

Laval théologique et philosophique



Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie

Charles Kannengiesser

Volume 45, Number 2, juin 1989

Statut et droits du foetus

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400457ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400457ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Kannengiesser, C. (1989). Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie. *Laval théologique et philosophique*, 45(2), 229–242. <https://doi.org/10.7202/400457ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1989

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LE VERBE DE DIEU SELON ATHANASE D'ALEXANDRIE *

Charles KANNENGISSER

RÉSUMÉ. — Arius et Alexandre, son évêque, tous deux éduqués dans l'esprit de la théologie alexandrine du 3^e siècle, finirent dans une impasse idéologique. Le jeune évêque Athanase fit sortir son église de la crise en inventant une nouvelle herméneutique, génératrice d'une christologie et d'une ecclésiologie adaptées aux réalités du 4^e siècle.

LA CHRISTOLOGIE D'ARIUS

Dieu est un. La révélation biblique et la raison philosophique s'accordent à reconnaître qu'un seul principe ultime de tout ce qui est peut être appelé Dieu. Ni l'une ni l'autre n'enlèvent à Dieu son mystère absolu. Car Dieu est, par définition, au-delà de tous les discours humains, fussent-ils ceux des prophètes inspirés. Ce Dieu est trinitaire pour les chrétiens, puisqu'on vénère dans l'Église, avec le Père, son Fils et son Esprit. L'Évangile, il est vrai, nous renseigne fort peu sur la nature exacte de ces trois êtres qui composent la divinité salutaire. Mais il est formel sur un point : le Père est premier, il est plus grand que les deux autres, issus de lui. À y regarder de près, le langage de la tradition ecclésiale n'a jamais dévié à cet égard. Le Fils n'a-t-il pas opéré l'œuvre rédemptrice en accomplissant la volonté de son Père ? Cette infériorité reconnue du Fils n'enlève rien à sa perfection divine. Elle maintient celle-ci à la place qui lui revient. De même, la liturgie et la piété célèbrent les mérites de l'Esprit, en gardant celui-ci à son rang, qui est de servir à la sanctification des élus du Père, sauvés par le Fils. Origène avait souligné la gradation des domaines propres au Père, au Fils et à l'Esprit dans l'œuvre universelle du salut. Il disait qu'au Père revenait la création de toutes choses, au Fils le salut de beaucoup d'êtres rationnels, à l'Esprit la sainteté des meilleurs d'entre les chrétiens. Pour Arius, cette répartition reflétait bien une hiérarchie d'être entre les trois composantes de la divinité chrétienne.

* Cette étude sera reprise et développée dans un ouvrage à paraître chez Desclée (Paris), ainsi que chez Harper and Row (San Francisco) en traduction anglaise.

La raison philosophique, quant à elle, ne laisse aucun doute. Le monde transcendant des réalités divines a beau être complexe — et il l'est du simple fait de la surabondance de vie et de puissance qui caractérise le divin —, son ultime principe, soit Dieu lui-même, ne peut qu'être un. Arius témoigne d'un sens aigu de cette radicale transcendance de Dieu en soi. Il la perçoit aussi réelle par rapport aux êtres immédiatement inclus dans la notion chrétienne de la divinité, que par rapport à nos réalités terrestres. Tout est issu du Père, le Père seul est inengendré et non-devenu. Si le Fils et l'Esprit appartiennent à l'ordre du devenir, parce qu'ils sont nés de par la volonté du Père, ils ont en commun avec toutes les créatures d'avoir eu un commencement. Certes les ordres du réel ne doivent pas être confondus. Un être transcendant comme le Fils de Dieu dépasse tous les ordres connus de la réalité cosmique. Il se situe au-delà des créatures au sens commun du terme. Mais l'Écriture le laisse se présenter sans ambages, sous le titre de Sagesse, par ces mots : « Le Seigneur *m'a créée* au commencement de ses voies » (Pr 8, 22). Elle enseigne donc bien une différence de nature entre le Père incréé et le Fils « créé ». D'ailleurs, comment en serait-il autrement, puisqu'un Fils qui serait en tous points équivalent au Père n'imposerait rien de moins qu'une forme de polythéisme chrétien ? Si l'éternité du Fils est définie dans les mêmes termes que celle du Père, on en vient très vite à nier l'origine même du Fils, voulue par le Père. On laisse même entendre que deux êtres absolus co-existent avec la même puissance infinie, ce qui est absurde. L'Écriture ne nous impose pas de telles absurdités, mais elle nous invite à rendre compte de notre foi trinitaire en élaborant une théorie correcte de l'origine du Fils. Notre lecture des évangiles s'en trouvera renouvelée, car nous verrons qu'ils illustrent sans arrêt cette théorie.

Arius, on le voit, se comporte en véritable épigone d'Origène. Il approfondit d'abord, pour elle-même, sa doctrine sur Dieu comme tel. Il médite sur les titres divins du Christ et sur ce qu'ils impliquent quant à la nature de la Trinité. Il assimile l'enseignement des philosophies contemporaines pour articuler sa théologie. Enfin, il passe à la considération de la figure évangélique de Jésus, afin de montrer comment elle correspond à sa théorie sur le Fils de Dieu. Réfléchissant selon une tradition très ancienne, Arius étonnait ses auditoires par la nouveauté de ses exégèses. Il n'était pas seulement à la tête d'une grande communauté paroissiale, il faisait aussi figure de chef spirituel. Sa prédication tranchait sur la médiocrité routinière de ses collègues, elle introduisait une ferveur ascétique et une grande originalité christologique dans son commentaire des Écritures. Les plus lettrés parmi ses auditeurs, en particulier les clercs qui enviaient ses succès, l'entendaient également transposer en termes bibliques et en notions de catéchèse chrétienne les interrogations les plus à la mode parmi les philosophes du temps. Ceux-ci faisaient écho à la tradition orale de l'école de Plotin, lorsqu'ils énonçaient la transcendance absolue de l'Un, soit de Dieu considéré en soi. Plotin avait séjourné à Alexandrie durant toute la période de sa maturation philosophique. C'est là qu'il avait entrepris de repenser les doctrines platoniciennes, en les confrontant avec d'autres traditions de métaphysique, de psychologie ou de morale. Son souvenir demeurait vivant dans la métropole égyptienne, bien qu'il eut décidé de s'établir à Rome où il fit florès. Des écrits de Plotin commençaient à se répandre, en particulier ceux de sa cinquième *Ennéade*, centrée sur le problème de l'Un et de l'origine des êtres multiples, divins ou autres. Pour des esprits avertis, Arius pouvait

paraître introduire subrepticement cette problématique non-chrétienne sous le couvert de sa prédication. À son origénisme relativement traditionnel et banal se mêlait une passion spéculative qui en pervertissait les notions de base. Si Arius suggérait, par exemple, en termes voilés, que l'Écriture et la raison humaine concluaient à une différence de nature entre le Père et le Fils, il trahissait Origène. S'il prenait les évangélistes au mot, à propos des faiblesses humaines de Jésus, pour leur faire enseigner une faiblesse métaphysique du Logos en sa nature divine, il trahissait tout autant l'exégèse origénienne. En dernier ressort, le recours à Origène ne suffisait pas à rendre compte de ce qui était si insolite chez Arius. Le tour origénien de son discours cachait mal une motivation systématique, peut-être une angoisse de croyant, qui venait d'ailleurs, d'un autre horizon de la pensée métaphysique. Libre à Arius de tenter d'acclimater cette pensée dans la communauté de foi, mais il ne devait pas perturber les fidèles par des propositions insoutenables. En effet, malgré les images bibliques et les termes traditionnels du commentaire origénien, ses idées maîtresses créaient le scandale. Pour le commun des fidèles, aucune subtilité de philosophe n'autorisait à réduire le Fils de Dieu, même par analogie, à une créature. Arius avait beau se défendre en expliquant que ce Fils n'était pas une créature comme les autres, ou qu'il était le premier-né de toute la création, selon la belle expression de l'apôtre Paul ; la communauté paroissiale flairait le sophisme. Les clans rivaux entre clercs alexandrins faisaient le reste. À force d'incidents et de dénonciations, on finit par faire bouger l'évêque Alexandre, fort peu enclin à retirer sa confiance au vieux et savant prêtre Arius. Des conférences contradictoires restèrent sans succès jusqu'au jour où il devint clair que la prédication arienne comportait bel et bien des thèses inassimilables par la communauté ecclésiale. Un parti, formé d'évêques suffragants, de clercs et de laïcs, prit la défense de l'accusé. La rupture devint inévitable. Entre 318 et 320, un synode alexandrin d'une centaine de participants excommunia Arius et ses amis. Il faudrait relire ici et discuter avec plus de détails la *Thalie* arienne, citée plus haut. Elle permet d'apercevoir en toute clarté sur quels points précis la conscience des fidèles fut choquée par l'enseignement de l'hérétique, tel qu'elle le comprenait. Car, nous l'avons noté, cette collection d'extraits cite les expressions d'Arius, avec plus ou moins d'exactitude littérale, hors de leur contexte, dans le seul but d'accabler le prêtre condamné. Dans la *Thalie* même, ces expressions pouvaient avoir un son différent ; dans la citation qui en est faite par Athanase en *Contre les ariens* I, 5-6, nous recevons, du moins, de plein fouet l'étonnant message d'Arius, tel qu'il fut perçu et rejeté par son Église¹.

Comme tous les théologiens de sa génération, Arius ne tenait plus compte des présupposés et des procédures d'Origène à propos de l'incarnation du Verbe. Mais il maintenait une approche de ce mystère qui restait du type origénien. Sa rigoureuse réflexion systématique approfondissait la notion de la divinité relative du Logos avant de s'attacher à la figure évangélique du sauveur. On ignore comment Arius parlait de l'incarnation en acte, mais on peut discerner, à travers les quelques bribes qui nous

1. C. KANNENGISSER, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain*, Paris, Beauchesne, 1983, chap. II. Arius et les ariens dans les *Contra Arianos*, pp. 113-254. Rowan WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*. London, 1987.

restent de ses exégèses, les points forts de son commentaire des évangiles. Il insistait sur les abaissements du Verbe incarné, semblable à nous par ses larmes, sa faim, son sommeil, ses peurs, ses ignorances. Il voyait le Verbe croître « en taille et en sagesse » avec l'évangéliste Luc. Il le découvrait ignorant « le jour et l'heure » avec Matthieu. Bref, il procédait dans la ligne d'une christologie « d'en-bas », en prenant l'homme Jésus pour ce qu'il était, selon toute la tradition chrétienne, à savoir Dieu incarné. Ce Dieu ne pouvait être que le Verbe. Par obéissance au Père, il avait changé de condition. Lui qui était issu du vouloir paternel, pour être constitué Sagesse, Logos, Puissance et Fils de Dieu dans l'ordre du monde divin, s'était abaissé jusqu'à la condition d'une créature terrestre. Comme l'apôtre Paul l'avait chanté dans l'hymne de l'*Épître aux Philippiens*, le Verbe avait abandonné toute prérogative divine. Il reproduisait en Jésus les traits essentiels de sa divinité, tels son infériorité par rapport au Père, sa totale dépendance du Père, son désir de plaire au Père. Il méritait, en son état incarné, une reconnaissance inédite de ses prérogatives divines. C'est pourquoi le psalmiste avait prédit son exaltation finale. Ce Christ si humain, dépouillé de toute transcendance ou préexistence incompréhensibles, si proche de nous par ses limites et si pitoyable dans sa mort, n'était pas pour déplaire aux fidèles. Il était un Christ origénien, proposé en modèle et digne d'être imité, un Christ appelant à l'ascèse et renvoyant au mystère redoutable de Dieu. La foi en ce Christ se devait d'être volontariste et remplie d'une piété intransigeante, puisque le Christ lui-même trouvait sa raison d'être dans le seul service de la volonté du Père.

La séduction évangélique de la christologie arienne s'accompagnait d'une forte exigence rationnelle, En interprétant les narrations des évangélistes au pied de la lettre, pour leur faire attribuer au Fils de Dieu ce qu'elles racontaient de Jésus enfant ou adulte, Arius et ses premiers compagnons ne perdaient jamais de vue les exigences de la théologie proprement dite. Selon ces exigences, le Fils devait assurer la médiation nécessaire entre le Père et l'humanité à sauver. Il le faisait en tenant des deux pour ainsi dire, du Père par son statut divin, des hommes par son identification avec l'un d'entre eux. Ainsi la radicale transcendance de Dieu comme tel restait sauve et notre rédemption cessait d'être une opération magique, télécommandée à partir de l'au-delà. Elle devenait un vrai drame, avec un dénouement inespéré. Le sauveur des hommes a souffert ce que tout homme doit souffrir pour être sauvé. Cette idée d'un sauveur, sauvé primordial, anticipant le drame universel du salut, était bien connue de la tradition alexandrine. Arius lui donnait une force nouvelle en la repensant dans le cadre de sa théorie de l'origine divine du Fils. Par la mort de Jésus en croix, abandonné de Dieu, le Fils signifiait clairement qu'il restait extérieur à Dieu lui-même ; par la résurrection de Jésus, il montrait que toutes les prérogatives divines accordées au Fils, du fait de son origine par la volonté du Père, lui revenaient au titre d'une récompense anticipée pour son obéissance et son service sauveur. On comprend qu'Arius, pas plus qu'Athanase, ne mentionna jamais l'âme humaine de Jésus. Si celle-ci doit être le siège des décisions et des pensées du sujet individuel, et si ce sujet en Jésus est le Fils de Dieu lui-même, il valait mieux, en effet, ne pas faire état de l'âme. La divinité s'était abaissée à n'être plus qu'une quelconque personne humaine. Nous verrons plus loin comment Athanase maintint une nette distinction entre l'être divin et l'être humain du Christ, puisque cette distinction lui était imposée par sa notion même

du Verbe incarné. Dans le cas d'Arius, on semble plutôt suivre une trajectoire de métamorphoses successives : le Verbe et Fils, né de la volonté du Père avant les siècles, s'est vidé de sa prééminence divine en devenant Jésus pour notre salut. Celui-ci a consommé sur le mode humain, d'une façon héroïque, la destinée essentielle du Fils qui est de s'épuiser à servir le Père. Sa récompense a aussi été celle du Fils, recouvrant en plénitude ses prérogatives divines.

La première tâche pastorale d'envergure au plan doctrinal, pour le nouvel évêque d'Alexandrie, Athanase, fut de réfuter cette christologie arienne. Athanase le fit, bien à sa manière, en évitant toute polémique oiseuse, dans l'initiative qu'il prit de réorienter la catéchèse et l'apologétique fondamentales, vulgarisées dans son Église. Vers 335, il rendit public son essai sur *L'incarnation du Verbe*.

LES TITRES DIVINS DU VERBE INCARNÉ

L'originalité d'Athanase par rapport à Origène, aussi bien que vis-à-vis d'Arius, apparaît aussitôt, dès que l'on examine sa manière de nommer le Verbe incarné. Sa proximité par rapport à eux, soit dans la même tradition doctrinale pour Origène, ou dans le temps physique pour Arius qu'il suivait d'une génération, n'est pas moins sensible. Sa prédilection pour le titre de Logos est origénienne et elle peut remonter à Clément. Son insistance marquée sur la *divinité* de ce Logos est anti-arienne. On n'en trouverait pas l'équivalent chez Origène pour qui la mise en question de la parfaite divinité du Logos restait impensable. Dès l'introduction du traité sur *L'incarnation du Verbe*, Athanase rappelle au lecteur qu'il a déjà exposé « quelques points au sujet de la *divinité* du Verbe du Père, de sa providence et de sa puissance universelles »² dans le traité précédent *Contre les païens*, et il enchaîne presque aussitôt pour annoncer son exposé à venir : « Eh bien ! Poursuivons, très cher et authentique ami du Christ, et, selon la foi de notre religion, décrivons en détail l'incarnation du Verbe, exposons sa *divine* manifestation en notre faveur » (chap. 1, 1). Il ajoute que, cette « *divine* manifestation », « nous, nous l'adorons », justement parce qu'elle est divine, et il joint une remarque propre à signaler à son lecteur, si besoin était, le motif foncièrement anti-arien qu'il garde tacite en son propos : « Ainsi tu posséderas davantage encore, à cause de l'apparente bassesse du Verbe, une piété plus grande et plus riche à son égard » (*ibid*). Cette « bassesse » avait été érigée en thème théologique par Arius, elle était au cœur des enjeux de la dispute arienne. Ici, Athanase déclare sur le champ, à propos de la « bassesse » du Verbe incarné : « Elle témoigne de sa *divinité* » (1, 2), « Lui montre par sa puissance qu'elle est divine... Il convertit en secret les moqueurs et les infidèles, si bien qu'ils reconnaissent sa *divinité* et sa puissance (*ibid*). Car il est le « si grand et si puissant Verbe paternel » (1, 3) qui opère une nouvelle création en sauvant l'humanité : « La nouvelle création de cet univers a été produite par le Verbe qui l'avait créé à l'origine » (1, 4).

En guise de chapitre I, *L'incarnation du Verbe* présente un résumé de la doctrine traditionnelle sur les origines du monde et de l'humanité, l'histoire de la chute de celle-ci préluant à un bref exposé des convenances de sa rédemption. « Dieu a suscité

2. Trad. du volume 199 de Sources Chrétiennes, avec renvois au chapitres et paragraphes de cette édition.

toutes choses dans l'être par le Verbe, ... il les fait toutes à partir du néant par son propre Verbe, notre Seigneur Jésus Christ... Il ne créa pas simplement les hommes, comme tous les vivants sans raison qui sont sur la terre ; mais selon son Image il les fit, leur donnant part à la puissance de son propre Verbe : possédant comme des ombres du Logos et devenus "logiques", ils pourraient demeurer dans la béatitude» (3, 1-3). Le jeu de mots *Logos-logikos* ne renvoie plus, comme chez Origène, au monde des purs esprits antérieur à la création de notre monde terrestre, mais bien à ce dernier en son état parfait des origines, au « paradis » d'Adam et d'Ève qu'Athanase appelle ailleurs un lieu « symbolique ». Le Verbe est l'auteur immédiat de cette création, évoquée ici dans la ligne de *Genèse* 1-3. Il est dit, d'une façon répétée, le « propre » Verbe du Père, encore une précision anti-arienne. Celle-ci est même accentuée par l'identification instantanée : « son propre Verbe, notre Seigneur Jésus Christ ». Aux prises avec le mythe biblique de la chute originelle des hommes, Athanase répète d'abord que « Dieu ne nous a pas seulement faits à partir du néant, mais il nous a donné aussi de vivre selon Dieu par la grâce du Verbe » (5, 1). Aussi peut-il conclure, devant le fait de la transgression fatale : « Une fois que la transgression eut pris les devants, les hommes se trouvaient au pouvoir de la corruption due à leur nature et dépouillés de la grâce de leur conformité à l'Image » (7, 4). Les titres divins, au sens d'Origène, jouent à plein dans ce texte pour qualifier avec précision le rôle du Logos aux origines de l'humanité : « Étant le Verbe de Dieu, au-dessus de tout, seul par conséquent il était capable de recréer toutes choses, de souffrir pour tous les hommes et d'être au nom de tous un digne ambassadeur auprès du Père » (7, 5).

Au second chapitre de son traité, Athanase introduit un premier exposé sur l'incarnation elle-même. Il la présente comme une victoire sur la mort et un don de l'incorruptibilité divine. La notion du Verbe y est encore plus dominante que dans le chapitre précédent. L'exposé s'amorce ainsi : « C'est pourquoi le Verbe de Dieu incorporel, incorruptible et immatériel vient dans nos contrées, bien qu'il n'en fût pas loin auparavant » (8, 1). Par ces trois attributs, tout à fait insolites dans la tradition chrétienne et platonicienne, l'auteur veut manifestement souligner la divinité du Logos au moment où celui-ci s'incarne. Un peu plus loin, il dit de lui : « Étant le puissant et le créateur de l'univers » (8, 3). Il le nomme aussi « le Verbe qui est immortel et Fils du Père, ... Verbe qui est au-dessus de tout... (9, 1), « Verbe de Dieu, supérieur à tous, ... le Fils incorruptible de Dieu (9, 2), ... roi de l'univers (9, 3), ... le Fils de Dieu, maître de l'univers et sauveur » (9, 4). Il termine son chapitre par une sorte de crescendo dans l'usage ininterrompu du titre de Logos : « Dieu, le Verbe du Père très bon » (10, 1), « ce n'est pas un autre que le Verbe Dieu qui devait s'incarner » (10, 3), « il ne revenait à nul autre qu'au Dieu Verbe qui les avait faits à l'origine de relever les hommes de la corruption survenue » (*ibid*). C'est pourquoi « le Verbe lui-même s'appropriera un corps » (10, 4), « c'est par l'incarnation du Dieu Verbe que se produisit la destruction de la mort et la résurrection de la vie » (10, 5). Le titre « Dieu » jumelé avec le titre « Verbe », *Theos Logos* en grec, pour désigner le Fils qui s'incarne, marque une prédilection originale d'Athanase. Mais il n'est pas inutile d'observer que tous les emplois de Logos en ce chapitre, y compris le dernier noté, auraient aussi bien pu figurer sous la plume d'Arius. C'est leur densité et la doctrine du salut avec laquelle ils sont associés qui leur donnent un ton proprement athanasien.

Le chapitre III enchaîne avec le chapitre I par son style, son vocabulaire et ses thèmes doctrinaux. Il se voit coiffé d'un premier exposé sur l'incarnation divine par l'actuel chapitre II, si bien que son propre exposé sur ce même mystère se trouve placé en synopse avec celui qui le précède. L'auteur y développe une autre conception de l'incarnation du Verbe, comprise comme une restauration de l'être-selon-l'Image des origines et un don très particulier d'intelligence spirituelle fait à tous les hommes. En effet, « comment les hommes seraient-ils "logiques", s'ils ne connaissaient pas le Logos du Père, en qui ils ont commencé d'être ? » (11, 2). Le jeu de mot origénien renvoie au début du chapitre I. La symétrie de la composition littéraire est bien assurée, l'annonce de la complémentarité des thèmes claire à souhait. « Le Logos du Père en qui ils ont commencé d'être » est aussi « sa propre Image, notre Seigneur Jésus Christ » ; il est « l'Image, je veux dire le Verbe du Père » (11, 3), à ceci près que le titre d'Image est attribué au Logos plus spécialement à propos des seuls êtres créés « selon l'Image », les êtres humains. Créés de la sorte, ceux-ci pouvaient, « en élevant leur regard vers la grandeur du ciel et en considérant l'harmonie de la création, connaître le chef souverain de celle-ci, le Verbe du Père, qui fait connaître à tous le Père par sa providence universelle et qui meut l'univers pour que tous grâce à lui connaissent Dieu » (12, 3). Sans une telle connaissance du Logos cosmique et de son Père, la vie n'aurait plus de sens : « À quoi bon l'homme aurait-il, à l'origine, commencé d'exister selon l'Image de Dieu ? » (13, 2). Et, cette connaissance n'étant plus guère possible après la chute originelle des hommes, comment Dieu devait-il la restaurer ?

Que fallait-il donc que Dieu fit ? Oui, que faire sinon renouveler leur être-selon-l'Image, afin que par là les hommes puissent de nouveau le connaître ? Mais comment cela se fera-t-il, sinon par la présence de l'Image de Dieu elle-même, notre Sauveur Jésus Christ. Par des hommes cela n'était pas réalisable, puisqu'eux aussi ont été faits selon l'Image ; par des anges non plus, car même eux ne sont pas Images. Aussi le Verbe de Dieu est venu lui-même, afin d'être en mesure, lui qui est l'Image du Père, de restaurer l'être-selon-l'Image des hommes³.

Cet argument célèbre relie la christologie athanasienne à une doctrine de la création et de la chute originelles de l'humanité, entièrement interprétées à la lumière de Genèse 1, 26. Le pluriel « Faisons l'homme » du verset biblique autorisait Athanase, à la suite de Philon d'Alexandrie et d'Origène, à imaginer un acte créateur commun à plusieurs acteurs divins. Il ne voit que le Verbe associé au Père en cette circonstance. Origène avait, le premier, défini l'équivalence des titres de *Logos* et d'*Eikôn*, de « Verbe » et d'« Image », en son fameux chapitre 2 du premier tome *Sur les principes*. Athanase s'appuie sur l'équivalence origénienne, lorsqu'il choisit de parler, avec une telle constance, de la création « selon l'Image » des hommes, ou lorsqu'il nomme ce que nous appellerions, en des termes plus modernes, la dignité unique de la personne humaine, notre « être-selon-l'Image ». On ne se tromperait donc pas, en disant que la christologie athanasienne, comme celle d'Arius, reste foncièrement tributaire de la synthèse fondatrice d'Origène. Mais la simple analyse des titres divins du Verbe incarné fait ressortir déjà le caractère distinctif de l'intuition d'Athanase. C'est dans le seul « être-selon-l'Image » originel et restauré, que le jeune évêque alexandrin trouve la

3. *Sur l'Incarnation du Verbe* III, 13,7.

notion-clé de sa construction théorique. Aussi le Logos n'est-il Image pour lui qu'en référence à cette universelle économie salutaire qui englobe la création originelle et la rédemption. La visée de la théorie athanasienne est conditionnée, dès qu'elle s'exprime comme dans le présent exposé, par la réalité concrète, vécue, du salut. Aussi Athanase n'hésite-t-il pas à jouer de la synonymie des titres de Logos ou d'Image, liés à la doctrine des origines de l'humanité, avec le titre ecclésiastique « notre Seigneur Jésus Christ ». Car la restauration du « selon-l'Image » n'est rien d'autre que l'expérience de la foi ecclésiale rendue possible. Origène n'actualisait pas ses titres divins de cette manière. Arius non plus ; sa théologie philosophique s'harmonisait mal avec la conscience de foi communautaire et créait plutôt des difficultés insurmontables à celle-ci, causant ainsi sa perte. Chez Athanase, au contraire, les titres du Verbe incarné orientent le discours théorique vers une célébration du mystère de l'incarnation salutaire de plus en plus proche de la catéchèse commune, reçue par les fidèles. Pour s'en apercevoir, il suffit d'énumérer ces titres au fil des chapitres suivants du traité sur *L'incarnation du Verbe*.

Le chapitre IV prolonge l'exposé des chapitres II et III de ce traité, où l'incarnation divine était vue en acte ; il contient d'assez longs développements sur la valeur salvifique de l'incarnation du Verbe, et cela sous trois angles de vue. D'abord, certains problèmes liés à l'union du Logos et du corps humain sont soulevés et résolus sur le mode apologétique (17, 1-19, 4). Ensuite, une section centrale, avec un relent de diatribe, prévient ou réfute les objections que suscite la mort du Verbe incarné sur une croix (20, 2-25, 6). Enfin, « des arguments valables » sont avancés en faveur de la résurrection du Christ (26, 1-32, 6). Il est intéressant d'observer que la structure narrative des évangiles est ainsi reprise au cœur de l'exposé théorique d'Athanase, comme elle l'était sans doute dans la catéchèse commune et dans le cycle de l'année liturgique. « Étant Verbe, il n'était contenu par aucun être en particulier, mais plutôt lui-même les contenait tous » (17, 1). Le stoïcisme populaire enseignait cela dans l'Antiquité tardive. Le Logos divin servait de principe d'ordre universel. Par son ubiquité, il garantissait l'harmonie de toutes choses selon le plan providentiel de Dieu. Certes l'âme humaine, faite à l'image du Verbe, reste attachée en ce monde à un corps individuel. Mais « tel n'était point le Verbe de Dieu dans l'homme ; il n'était pas lié par le corps, mais il le dominait plutôt, si bien qu'il était à la fois en lui et en tous les êtres, et il était extérieur à tous et ne se reposait que dans le Père. Et le plus admirable, c'est qu'il vivait comme un homme, et que comme Verbe il engendrait tous les êtres à la vie, et comme Fils il était avec le Père » (17, 4-5). Athanase respecte la distinction origénienne des titres divins, à ceci près qu'il les énumère à partir et en fonction du mystère de l'incarnation, et non plus dans le cadre d'une théologie au sens strict du Logos, soit, comme chez Origène, en fonction d'une notion du Logos sans rapport nécessaire avec le mystère de cette incarnation. « Le très saint Verbe de Dieu, qui est aussi l'auteur et le seigneur du soleil » (17, 7) est ici « le Dieu Verbe uni au corps » (18, 1), nous verrons comment ; « il se faisait connaître non pour un homme, mais pour le Dieu Verbe » (*ibid*). Le *Théos Logos* athanasien accentue la mention de la divinité de l'Incarné dans un sens qui paraît bien anti-arien. « Les œuvres qu'il accomplissait grâce au corps le faisaient reconnaître pour le Fils de Dieu » (18, 2), car « ce n'était pas un homme, mais la Puissance et le Verbe de Dieu qui les accomplissait » (18, 3). Cette

fois-ci, la titulature origénienne de *Sur les principes* est complète : « Sagesse », « Fils », « Logos », « Puissance », « Image », tous ces titres, et eux seuls, sont repris par l'auteur de *L'incarnation divine*, pour servir exclusivement à élucider le sens de ce mystère, au cœur de la vision chrétienne du salut. On est à cent lieues de la reprise arienne de ces mêmes titres, vérifiable dans la *Thalie* et les autres écrits conservés d'Arius. Car, au sens arien, ces titres se refermaient sur eux-mêmes et se vidaient de leur substance, ne servant plus qu'à désigner une pluralité d'êtres plus ou moins apparentés à Dieu, au gré de notions et de définitions abstraites, sans rapport avec l'histoire biblique du salut. « Il montrait qu'il était bel et bien le Seigneur de l'universelle providence » (18, 6), « le Fils de Dieu, et sa Sagesse, et Sa Puissance » (19, 2), « pas simplement un homme, mais le Fils de Dieu et le Sauveur de tous », « le Christ Dieu » (19, 3), « le Dieu Verbe », « Dieu et Fils de Dieu ». La divinité de l'Incarné pouvait difficilement être inculquée avec plus de force.

La seconde section du chapitre, à propos des convenances rationnelles et symboliques de la croix, poursuit sur cette lancée. « Ce Sauveur qui avait tout fait à l'origine à partir du néant » est « l'Image du Père, ... la Vie en soi, notre Seigneur Jésus Christ », le « Verbe qui a ordonné toutes choses, et qui est le seul Fils monogène et véritable du Père » (20, 1). Tous les registres doctrinaux auxquels appartiennent les différents titres divins du Verbe incarné sont ainsi récapitulés. Le rejet tacite, mais catégorique, de l'arianisme, inclus dans ces mentions si denses n'échappait à personne. Les ariens faisaient de la « faiblesse » de Jésus un argument en faveur de leur Logos divin, lui-même « faible » comparé à la plénitude divine du Père. Ici, Athanase leur rétorque : « Le Seigneur n'est pas faible, mais il est la Puissance de Dieu, il est le Verbe de Dieu et la Vie en soi » (21, 4), « la Vie et le Verbe de Dieu, ... Vie et Puissance » (21, 5), « la Vie même » (21, 7), « la Vie de tous, notre Seigneur et Sauveur, le Christ » (24, 3). Comme nous l'avons observé plusieurs fois déjà, ici encore, la cascade des titres divins, au fil d'un thème choisi, aboutit à une mention qui « nous » — la communauté ecclésiale — met en cause. Car en sa mort et sa résurrection, le Verbe incarné nous ouvre un accès imprévu à la seule intelligence proprement chrétienne de la divinité, une intelligence mise à l'épreuve du réel, hors de laquelle toute théologie n'est plus que vaine abstraction. Ce Verbe, sous tous ses titres divins, est avant tout le « Sauveur commun à tous, le Christ, qui est la Vie en vérité » (30, 1), « le commun Sauveur de tous, Dieu le Verbe, notre Seigneur Jésus Christ » (37, 3), « le Christ, le Saint des Saints » (40, 1). Ces renvois à l'histoire concrète du salut se répètent au long du chapitre V, qui présente un intéressant dossier de citations bibliques très anciennes, appelées des « Testimonia », à l'encontre de l'incrédulité des Juifs. Comme dans une sorte de péroration, la finale de ce chapitre, en 40, 1-3, suscite même trois emplois consécutifs du titre inhabituel de « Saint des Saints », joint à ceux de « Dieu Verbe » (40, 1) et de « Verbe notre Seigneur Jésus Christ » (40, 7), deux appositions typiques d'Athanase.

Le chapitre VI, « Contre les Grecs philosophes et idolâtres », offre une gerbe finale de titres exaltant surtout la divinité du Verbe incarné, ainsi que sa puissance salutaire. Ce « Verbe de Dieu, ... chef de l'univers » (41, 4), « Verbe incorporel de Dieu » (44, 8), est « seul parmi les hommes ... Dieu le Verbe » (45, 3). « Seul le Christ est véritable Seigneur et Dieu » (45, 4), « le véritable Verbe de Dieu » (45, 5), « de Dieu lé Dieu Verbe

véritable parmi les hommes » (46, 1), « la Puissance de Dieu, le Verbe, le Maître de tous » (46, 3), « l'authentique Sagesse de Dieu » (46, 4). « Seul le Christ est unique et le même adoré chez tous ; ... il persuade non seulement aux peuples voisins, mais à toute la terre d'adorer un seul et même Seigneur, et par lui Dieu son Père » (46, 5). Prêchant contre l'idolâtrie, l'évêque puise son élan dans la mention répétée des titres divins du Verbe incarné. La fréquence nouvelle de « Christ » est due au fait que les idolâtres se moquent de la croix plus que de toute autre croyance chrétienne. On pourrait traduire la formule de 46, 1 par « Dieu de Dieu, Verbe vrai » pour rendre plus explicite sa proximité du symbole de Nicée : « Dieu de Dieu, vrai Dieu du vrai Dieu ». Cette incise dans une profession de foi plus traditionnelle avait été imposée aux synodaux nicéens pour réfuter plus efficacement les thèses ariennes. En cet ultime chapitre de son traité sur *L'incarnation du Verbe*, le jeune évêque a beau s'en prendre à des idolâtres conventionnels, tels que son genre d'écrit lui impose de les réfuter ; sous leur couvert, il peut fort bien viser des hérétiques contemporains, qu'il n'hésite d'ailleurs pas à leur assimiler. Il emploie, en tout cas, une titulature christologique bien faite pour s'opposer à l'arianisme, comme il s'en souviendra lui-même en la reprenant telle quelle dans son grand traité *Contre les ariens*. « Dieu du Dieu véritable, Dieu Verbe » (47, 3), « le Christ, notre Seigneur et Sauveur » (48, 8) « est vraiment le Fils de Dieu, le Verbe, la Sagesse et la Puissance du Père » (48, 9). Il est le « commun Seigneur de tous » (49, 1), « le Sauveur en vérité et Seigneur de l'univers » (49, 1.3), « le Fils de Dieu » (50, 6), « le Christ, notre Sauveur et le Roi de tous » (41, 1), « le Seigneur de tous, la Puissance de Dieu, notre Seigneur Jésus Christ » (51, 2), « le Fils aimé du Père, le Sauveur commun de tous, Jésus Christ, qui dans son amour a tout supporté pour notre salut » (52, 1). L'accumulation répétitive de ces titres ne rend qu'un faible écho du lyrisme apologétique de l'auteur. On y reconnaît du moins les marques propres du style de pensée athanasien. Les titres origéniens de « Sagesse », « Fils », « Verbe », « Puissance » sont de nouveau là ; celui d'« Image » paraît céder la place à celui de « Sauveur », maintenant qu'il n'est plus question que de la création nouvelle et actuelle des hommes sous le régime de leur « être-selon-l'Image » récupéré dans l'Église. Les emplois fréquents de « vraiment », « véritable », « authentique », pour souligner la pleine divinité du Verbe incarné sous ses multiples titres divins, sont caractéristiques du contexte polémique de ce traité athanasien, vers 335. Les titres de relevance ecclésiale se joignent à ceux hérités d'Origène. Bref, on note sans peine l'unité et la maturité de la pensée christologique, organisant le recours à toutes ces mentions de titres divins d'un bout à l'autre du traité. « Notre Seigneur, le Verbe véritable de Dieu » (53, 1) est « le Sauveur crucifié ... proclamé par toute la terre comme Dieu et Fils de Dieu » (53, 2).

Aussi le lecteur reçoit un dernier conseil dans la conclusion générale du traité : « Adore le Sauveur et puissant Dieu Verbe au-dessus de tous les êtres » (55, 2), puisque « la divine manifestation du Dieu Verbe » (55, 3), « fixant les yeux sur le véritable Dieu Verbe du Père » (55, 5), « est une preuve que le Christ est le Dieu Verbe et la Puissance de Dieu » (55, 6) et qu'il demeure « Dieu et Fils véritable de Dieu, son Verbe monogène » (*ibid*). Ce qu'Athanase appela « un exposé élémentaire et une esquisse sur la foi au Christ et sur sa divine manifestation en notre faveur » (56, 1) se présente, en réalité, comme un vigoureux plaidoyer centré sur la parfaite divinité du Verbe incarné.

L'étude des titres divins, donnés à ce dernier dans le traité sur *L'incarnation du Verbe*, est loin d'avoir mis en évidence le but et la signification de ce traité. Mais elle a permis de clarifier trois traits caractéristiques du recours athanasien à de tels titres : 1) Athanase reste très fidèle à Origène ce faisant ; 2) les insistances d'Athanase, dans son remodelage original de ces titres et dans leur agencement avec ceux qu'il y ajoute de son propre cru, semblent bien être anti-ariennes, sans que cela soit dit ; 3) à l'inverse d'Origène, comme d'Arius, Athanase comprend les titres divins du Logos d'entrée de jeu en rapport avec l'incarnation salutaire, sans les soumettre au préalable à une critique théologique oubliuse de celle-ci.

... S'EST FAIT HOMME

Si la clé de voûte de la théorie athanasienne du salut est à chercher dans l'idée que l'évêque alexandrin se faisait du Verbe incarné, nulle part ailleurs cette idée n'apparaît mieux que dans le traité sur *L'incarnation du Verbe*. Il nous faudra donc reprendre l'analyse du vocabulaire de ce traité, en fixant désormais notre attention sur les mentions de l'incarnation qu'il renferme. Certes un tel exercice peut sembler rébarbatif à première vue. Mais comment savoir autrement ce qu'Athanase pensait et quelle était sa réaction de croyant face à ce mystère divin du Verbe incarné ? Au terme de notre enquête il se pourrait même que nous trouvions la pensée christologique d'Athanase plus facile à cerner que la nôtre et celle de nos contemporains. Cette pensée s'exprimait librement dans le cadre d'une tradition ouverte à l'invention doctrinale. Jamais Athanase ne fait allusion à une autorité ecclésiastique susceptible de contrôler ses idées sur le Christ. Il est vrai, il invoque des « maîtres », des « didascales », dont il se sait dépendant au sein de la tradition doctrinale de son Église, mais pour observer aussitôt, non sans une certaine malice, qu'il n'a précisément pas leurs ouvrages à sa disposition au moment où il entreprend de rédiger son double traité *Contre les païens — Sur l'incarnation du Verbe*⁴. De même, il choisit, nous l'avons vu, des titres divins très proches de certaines formules du symbole de Nicée et, un peu plus tard, dans le double traité *Contre les ariens*, il exposera, en long et en large, la signification nicéenne de ces titres ; mais, à notre surprise, il n'éprouvera jamais le besoin d'invoquer le concile de 325 pour justifier sa propre théologie et il ne fera jamais sienne l'expression décisive de Nicée, disant que le Fils est de la même substance divine (*homoousios*) que le Père. Libre de concevoir et de proposer une doctrine christologique inventée par lui, le jeune évêque reste pourtant soumis aux normes de sa propre tradition théologique. Il agit dans la clarté des principes reçus par tous les fidèles au sein de cette tradition. Ses paramètres sont indubitables : l'Écriture divine et l'enseignement de l'Église, dans la liturgie et la catéchèse, transmettent tout un corps de doctrine dont Athanase ne songerait pas un instant à s'écarter.

Son jugement en matière de christologie n'innove donc pas en s'aliénant ce corps doctrinal de la tradition, mais en le repensant selon les besoins actuels de son Église.

4. « Mais puisque présentement nous n'avons pas entre les mains les ouvrages du maître, il faut bien que ce que nous avons appris d'eux, nous te l'exposions par écrit... » *Contre les païens* I, trad. P. Th. Camelot, Sources chrétiennes n° 18 bis, Paris, 1983.

De plus, une simple lecture d'une page prise au hasard montre assez à quel point l'auteur du traité sur *L'incarnation du Verbe* a tendance à être peu technique, à employer les mots de tous les jours, dans son exposé pourtant rédigé avec soin. Il se reconnaît, en somme, le devoir d'exposer l'essentiel de la foi commune et traditionnelle dans le sens qui répond le mieux aux besoins spirituels de la communauté qu'il dirige. Sa motivation est pastorale d'une façon immédiate. Elle ne passe pas par le détour d'un projet intellectuel d'école. La christologie ainsi produite sous la forme d'un écrit publiable n'a pas été conçue en vertu d'un système académique, lui-même modelé par le cursus des études universitaires. Chez Clément et Origène, sans doute aussi chez Arius, un tel système était toujours présupposé dans leur enseignement sur le Christ. Cette fondation intellectuelle a fait la force de la prestigieuse histoire doctrinale de l'Église alexandrine. Il ne faudrait pas croire qu'elle a cessé d'exister chez Athanase. Celui-ci sait fort bien de quoi il parle. Il choisit ses images et ses références à bon escient. Il organise ses exposés selon les règles de rhétorique enseignées dans les écoles. Il se montre cohérent et déterminé dans ses options philosophiques. Mais la vérité de son message, il la puise directement dans l'expérience croyante. Plutôt que de penser l'être humain selon des catégories scolaires, il l'évoque en paraphrasant les narrations bibliques. Le salut de l'humanité est pour lui une réalité vécue, en creux ou en plein, par n'importe qui et au fil des jours. On est loin de la théorie origénienne qui prêtait à une élite croyante le don de discerner les insondables desseins de Dieu à cet égard. Pas d'élite intellectualiste dans la communauté de foi où Athanase exerce son discernement empirique de théologien. La théologie tout court s'est, en quelque sorte, déplacée pour faire de lui le porte-parole autorisé de cette communauté. Elle s'est détachée du magistère professionnel des maîtres de catéchèse laïcs, dont Origène incarne pour nous le modèle parfait au troisième siècle, pour s'intégrer au ministère de l'évêque. Ce processus avait commencé avant l'élection d'Athanase sur le trône épiscopal, entraînant avec lui un rééquilibrage des responsabilités culturelles au sein de l'Église d'Alexandrie. Peut-être faut-il chercher là une des causes profondes du conflit qui opposa le prédécesseur d'Athanase, l'évêque Alexandre, au lettré Arius. Prêtre depuis peu de temps, celui-ci héritait de l'idéologie élitiste des docteurs chrétiens qui avaient fait la gloire de son Église dans le passé, aux côtés des martyrs. On se souvient du prologue de la *Thalie* : « Selon la foi des élus de Dieu, de ceux qui ont l'intelligence de Dieu, des fils saints, orthodoxes, qui ont reçu un saint esprit de Dieu, voici ce que j'ai appris, moi, de ceux qui ont en partage la sagesse, qui sont cultivés, instruits par Dieu, sages à tout égard ». Porté par une telle idéologie, l'imprudent Arius crut devoir s'opposer à son évêque, précisément parce que celui-ci faisait mine de vouloir se passer des maîtres de catéchèse dans sa prédication. N'allait-il pas jusqu'à introduire des formules inédites dans ses sermons pour énoncer les rapports entre le Père et le Fils ? « Toujours le Père, toujours le Fils. Ensemble Père et Fils ... » Chez Athanase, des tensions de ce genre entre un magistère distinct de la catéchèse et le magistère de l'évêque ont disparu. L'évêque se comporte en responsable direct de l'enseignement de la foi assuré pour les chrétiens et les sympathisants « du dehors ». Il est, à la fois, le chef spirituel, le garant d'orthodoxie et le supérieur hiérarchique de son Église. Il est surtout un homme de prière qui sait les Écritures divines par cœur.

LA MOTIVATION DES MENTIONS DE L'INCARNATION

Cet Athanase, nourri de spiritualité biblique, d'un jugement pratique toujours réaliste, fort conscient des responsabilités liées à sa charge, s'engage donc à faire du mystère de l'incarnation divine le pivot de sa catéchèse épiscopale. Nous pouvons deviner quelles étaient les raisons les plus probables d'un tel choix. L'Église locale s'était réorganisée depuis 312, après la fin d'une décennie de persécutions sanglantes qui avaient gravement endommagé ses institutions vitales et entraîné le schisme de Melitios. En fait, une Église nouvelle se mettait en place sous le couvert des anciennes institutions restaurées. La terrible crise doctrinale autour de la prédication du vieil Arius avait révélé au grand jour certaines incompatibilités entre l'esprit de doctrine antérieur à la grande persécution, un esprit devenu rigide et désuet chez Arius, et celui de la nouvelle Église, ouverte aux aspirations des jeunes générations. Athanase vivait, en tout cas, dans une Église en pleine restructuration. S'il était enclin à épouser les ferveurs de ses contemporains, prêts à faire état au grand jour du dynamisme interne de la communauté chrétienne, il ne s'égarait cependant dans aucune action directe du moment. Il avait trop besoin de la retraite méditative, alors qu'il se préparait, sans le savoir, à devenir le chef de cette Église métamorphosée du siècle de Constantin. Il était un homme de doctrine né pour l'action, à qui la charge pastorale de l'évêque allait offrir un stimulant intellectuel plus fort que tout ce qu'il avait reçu de ses maîtres scolaires. La vérité de l'Évangile, actualisée par lui en profondeur dans le cadre de cette charge, signifiait pour le jeune évêque Athanase, une refonte complète de la catéchèse, conforme à celle-même du contexte social et religieux où évoluait à présent l'Église entière. Dès lors, on pouvait s'attendre, de la part de cet évêque, à une réorientation du message essentiel de la foi, en accord avec la réalité vécue de l'Église. C'est bien une telle réorientation que propose le traité sur *L'incarnation du Verbe*. Les mentions de l'incarnation, contenues dans ce traité, sont d'abord suscitées par ce souci fondamental : *exposer toutes les vérités de base du christianisme sous un jour nouveau, propre à éclairer amis et sympathisants.*

L'apologétique ainsi mise en place est théologique. Elle veut définir des convenances rationnelles propres à faire admettre les mystères divins les plus déconcertants, professés par les chrétiens. Elle ne suggère d'aucune façon que l'auteur restait assez naïf pour croire qu'il pouvait expliquer purement et simplement ces mystères. Tout au contraire, elle veut attester qu'il est bon d'aller jusqu'au bout de sa foi, et de faire appel à la raison pour mesurer les paradoxes insurmontables de cette foi, mais aussi sa fécondité intellectuelle. En effet, la foi est une source de connaissance qui donne accès à une contemplation incomparable du sens de Dieu et de la vie. Athanase ne cesse de le répéter tout au long de son essai. Ses insistantes mentions du mystère de l'incarnation du Verbe, au cœur de son traité, n'ont d'autre but que celui-ci, de *montrer d'où vient la foi chrétienne, et pourquoi elle est d'une telle efficacité dans l'ordre de la connaissance.*

Enfin, ces mentions centrales de l'incarnation elle-même, dans le traité sur *L'incarnation du Verbe*, signifient très clairement que leur auteur considérait ce mystère-là, et pas un autre, comme le plus approprié à faire saisir la cohérence globale du christianisme. Toute l'originalité d'Athanase théologien découle de cette conviction. Le traité entier a été composé dans la clarté de cette évidence première. Du coup, les

doctrines reçues concernant la création du monde et les origines de l'humanité ne servaient plus que de préambules à l'exposé sur l'incarnation divine. Leur rappel permettait à l'auteur de mettre en situation cette incarnation dans le cadre du salut cosmique et historique de l'humanité. Mais le cosmos religieux lui-même ne présentait plus d'intérêt majeur, ni n'imposait de normes pour comprendre l'homme et sa rédemption. En cela, Athanase diffère d'Origène. Pour lui, l'intérêt déterminant, lorsqu'il est question de la création originelle de l'univers, se fixait sur le seul être humain à sauver. Il concevait le rôle du Logos, créateur des êtres « logiques » faits à son image sur terre, comme anticipant l'action salutaire du Verbe incarné. Quand il en vient à énoncer le mystère de l'incarnation divine, il est donc porté à une récapitulation totale de l'histoire biblique des hommes. Étant le mystère-clé de toute l'intelligence chrétienne de Dieu, l'incarnation inclut dans sa mention aussi bien des renvois aux origines divines de l'être humain, que des annonces de son ultime accomplissement. Bref, les mentions athanasiennes de cette incarnation divine sont habituellement récapitulatives et synthétiques ; elles impliquent toujours, d'une manière ou d'une autre, l'histoire globale du salut. C'est aussi pourquoi elles restent narratives. Elles ne cherchent qu'à *actualiser, dans l'affirmation croyante et selon la piété alexandrine du quatrième siècle, la vérité des narrations évangéliques.*