θάνατον ἐγνώμεν. Fragment 82.

4. Fragment 41.

5. Fragment 29, déjà cité p. 274.

6. Εἰ φυσικῶς τὸ σῶμα φθαρτὸν, ἐφθάρη ἂν καὶ πρὸ τῆς ἀμαρτίας. Fragment 152.

τῆς ἀπὸ τοῦ θανάτου καὶ τάφου φθορᾶς δεκτικὸν ἦν. Julien n'en peut croire ses yeux. Ce doit être là, dit-il, une faute de copiste; et au lieu de : τῆς ἀπὸ τοῦ θανάτου καὶ τάφου φθορᾶς δεκτικὸν ἦν, il propose la leçon suivante : ἀπὸ τοῦ θανάτου καὶ τάφου δεκτικὸν ἦν (1); c'est-à-dire : Le corps du Seigneur était susceptible, avait la capacité [moyennant l'intervention de la volonté du Verbe] de mourir et d'être enseveli. Ce petit passage, qui se trouve dans le premier fragment, est révélateur de la pensée de Julien. Il nie bien la vraie passibilité, la vraie mortalité de la chair du Sauveur. Du reste, cette négation est formulée dans d'autres passages d'une manière encore plus explicite :

Après l'accomplissement du mystère, dit-il, c'est-à-dire après l'union, la divinité enleva de la chair τὸ παθητικόν, c'est-à-dire la passibilité, *l'état de passibilité*, et à partir de ce moment il n'est pas possible de dire que la passibilité, τὸ παθητικόν, se soit trouvée dans la chair unie à l'Impassible et qu'elle se soit imposée de force à la nature (2).

Il ne faut pas dire que le corps de Notre-Seigneur a été corruptible en quelque manière ou à un moment donné; mais il faut confesser qu'à partir de l'union ineffable et véritable, il a été incorruptible et saint et vivifiant, à cause de son union au Verbe (3).

Il ne faut pas dire que le corps de Notre-Seigneur a été sous l'empire des souffrances et de la mort *par une nécessité physique, à la manière de nos corps*, ou qu'il a été en quelque façon redevable des dettes [du péché], mais il faut confesser ses souffrances et sa mort (4).

Ce dernier passage est très significatif. Julien s'inscrit en faux contre la conclusion de l'article 2 de la question xiv (III^e p.) de la *Somme théologique : le Christ a pris pour son corps la nécessité physique de souffrir et de mourir*. Cette conclusion traduit pourtant la doctrine traditionnelle de l'Église. Au demeurant, notre théologien prétend que sa doctrine, loin de porter atteinte à la consubstantialité du Christ envers nous, la renforce plutôt, par le fait que

1. Fragment 1.

2. Fragment 102. Nous n'avons pas bien saisi l'explication du παθητικόν que donne M. Draguet, à la page 206, note 1. D'après nous, il n'y a pas de doute que ce mot désigne *l'état permanent de passibilité, la vraie passibilité physique et naturelle*. Nous ne garantissons pas l'exactitude de la traduction de la finale du fragment : οὐδὲ βίᾳ τυραννεύειν τὴν τῆς φύσεως ἐπικράτεια, finale qui est loin d'être limpide. Nous croyons cependant en rendre le sens fondamental.

3. Fragment 43.

4. "Ὅτι μὴ λεκτέον ὅτι ἐκρατήθη τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ ἐγένετο ὑπὸ τῆν τῶν παθῶν καὶ τοῦ θανάτου βίαν ἀναγκῆ φυσικῆ κατὰ τὰ ἡμέτερα σώματα. ἢ κατὰ τι ἔνοχον ὑπελημάτων. ἀλλ' ὁμολογητέον τὰ πάθη καὶ τὸν θάνατον. Fragment 10.

si le Christ a pris une nature humaine parfaitement intègre et saine et n'ayant subi aucune altération ni corruption, il est plus véritablement homme que nous, dont la nature a été altérée et corrompue par le péché. Le péché et la corruption ne constituent pas une essence, une réalité: ce sont des dégradations de l'essence (1).

Nous ne disons pas, nous, qu'il nous est consubstantiel selon la passibilité, *κατὰ τὸ παθητικόν*, mais en tant qu'il est de la même essence, de sorte que, bien qu'il soit incorruptible, il nous est consubstantiel en tant qu'il est de la même nature. Ce n'est pas, en effet, parce que lui a souffert volontairement et que nous autres nous souffrons malgré nous, qu'il est d'une essence différente de la nôtre (2).

Si le corps corruptible nous est consubstantiel, tandis que l'incorruptible ne l'est pas, il faudra dire, d'après eux (= les adversaires de Julien) qu'après la Résurrection, le Seigneur, en détruisant en lui la corruption, a par le fait même perdu sa consubstantialité avec nous, et ils en arrivent ainsi à nier que le Seigneur soit notre consubstantiel après la Résurrection (3).

A un certain point de vue, Julien ne raisonne pas mal: mais il raisonne hors de la question. Il ne s'agit pas de savoir si, après la Résurrection, Notre-Seigneur demeure foncièrement notre consubstantiel: mais la question est celle-ci: « Jésus-Christ-Homme, pendant sa vie mortelle, nous a-t-il ressemblé en tout, hormis le péché », comme l'affirme l'Apôtre? Il s'agit de savoir s'il a partagé, avant d'arriver à l'état de gloire, notre état, notre condition de créatures humaines passibles et mortelles dans leur chair, soumises, dans cette chair, à la nécessité physique de souffrir et de mourir. Or, si la doctrine de Julien laisse intacte la consubstantialité foncière du Christ avec nous, la consubstantialité *quoad essentiam*, elle détruit la similitude d'état et de condition entre le Christ et nous, ce qu'on pourrait appeler la consubstantialité relative (*quoad modum, statum, conditionem*). D'après l'évêque d'Halicarnasse, Jésus-Christ, pendant sa vie terrestre, n'a pas été, par son corps, dans le même état que nous: il a été constitué, dès le premier instant de l'union, dans l'état du ressuscité. La foi traditionnelle ne confesse pas seulement la

1) Cf. fragments 29 et 65.

2) Οὗ λέγομεν ἡμεῖς τὸ « ὁμοούσιος ἡμῶν » κατὰ τὸ παθητικόν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας κτλ. Fragment 52.

3) Fragment 53.

consubstantialité foncière du Christ avec nous. Elle affirme aussi la similitude d'état, par rapport au corps, entre le Christ et nous. En niant cette similitude, Julien a bel et bien enseigné une hérésie.

CINQUIÈME PROPOSITION. — *Le Christ a réellement éprouvé les souffrances et la mort dans un corps naturellement incorruptible, impassible et immortel. Les souffrances et la mort n'ont pas fait perdre à ce corps l'état d'incorruptibilité, d'impassibilité et d'immortalité dans lequel il a été constitué dès le premier instant de l'union, de sorte qu'on peut dire qu'il souffrait impassiblement et mourait immortellement. La cause de ces souffrances et de cette mort fut uniquement la volonté du Christ lui-même, qui fit passer en acte la puissance radicale, la capacité physique que possède toujours un corps humain d'éprouver la souffrance et la mort, même quand il se trouve dans l'état d'impassibilité et d'immortalité.*

On pourrait exprimer d'un mot ce dernier aspect de la doctrine du théologien monophysite : « Le Christ a souffert dans sa chair impassible à coups de volonté. Il est mort dans un corps naturellement immortel *uniquement par volonté.* » Nombreux sont les passages où se fait jour cette conception, qui est, du reste, une suite logique des propositions précédentes :

Il ne faut pas dire que le corps de Notre-Seigneur était passible et mortel comme par nécessité et par conséquent corruptible et *soumis aux nécessités physiques*; mais il faut confesser que très véritablement il a souffert volontairement pour nous des souffrances salutaires et une mort vivifiante, sans perdre sa propre impassibilité et immortalité (1).

Celui qui pouvait à volonté souffrir et ne pas souffrir, parce qu'il dépendait de lui de ne pas souffrir et qu'il était impassible dans sa chair, devint pour nous volontairement éprouvant la souffrance (2).

Le Christ n'était pas susceptible d'éprouver la corruption même en puissance (3). Nous disons le Christ passible en tant qu'il a souffert en fait, mais non pas en tant qu'il était naturellement apte aux souffrances (4).

1. ἀλλ' ὁμολογητέον ὅτι ἐκουσίως ὡς ἀληθῶς ὑπέμεινεν πάθη σωτήρια ὑπὲρ ἡμῶν καὶ θάνατον ζωοποιόν, μὴ ἀποστερηθεὶς ἐν τούτοις τῆς ἰδίας ἀπαθείας καὶ ἀθανασίας. Fragment 15.

(2) Ὁ γὰρ ἐν τῇ ἐξουσίᾳ ἔχων τὸ παθεῖν καὶ τὸ μὴ παθεῖν, ὅτι κύριος ἦν τοῦ μὴ παθεῖν καὶ σαρκὶ ἀπαθῆς ὑπάρχων, ἐκουσίως ἐγένετο ὑπὲρ ἡμῶν παθητός. Fragment 77. M. Draguet a fort justement remarqué, p. 106-107, que l'adjectif παθητός, pour Julien, ne signifie point *passible, possédant la passibilité*, mais *éprouvant la souffrance volontairement*.

(3) οὐδὲ δυνάμει δεκτικός ἦν τῆς φθορᾶς. Fragment 40. Le mot φθορά désigne ici la passibilité et la mortalité peccamineuses, c'est-à-dire *l'état de passibilité*.

(4) παθητὸν δὲ λέγομεν λέγομεν καθὼ ἐπαθεν καὶ οὐ καθὼ δεκτικός ἦν τῶν πάθων. Fragment 129. Cela ne signifie pas, que d'après Julien, Jésus-Homme n'avait pas la capacité

Dieu incarné a souffert, étant impassible en lui-même et selon la chair, bien que pour nous il soit devenu souffrant volontairement impassiblement (1). C'est pourquoi il vaut mieux croire que Dieu, qui a voulu pour nous devenir homme et s'incarner, resta impassible dans les souffrances même selon la chair (2).

Si quelqu'un dit que Jésus-Christ, qui a volontairement accepté pour nous les souffrances et la mort, était impassible et immortel en tant qu'il n'aurait pas accepté les souffrances et la mort, et s'il ne le confesse pas impassible dans les souffrances et immortel dans sa mort vivifiante... qu'il soit anathème (3).

L'impassible a souffert dans sa propre chair capable de souffrances. Il y eut donc souffrance de l'impassible souffrant dans sa propre chair, et par celle-ci il devint capable d'éprouver les souffrances (4).

Affirmer que Jésus-Christ, impassible et immortel aussi bien selon l'humanité que selon la divinité, a souffert et est mort impassiblement et immortellement dans une chair naturellement impassible et immortelle, mais ayant pourtant la capacité radicale de souffrir et de mourir, tout cela paraît bien mystérieux et une véritable gageure philosophique et théologique. Julien a bien l'impression qu'il surprendra ceux qui le liront. Son langage cependant n'est que la traduction exacte de sa pensée. Il s'agit pour lui d'affirmer à la fois que le Sauveur a eu, dès le début de l'Incarnation, un corps naturellement impassible et immortel, et qu'il a quand même éprouvé dans ce corps demeurant toujours dans son état d'impassibilité et d'immortalité, de véritables souffrances et une véritable mort. Cela s'est fait, dit-il, par la seule volonté du Verbe. Et il ajoute :

Qu'on ne cherche pas à comprendre. C'est un mystère qu'aucune créature n'est capable d'expliquer (5). Nous trouvons un mystère analogue dans le prodige du buisson ardent, qui brûlait sans se consumer. Celui qui croit

radicale de souffrir, mais cela signifie qu'il n'était pas naturellement passible et soumis aux souffrances.

(1) Θεὸς ἄρα σαρκιωθεὶς ἔπαθεν, ἀπαθὴς ὧν καθ' ἑαυτὸν τε καὶ κατὰ σάρκα, εἰ καὶ δι' ἡμᾶς ἐκουσίως ὑπὲρ ἡμῶν παθητὸς γέγονεν ἀπαθῶς. Fragment 130.

(2) ἐν τοῖς πάθεσιν ἔμεινεν ἀπαθὴς καὶ κατὰ σάρκα. Fragment 131.

(3) καὶ μὴ ὁμολογεῖ αὐτὸν ἐν τοῖς πάθεσιν ἀπαθῆ καὶ ἐν τῷ ζωοποιῷ θανάτῳ ἀθάνατον... ἀναθεματιζέσθω. Fragment (α).

(4) Ὁ ἀπαθὴς τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τῶν παθῶν δεκτικῆ ἔπαθεν τοῦ οὖν ἀπαθοῦς ἦν πάθος τῇ ἰδίᾳ σαρκί, καὶ διὰ ταύτης γέγονε τῶν παθῶν δεκτικός. Fragment 101. Dans le fragment 129 cité ci-dessus, Julien nie que Jésus-Christ fût τῶν παθῶν δεκτικός. Ici il l'affirme, parce qu'il veut parler non de l'état de passibilité mais de la capacité radicale de souffrir qui se trouve en tout corps humain, du fait de sa composition.

(5) Εἰ δέ τις τὸ πῶς προσφέρει, ἀκούετω πάντως ἀπόκρισιν, ὅτι τὸν τρόπον εὔρειν οὐδενὶ τῶν κτισμάτων ἔξεστιν. Fragment 146.

que le buisson, chose purement matérielle, brûlait et n'était pas consumé, ne doit pas refuser de croire que le corps de Notre-Seigneur a toujours gardé son incorruptibilité, même dans les souffrances éprouvées volontairement pour nous (1).

C'est donc, en dernière analyse, au mystère que l'évêque d'Halicarnasse nous renvoie. C'est aussi à une erreur christologique bien caractérisée. Les fragments dogmatiques réunis par M. Draguet, loin d'atténuer cette erreur, ne font que la mettre en plus grande évidence. Julien n'était pas seulement novateur par sa terminologie; il l'était également par le fond de sa pensée. Les critiques que Sévère et les écrivains catholiques de la période patristique ont formulées contre lui se comprennent aisément et sont, pour la plupart, suffisamment justifiées. Quoi de plus naturel, par exemple, que d'appeler miraculeuses les souffrances que Julien attribue au Christ perpétuellement impassible et immortel même selon la chair? Ce que Julien nommait un mystère, on est parfaitement autorisé à le qualifier de miracle. Quant aux accusations de docétisme et d'eutychianisme, le novateur y prêtait le flanc par ses formules paradoxales. Comment ne pas suspecter d'hérésie quelqu'un qui vient vous dire sérieusement que le corps du Sauveur restait impassible au milieu des souffrances et immortel en mourant; qu'il n'y avait dans le Verbe incarné qu'une seule *οὐσία*, une seule propriété, une seule activité; que la différence des éléments dont est constitué le Christ est, après l'union, chose indifférente?

Les fragments dogmatiques nous ont révélé en l'évêque d'Halicarnasse d'autres erreurs, en dehors de l'erreur proprement christologique. Il a tout d'abord enseigné la doctrine de Baius sur l'état primitif, comme nous l'avons déjà fait remarquer. De plus, l'idée qu'il se faisait du péché originel barrait la route au dogme de la Conception immaculée de la Mère de Dieu. D'après notre théologien, en effet, le corps du Verbe incarné a été tiré d'une masse naturellement passible et mortelle (2). Or, d'après le même, l'état de passibilité et de mortalité est inséparable du péché de nature; c'est une corruption de la nature produite par le péché et constituant un de ses éléments. Dès lors, Marie, qui a eu un corps passible et mortel comme le nôtre, a nécessairement contracté la souillure originelle.

(1) πῶς οὐ πιστεύει οὗτος, παθόντος ὑπὲρ τῶν ἑτέρων ἐχουσίως τοῦ σώματος παθητοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, διηνεχῶς ἐν αὐτῷ εὐρέθη ἢ ἀφρασία. Fragment 16.

(2) Cf. fragments 7, 38, 66, 102, etc.

Si l'on cherche la source première de l'hérésie julianiste, elle ne se trouve pas, à notre avis, dans une vue plus explicite et plus nette qu'aurait eue l'évêque d'Halicarnasse du dogme du péché originel, mais bien dans la préoccupation d'écarter de la personne du Verbe incarné tout ce qui peut paraître à notre faible raison inconvenant ou peu séant. En élaborant son système de l'incorruptibilité, Julien a obéi, au fond, à la règle qui guide les théologiens dans leurs traités de l'Incarnation : « Il faut accorder à l'humanité du Sauveur toutes les perfections dont elle est capable et qui sont compatibles avec la mission rédemptrice. » Il a paru au théologien monophysite qu'un corps impassible et immortel convenait mieux au Verbe incarné qu'un corps passible et mortel. Et il a trouvé d'ingénieuses raisons pour appuyer cela :

L'Incorruptible et l'Immortel ne saurait s'unir à ce qui est corruptible et mortel par nature ¹. L'état de passibilité et de mortalité est un fruit du péché originel, une déchéance de la nature, quelque chose de peccamineux en soi. Le but de l'Incarnation étant de rétablir l'humanité dans l'incorruptibilité, l'impassibilité et l'immortalité primitives, ce n'est pas avec un corps corruptible, passible et mortel que le Rédempteur pourra obtenir ce résultat. Personne ne peut donner aux autres ce qu'il n'a pas lui-même. Ce n'est pas en contractant la maladie que le médecin guérit le malade : le Sauveur n'aurait pas pu ressusciter, s'il n'avait pas possédé, avant la Résurrection, l'impassibilité et l'immortalité ². Il n'aurait pas délivré les autres des souffrances et de la mort, si lui-même y avait été sujet ³. Il a souffert, sans doute, et il est mort, mais c'est en victorieux et en triomphateur, par le seul effet de sa volonté, dans une chair gardant toujours ses qualités d'impassibilité et d'immortalité et recevant d'une manière inexplicable le choc de la souffrance et de la mort ⁴.

Tout cela est fort beau : le Christ que Julien nous dépeint a toujours été impassible et immortel, glorieux et victorieux, et cela jusque dans les souffrances et sur la croix. Le malheur est que ce n'est pas le Christ des prophètes et de l'Évangile ni celui de la tradition catholique. Or, la règle d'or pour le théologien est de prendre pour base de ses investigations et de ses conclusions les données de l'Écriture et de la Tradition. Julien a péché contre cette règle. Il n'est pas étonnant qu'il se soit égaré. Sa théorie,

¹ Fragment 101.

² Fragment 121.

³ *ὅς γὰρ ἂν ἀπέλλαξε τοῦς ἄλλους, εἰ ἐνοχος αὐτοῦς ἐγένετο.* Fragment 132.

⁴ Fragment 110.

pourtant, présente quelque chose de séduisant, parce qu'elle exalte le Sauveur en l'éloignant de notre condition humaine. C'est pourquoi elle a pu gagner quelques partisans même dans les milieux orthodoxes. Justinien lui-même se laissa prendre un jour à ce faux brillant. Mais les vrais théologiens s'en gardèrent comme d'une véritable hérésie. Eutychius de Constantinople et Anastase 1^{er} d'Antioche préférèrent perdre leur siège et leur liberté plutôt que de souscrire à la théorie de l'incorruptibilité. Ils auraient sans doute hésité à le faire, s'il ne s'était agi que d'une pure logomachie.

Rome.

M. JUGIE.

