

Atanasio di Alessandria

Atanasio. Lettera agli Antiocheni, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di Angelo SEGNERI (Biblioteca Patristica, 46), EDB – Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2010, pp. 208.

Le IV^{ème} siècle ouvre, avec le concile de Nicée (325), une période de réflexion et de clarification doctrinale importante dans le domaine trinitaire dont le concile de Constantinople de 381 marque l'aboutissement.

¹ Hypothèse qui n'est pas une impossibilité, mais, pour la soutenir, F. n'a d'autre moyen que de faire l'hypothèse supplémentaire, artificiellement étayée, que, pendant son séjour d'études à Constantinople, Basile de Césarée avait eu affaire à la cour de Constance. En effet, Julien dit à son correspondant que celui-ci a eu à connaître l'hypocrisie qui régnait à la cour de son prédécesseur, ce qu'on interprète habituellement comme l'indice de ce qu'il s'agit d'un membre de cette cour.

² Se déclarer vigoureusement hostile à quelque chose est justement preuve d'attirance, et vice-versa. Dans *L'Empereur Julien et son art d'écrire*, Paris, 2000, A. Kojève soutient la thèse surprenante que Julien était en réalité athée et que toutes ses protestations de foi païenne avaient cette signification cachée.

Durant trente-sept ans, se sont succédés synodes et formules de foi qui aboutirent à la formule homéenne de 360 suffisamment vague pour être acceptée, pensait-on, par tous les courants théologiques, raison pour laquelle cette formule fut imposée par l'empereur Constance désireux de faire la paix dans tout l'empire. À ce moment-là, l'évêque Athanase, défenseur de la foi de Nicée et l'une des fortes personnalités susceptibles de s'opposer au pouvoir impérial, chassé de son siège alexandrin, se tient caché en Égypte. La mort de Constance en novembre 361 ouvre, avec le règne de Julien, une nouvelle liberté qui permet à Athanase, en rentrant à Alexandrie au début de l'année 362, de réunir un synode d'évêques égyptiens, auxquels se joignent deux évêques exilés en Thébàide, un occidental, Eusèbe de Vercell, et un oriental, Astérios d'Arabie. Ceci nous vaut un court texte, connu sous le nom de «lettre d'Athanase aux Antiochiens» pour la première fois attestée par Pierre d'Alexandrie¹, le successeur d'Athanase, texte intitulé *Tome aux Antiochiens* dans certains manuscrits. Tout en réaffirmant l'attachement de l'évêque d'Alexandrie à la formule de Nicée, la lettre en développe l'interprétation trinitaire et christologique auprès de la communauté chrétienne d'Antioche pour rétablir l'unité de cette dernière face à l'ennemi arien. C'est ce texte, dont «la paternité athanasienne n'est pas discutée» – mieux vaudrait dire n'est plus discutée – que Angelo Segneri (A.S.) a entrepris de traduire et de commenter. Conscient de l'importance d'un tel document qui s'inscrit «dans une période clé dans l'horizon de la controverse théologique», A.S. considère que ce concile d'Alexandrie de 362 n'a pas reçu l'écho qu'il mérite «dans l'histoire du dogme et des événements de l'Église antique», un avis que ne partagerait sans doute pas M. Simonetti dont un des derniers articles s'intitule : «Ancora sul concilio di Alessandria del 362, e dintorni»². L'auteur juge donc opportun de «rendre accessible aux lecteurs de langue italienne le *Tomus ad Antiochenos*, en fournissant une traduction à partir de l'édition critique récemment publiée par la collection des *Athanasius Werke*³ ; traduction qui est en effet la première en langue italienne. Conformément à la collection dans laquelle paraît l'ouvrage, le texte grec, accompagné de la traduction (pp. 80-103), est précédé d'une introduction d'une soixantaine de pages, et fait l'objet d'un commentaire ponctuel qui occupe l'essentiel de la publication (pp. 105-181), ce dernier dans une typographie si serrée qu'il constitue une réelle épreuve pour les yeux du lecteur. L'ensemble est fondé sur une solide documentation (voir la bibliographie, pp. 185-199), tant en langue allemande qu'italienne, représentant les deux grands courants actuels de la recherche sur ce texte très débattu. Hypothèses et opinions, le plus souvent divergentes entre ces courants, sont passées en revue et font l'objet d'une discussion critique tout au long de l'Introduction et surtout du commentaire, au risque de noyer parfois l'opinion personnelle de l'A. qui se retrouve plus volontiers du côté de la recherche italienne (et secondairement française), ce qui ne surprendra pas. L'ouvrage comprend également un index des noms propres et des mots notables renvoyant au texte grec, ce qui permet, entre autres, de constater rapidement les silences de l'Auteur du *Tomos*.

L'Introduction s'ouvre sur un bref rappel des principaux événements entre le concile de Nicée de 325 et le concile d'Alexandrie de 362, marqués par la réaction antinicienne. A.S. y insiste à juste titre sur la réaction homéousienne à la profession de foi de Sirmium 357 qui déclare le Fils inférieur au Père⁴, et

¹ *Epistula ad episcopos Aegyptios fidei causa exsules*, in Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, XI,2,3, ex *epistola quam ad Antiochenos beatae memoriae episcopus Athanasius scribit*, PL 67, 799 B12-13.

² *Augustinianum* 50/1 (2010) 5-25 ; il s'agit du compte-rendu de l'ouvrage de T.R. KARMANN, *Meletius von Antiochen. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360-364 n. chr.*, Frankfurt am Main 2009, dernier en date sur la question. L'article figure dans la bibliographie fournie par A. Segneri.

³ *Tomus ad Antiochenos*, ed. H.Ch. BRENNECKE, U. HEIL, A. VON STOCKHAUSEN, Berlin-New York 2006 (= *Athanasius Werke* II,8), 341-351. Il aurait été utile de conserver en marge la référence à l'édition de Montfaucon dans PG 26, compte tenu de la remarque de A.S. p. 75.

⁴ Paradoxalement pourtant, p. 24, A.S., qui reprend ici l'opinion de M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 239 (sans toutefois le citer), considère que cette profession ne peut être considérée comme «ouvertement arienne». Mais Simonetti s'empresse d'ajouter que si on la compare à celle de 341, «la sua apertura verso la dottrina ariana risulta evidente». Cf. R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988, 346: «It is certainly an Arian creed (...), the document is clearly Arian in drastic, consistent and determined subordination of the Son to the Father (...) in its explicit rejection of the concept of substance (...)».

n. 18 (2012)

REPERTORIO BIBLIOGRAFICO

proscrit pour la première fois du langage trinitaire les termes *ousia* et *homoousios* retenus à Nicée, en y ajoutant celui, nouveau, d'*homoioousios*; une profession qui se présente comme «le manifeste d'un parti», selon Hanson⁵. Mais tout en reconnaissant l'importance théologique de ce courant qui se veut nettement antiarien et ouvre la voie à «un nouveau profil doctrinal» capable de dépasser la terminologie nicéenne⁶ – ce dont Basile de Césarée, lui-même ancien homéousien, se souviendra –, A.S., qui évoque le synode d'Ancyre de 358, fait l'impasse sur la réunion de Sirmium qui suivit, et dans laquelle Basile d'Ancyre et ses partisans firent accepter par leurs adversaires homéens, Ursace, Valens et Germinius, la formule théologique de l'*homoios kat'ousian*, «semblable selon la substance», formule que, sous le qualificatif d'*homoioousios*, ceux-ci avaient rejetée dans leur manifeste de 357. Le nom d'homéousiens, qui en découle, fut employé par la suite pour les désigner, sans que jamais eux-mêmes n'utilisent le terme d'*homoioousios* – il est bon de le rappeler – trop proche de celui, rejeté, d'*homoousios*, et repris pour cette raison par leurs adversaires dans le but polémique de les déconsidérer⁷. Cette nouvelle position théologique antiarienne allait permettre de relancer la discussion avec les antiariens, comme l'ont compris Hilaire et Athanase, et, quelques années plus tard, Méléce d'Antioche. A.S. passe ainsi sans solution de continuité de la formule arienne de 357 à celle, homéenne, de 359/360, une formule de compromis destinée à faire la plus large unanimité: le Fils n'est plus que «semblable, *homoios*, au Père selon les Écritures», porte ouverte à toutes les interprétations, en particulier ariennes. Mais ce qui peut convenir à la politique ecclésiastique de l'empereur n'a aucune chance de répondre à la complexité théologique de la controverse, conclut justement A.S., qui reprend à son compte la position de M. Simonetti sur «la dissolution du parti des homéens» après la mort de Constance: le terme homéen ne convient plus au-delà de 359/360⁸. La mort de Constance et l'avènement de Julien changent en effet la donne: une nouvelle dynamique entre Église et pouvoir civil s'installe.

La seconde partie de l'Introduction aborde plus directement le contexte du concile d'Alexandrie, avec le rappel des évêques par Julien qui change la situation tant à Antioche qu'à Alexandrie. Ceci allait entraîner la rencontre d'Eusèbe de Verceil et de Lucifer de Cagliari, deux Occidentaux alors exilés en Thébaïde, préoccupés de la restauration de l'orthodoxie en particulier à Antioche, en même temps que le retour d'Athanase à Alexandrie dès le 9 février 362, lui-même décidé à réunir rapidement les forces antiariennes en Orient, dans la ligne du *De synodis* qu'il vient d'achever, ainsi que celui de Méléce, exilé en Arménie, à Antioche. A.S. rappelle la complexité de la situation que vont devoir affronter ces évêques, tant à Alexandrie qu'à Antioche où le schisme règne depuis l'exil d'Eustathe en 327. L'élection de Méléce avait échoué à réunir les nicéens regroupés sous la conduite du prêtre Paulin. A.S. dénonce avec raison le jugement des historiens ecclésiastiques qui prétendent que ces partis partageaient la même foi, tout ce qui les séparait n'étant, selon eux, que l'attachement à leur chef respectif. Or, tandis que les eustathiens restaient sur une position «unitariste», avec une tendance au monarchianisme, les mélécien soutenaient, quant à eux, la théologie orientale des trois hypostases, proches en cela des homéousiens, comme le montre l'analyse des rares textes conservés de Méléce. La fameuse homélie sur Pr 8, 22 et la synodale de 363 doivent en effet être comparées à la synodale de 358 de Basile d'Ancyre, ainsi qu'à son «Traité», traditionnellement appelé depuis Épiphane *Lettre de Basile d'Ancyre et de Georges de Laodicée*, et récemment identifié par Xavier Moralès⁹. L'homélie de Méléce comporte cependant une ambiguïté incontestable, ressentie tant par les

⁵ *Ibid.*, 347, repris par T.D. BARNES, *A Note on the Term homoioousios*, ZAC 10 (2006) 276-285, p. 278: «theological manifesto» (article non cité dans la bibliographie).

⁶ L'emploi, p. 26, du terme «vétéronecien» paraît ici prématuré.

⁷ Voir la discussion dans T.D. BARNES, article cité *supra* n. 5.

⁸ Voir p. 30 et n. 38; M. SIMONETTI, *Alla ricerca dei cosiddetti omei*, Cassiodorus 2 (1996) 41-49, à propos de l'ouvrage de H.Ch. BRENNECKE, *Studien zur Geschichte der Homöer: Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichkirche*, Tübingen 1988.

⁹ *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris 2006, 31-39, référence seulement signalée dans le commentaire p. 131 par A.S. qui ne semble pas en accepter les conclusions. Ce qu'il appelle, dans l'introduction (p. 26), «un lungo trattato di teologia trinitaria scritto nel 358», en référence à Épiphane, *Panarion* 73, 2-22 (n. 27), n'est autre que la synodale d'Ancyre,

Anciens que par les Modernes qui se partagent, dans leur analyse, entre son caractère homéousien ou homéen, comme en témoigne la bibliographie citée p. 39, n. 54. A.S. se range là encore à l'opinion de M. Simonetti et écarte celles de F. Dünzl, et de Th.R. Karmann, lequel fait de Méléce «un homéen de droite» – opinion à laquelle je souscris, tout en préférant l'expression d'homéen «modéré»¹⁰. Cette ambiguïté est mise par A.S. au compte de l'absence de lexique théologique adéquat par Méléce. Elle vaut, du reste, à Méléce d'être soupçonné tant par les homéens et les ariens radicaux que par les nicéens. Déposé et exilé, il est remplacé par Euzoios. À propos du lieu de réunion de ses partisans durant son exil, on relèvera une confusion sur les temps et les lieux: ces réunions eurent d'abord lieu «hors les murs», en 360, sous la houlette de Flavien et Diodore, pieux laïcs¹¹; puis, profitant de la nouvelle situation créée par le rappel de Méléce autorisé par Julien en 362, forts de leur nombre, ils «envahirent l'église appelée l'Ancienne, *Palaia*», située dans la vieille ville, et c'est dans cette église que Méléce «se mit à leur tête» à son retour. De celui-ci on ne connaît pas la date exacte. Est-il antérieur ou postérieur au concile d'Alexandrie et au retour de la délégation synodale à Antioche? A.S. s'interroge sur ce point débattu (p. 43, n. 64). Selon les différents auteurs¹², la date du concile s'étale du printemps à l'été 362, mais A.S. fait valoir, en faveur de la rapidité de la décision d'Athanase, l'inconstance de la faveur impériale dont il a l'expérience, et retient, comme nous le proposons, le 31 mars, date de Pâques, comme date butoir. Ceci milite donc, à mon sens, pour l'hypothèse d'une date de retour de Méléce postérieure au concile, pour lequel on peut proposer avril 362, compte tenu de son lieu d'exil, l'Arménie¹³, autrement dit une fois les décisions prises, ce qui ne sera pas sans conséquence sur les relations entre Alexandrie et Antioche. Voilà qui éclaire le projet réel d'Athanase tel qu'il apparaît dans la rédaction du *Tome*. La même question se pose au sujet de la consécration comme évêque de Paulin, avant ou après le retour de Méléce?

À défaut d'Actes conciliaires, nous disposons de plusieurs sources, que A.S. passe en revue. En premier lieu, la *lettre* (ou *Tome*) *aux Antiochiens*¹⁴ rédigée par Athanase à l'issue du synode; elle fut envoyée par l'évêque et les participants au synode à cinq évêques, deux d'entre eux ayant aussi participé au synode, Eusèbe de Vercell et Anatole de Bérée, les trois autres, dont Lucifer de Cagliari, se trouvant à Antioche, afin d'y régler la situation de l'Église. À quoi s'ajoute le témoignage des histoires ecclésiastiques qui tirent en grande partie leur information du *Tome* lui-même, ainsi pour les questions de la clarification du langage trinitaire, de l'incarnation, corps et âme, et de la divinité de l'Esprit saint, non sans les interpréter à la lumière de leur temps. Rufin est le seul à évoquer la question disciplinaire qui n'est pas le sujet du *Tome*, tandis que Socrate et Sozomène s'intéressent uniquement aux questions doctrinales, également abordées par Rufin. Par ailleurs, la *lettre à Rufinianus* confirme l'existence par Athanase d'autres synodes concernant le rétablissement de l'ordre orthodoxe. A.S. traite également assez longuement du cas de l'*Epistula catholica* dont l'authenticité athanasienne, soutenue par l'historiographie de langue allemande depuis M. Tetz (1988), à l'exception récente de Th.R. Karmann¹⁵, est désormais écartée. Il s'agit en effet d'un faux attribué à Athanase, émanant de la faction de Paulin à Antioche, à rapprocher d'autres textes

le traité commentant la synodale de 358 étant le «Traité de Basile d'Ancyre», postérieur au 22 mai 359, reproduit par Épiphanie, *Panarion*, 12-22.

¹⁰ Voir A. MARTIN, *Les témoignages d'Épiphanie de Salamine et de Théodoret de Cyr à propos de Méléce d'Antioche*, dans *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier*, Nancy 2008, 147-171, pp. 151-158; EAD., *Antioche ou la difficile unité. Les enjeux d'un schisme*, Actes du IV^e colloque de La Rochelle, *Les Pères de l'Église et les dissidents*, Caritas Patrum 2010, 65-86, 74 et n. 30.

¹¹ L'affirmation de la n. 62, p. 42, selon laquelle ils auraient proposé une «tentative de réunion aux eustathiens», demanderait à être éclaircie: elle ne comporte en effet aucune référence.

¹² Voir p. 43, et n. 64; p. 53 et n. 96.

¹³ *Ibid.* p. 75, et n. 35-38; avril paraît être en effet un délai suffisant entre le moment où l'édit de Julien a été connu en Arménie, et son retour à Antioche.

¹⁴ L'édition a conservé ΤΟΜΟΣ ΠΡΟΣ ΑΝΤΙΟΧΕΙΣ, ce que A.S. a traduit par *Lettera agli Antiocheni* (p. 80-81), en estimant, dans le commentaire, que «aux Antiochiens» est «sûrement secondaire et non original» (p.105).

¹⁵ Th.R. KARMANN, cité *supra* n.2. J'ai moi-même soutenue la thèse de Tetz avant de faire amende honorable, voir *supra* n. 10, *Les témoignages*, p. 168, n. 129.

REPERTORIO BIBLIOGRAFICO

également attribués à Athanase, comme l'a démontré A. Camplani en 1997¹⁶. Sur la date – sous le principat de Valens (364-378) selon Camplani, plutôt dans les années 363-364, après l'échec de la résolution du schisme antiochien, selon X. Morales, suivi par Karmann – A.S. ne tranche cependant pas vraiment, se contentant d'écarter le lien direct avec Alexandrie (p. 52), alors que la date haute proposée par Morales, en rapport avec le contenu de l'ensemble du dossier, paraît préférable. La théologie de l'unique hypostase soutenue par l'*Epistula* suffit à désigner son origine eustathio-paulinienne¹⁷.

Cherchant à reconstruire les faits, A.S. s'interroge, à la suite des études récentes, sur la portée universelle (comme Rufin voudrait le faire croire) ou locale du concile, ainsi que sur la présence ou non à Alexandrie de représentants du parti de Méléce, une question essentielle pour la compréhension du *Tome*. Là encore sont opposés les chercheurs germaniques (y compris Karmann cette fois, le dernier en date), tenants de la présence de mélécien, pourtant non mentionnés dans les différentes sources, et les chercheurs italo-français qui la rejettent. Autre point de division entre chercheurs lié au précédent: la question de savoir s'il y eut une ou deux sessions, la seconde plus étroite et ne traitant que de la question antiochienne. Si presque tous reconnaissent désormais que la *Lettre aux Antiochiens* n'est pas la synodale, mais une lettre émanant du synode, destinée à résoudre la question antiochienne, et qu'elle en reste le document principal, il n'en faut pas moins cesser de voir dans l'*Epistula catholica* déjà évoquée, la dite synodale, comme l'avait soutenu Tetz, tenant de deux synodes. A.S. se range du côté de ceux qui considèrent le synode comme la réunion des seuls nicéens. La discussion sur toutes ces questions est développée au fil du commentaire.

L'Introduction se conclut sur la constatation de l'échec de la réconciliation, sans plus d'explication, et sur le fractionnement supplémentaire qui suivit, avec la secte apollinariste et son évêque, Vital. Le progrès de la réflexion théologique est cependant reconnu, ainsi que la remise en mouvement de l'interprétation de Nicée qui s'en suivit. A.S. y voit une étape importante dans l'histoire du dogme, qui doit être mise en relation avec le synode de 363 réuni par Méléce. Ces deux conciles, estime l'A., montrent un changement de perspectives dans la controverse doctrinale post-nicéenne. Mais l'opinion selon laquelle, dans la synodale de 363, Méléce et ses collègues ont montré un accueil favorable à la tentative d'Athanase exprimée dans le *Tome* paraît contradictoire avec l'interprétation homéousienne de la synodale antiochienne (p. 64). Les deux recensions existantes du texte sont rappelées, l'une antiochienne (texte court, les signatures étant réduites à celle d'Athanase), l'autre alexandrine (texte long, avec les souscriptions, et des interprétations postérieures dues au rédacteur). On s'attendrait à trouver ensuite, avant le début du commentaire, une analyse de la structure et du contenu du *Tome*, ce qui aurait rendu la lecture de celui-ci plus aisée et moins fragmentée.

Une fois reconnu l'objet du *Tome* – réconcilier les groupes chrétiens antiariens d'Antioche (1,1) – la première difficulté est d'identifier ces groupes. Critiquant à juste titre la note de l'éditeur du texte des *Athanasius Werke* (p. 341), A.S. s'appuyant sur le texte lui-même (1, 1), en distingue non pas deux mais bien trois: les eustathiens¹⁸, les mélécien, et, distincts des précédents qualifiés de *πλείστοι*, manifestement les plus nombreux, «ceux qui ont rompu toute relation avec les ariomanites», (*πολλοὶ δὲ καὶ*) – tous trois à nouveau mentionnés en 3,1. L'A. insiste à juste titre sur la tension entre eux révélée par le terme *φιλονεικία* utilisé à plusieurs reprises par la suite, en contraste avec la modération dont use Athanase dans l'invitation faite aux mélécien d'Antioche à s'unir aux pauliniens; une modération toute relative cependant, fait-il remarquer, car la balance n'est pas égale entre ces derniers d'une part – seuls représentés au synode, comme on le voit plus loin (9,3) – désignés comme «nos chers frères en

¹⁶ Eusebio e Atanasio tra Alessandria e Antiochia (362-363). Osservazioni sul Tomus ad Antiochenos, l'Epistula catholica e due fogli copti (ed. di P. Berol. 11948), in Eusebio di Vercelli e il suo tempo, a cura di E. DAL COVOLO, R. UGLIONE, G.M. VIAN, Roma 1997, 191-246, 219-226.

¹⁷ L'A. souhaite à juste titre une édition critique de ce dossier de provenance antiochienne (p. 51, n. 88).

¹⁸ Plutôt qu'«eustathiens» (p. 108, 113 ...), dont le nom, pas plus que celui d'Eustathe, n'apparaît dans le *Tome*, mieux vaudrait employer ici celui de «pauliniens», plus conforme à la réalité de 362 évoquée dans le *Tome*. Ils sont en effet nommés pour la première fois en 3, 1, comme «nos bien-aimés du parti de Paulin» auxquels doivent s'unir les deux autres groupes. Le statut de Paulin, dont le nom apparaît quatre fois dans le *Tome*, n'est pas autrement précisé.

communion avec Paulin» (3,1), et, de l'autre, «ceux qui se réunissent à la Palée» (3,1; 4), c'est-à-dire les mélécien, sans oublier les anciens ariens auxquels ils sont ici associés. L'analyse précise du texte révèle plutôt la suspicion envers ceux qui n'ont pas reconnu la foi de Nicée et ne sont pas, comme les pauliniens, «depuis toujours en communion avec nous» (4). En réalité, Athanase veut «capter le plus possible la faveur des fidèles de Méléce afin qu'ils prennent leur distance avec leur leader (non invité au synode, rappelons-le) et confluent vers le parti vétéro-nicéen»¹⁹ (p. 113). Mais s'agit-il pour autant des mêmes groupes tout au long du *Tome*, c'est-à-dire dans l'exposition de la question trinitaire (5-6), et dans celle, christologique, qui suit (7)? Cette question divise les commentateurs, car les groupes précédemment nommés ne le sont plus par la suite. Dans les deux cas, Athanase procède apparemment de la même manière, par interrogation de chacun des groupes opposés (ἀνεκρίναμεν, 5,3; 6,1; 7,1) puis en montrant l'accord réalisé entre eux (συνετίθεντο, συνετίθενται, 5,3 et 4; ὁμολόγουν, ὁμολογηθέντων, 7, 1 et 2; 8, 1). En réalité, tout au long de la lettre, on a à faire à une réécriture de la part de l'évêque – un résumé dit-il lui-même (9, 1) – qui ne rapporte pas la réalité du déroulement du synode – on peut en ce sens parler de débat fictif – et qui anticipe sur la mise en œuvre de l'accord à Antioche²⁰. Les conditions de cet accord ont été posées au départ (3,1): anathématiser l'hérésie arienne, confesser la foi de Nicée, et anathématiser aussi – ce qui est nouveau – ceux qui disent que l'Esprit saint est une créature. (On notera que la question christologique n'entre pas dans ces conditions). «Nicée suffit», c'est pourquoi Athanase demande à ses amis pauliniens de renoncer tout bonnement à la formule de Sardique (5,2)²¹, et leur fait déclarer la synonymie entre *hypostasis* et *ousia*²², une «identité de nature» entre le Père et le Fils, et une «unique divinité et une unique nature de celle-ci» (6,2). Et aux mélécien il fait professer «une divinité unique et un principe unique», et «un Fils consubstantiel au Père» (5,4). A.S. y voit une preuve de l'ouverture effective à la conciliation de la part d'Athanase, et considère qu'il s'agit d'un compromis théologique écartant les positions extrêmes, sabellienne et arienne. En réalité, l'accord se fait sur la base de la théologie d'Athanase, une théologie prudente «qui évite de parler aussi bien de trois hypostases que d'une seule»²³. À la souscription de Nicée est ajouté l'anathématisme contre «ceux qui disent que l'Esprit saint est une créature» (3,1). Qui est plus particulièrement visé sur ce point, se demande A.S.? Il faut ici repartir des deux groupes signalés précédemment, les partisans de Méléce et ceux qui ont rompu avec l'arianisme, et comprendre que parmi eux pouvaient se trouver des macédoniens ou pneumatomaques soutenant que «l'Esprit saint n'est pas de rang divin». Derrière la méfiance à l'endroit de ceux qui prétendent confesser la foi de Nicée mais font de l'Esprit saint une créature (3,2), telle que l'exprimera encore Athanase un an plus tard dans sa lettre à Jovien, ce sont eux qui sont visés. Ceci permet à A.S. (p. 120) de rejeter à juste titre l'hypothèse formulée par J. Zachhuber selon laquelle Méléce aurait souscrit la profession de Nicée dès avant 362²⁴.

¹⁹ P. 113, à la suite de J.-M. Leroux.

²⁰ Comme l'ont démontré M. Simonetti et A. Camplani (qui parle d'une «procédure proleptique»), ainsi que X. Morales, déjà cités, et repris par A.S. (voir p. 128, 143).

²¹ Il s'agit de la formule des Occidentaux sur l'unique *ousia*, jugée monarchianisante par les Orientaux. D'abord conservée dans les archives eustathiennes, elle figure dans les archives antochiennes après la fin du schisme en 423, et c'est là que Théodoret l'a trouvée et reproduite dans son *Histoire ecclésiastique* (II, 8,37-52), voir A. MARTIN, Introduction au Tome I, SC 501, 2006, 68-92, repris par A. CAMPLANI, *Recensione di (...) 2. Athanasius Werke, Dritter Band, Erster Teil, Dokumenten zur Geschichtes arianischen Streites, 3. Lieferung*, hrsgs. H.Ch. BRENNECKE, U. HEIL. A. STOCKHAUSEN, A. WINJIES, Adamantius 14 (2008) 659-663, 663; voir le long commentaire de A.S., 122-125, sur le rejet par Athanase de cette profession de foi et sur la transmission des documents de Sardique.

²² Dans ce même chapitre 6 (p. 90-91), le terme *ousia* est traduit tantôt par *essence* (6,1), tantôt par *substance* (6,2, deux fois, et 6,3).

²³ Voir X. MORALES, *La théologie trinitaire*, 387; cf. pp. 75-76, et 492.

²⁴ J. ZACHHUBER, *The Antiochene Synod of AD 363 and the Beginnings of Neo-Niceneism*, ZAC 4 (2000) 83-101, 93. X. MORALES, *La théologie trinitaire*, 362, n. 25, se montre plus dubitatif qu'à la page 140, n. 125.

Faut-il parler d'éclaircissement à propos de la section christologique qui suit (7), reconnue à juste titre par A.S. comme partie intégrante du *Tome* (contre la thèse de l'interpolation apollinariste soutenue jadis par Weijenborg et réfutée par M. Tetz, p. 142)? Athanase évoque là encore deux groupes mais on ne retrouve pas la symétrie de l'argumentation comme dans la section trinitaire. Le premier représente la christologie du *logos-anthropos*, homme complet (7,1), propre à la tradition antiochienne, pas seulement eustathienne (p. 151). Quant au second (7,2), son identification fait débat (pp. 146-155): les mélécien, retenus par les chercheurs allemands, ou encore les ariens (suggérés par Hanson et Pettersen), sont écartés généralement au profit des apollinaristes, dont ce serait alors la première apparition dans la controverse. En réalité, Athanase ne donne pas les deux positions opposées mais expose l'accord réalisé d'emblée entre «les uns et les autres» de manière univoque sur la théologie du *logos-sarx*²⁵ en la présentant dans une forme négative, pas de corps sans vie, οὐ σῶμα ἄψυχον, sans que cela implique la présence d'une âme comme principe d'autodétermination (pp. 153-154). A.S. suit ici l'analyse de Camplani; la formulation, susceptible d'être acceptable par tous, reste volontairement ambiguë – «Athanase ne professe pas explicitement l'existence d'une âme humaine du Christ» (p. 154) – et n'implique aucune condamnation des thèses d'Apollinaire, lequel s'y reconnaîtra, du reste, un peu plus tard. Il s'agit là encore d'écarter les positions les plus radicales. En 7,3, Athanase conclut la section christologique, estime A.S., en soulignant l'unité du sujet Christ, en lien avec la prospective sotériologique chère à la tradition alexandrine, montrant son attachement à la christologie du *logos-sarx* (pp. 155-157). Dans ce cas, est-il bien nécessaire de vouloir à tout prix introduire de nouveaux intervenants, les apollinaristes, dans un débat qui n'a pas réellement eu lieu? Commentant la mention, à la fin du texte (9, 3y), de la présence de moines d'Apollinaire, qu'il s'agisse d'une interpolation ou d'une mention originale» (l'auteur ne se prononce pas), A.S. considère que cela ne change pas l'interprétation proposée en 7,2, ce avec quoi on ne peut qu'être d'accord. Il reprend à son compte l'opinion d'A. Camplani selon laquelle la doctrine de l'évêque de Laodicée jouit à ce moment déjà d'une certaine renommée (pp. 164-165), ne serait-ce que par la communication orale (p. 153), ce qui demanderait à être discuté. En réalité, Athanase veut convaincre ses amis eustathiens, et ceux qui seraient prêts à les rejoindre, de la théologie du *logos-sarx*, tout comme, dans la section trinitaire, il oblige les premiers à rompre avec le monarchianisme en abandonnant la foi de Sardique (5, 2) – ce qui explique l'insistance mise sur le rejet de Sabellios et Paul de Samosate (3,1; 6,1 et 3; 11,2); et il fait dire aux seconds qu'ils reconnaissent l'*homoousios* (5, 4), pour les unir dans la foi de Nicée.

Le texte s'achève sur la reconnaissance finale de l'accord par tous les évêques présents au synode, et dont la lettre est le résumé rédigé par un groupe restreint demeuré à Alexandrie après le départ de la majorité des présents (9,1), «deux moments dans le déroulement du synode» (p. 160), estime A.S. (et non deux sessions, l'une plus large sur le règlement disciplinaire concernant les clercs qui ont signé la formule philoarienne de 360, l'autre, plus restreinte, qui se serait occupée de l'affaire antiochienne, comme le pensent les chercheurs allemands, voir pp. 159-161). Ceci implique un changement de ponctuation dans l'édition des *Athanasius Werke* p. 348, l. 19, tel qu'opéré à juste titre dans la présente édition, p. 96, l. 6, à la suite de la récente proposition de Simonetti²⁶ (p. 160). Le rédacteur alexandrin a repris les noms de quatorze des dix-sept évêques égyptiens figurant dans l'en-tête comme destinataires²⁷, en plus d'Athanase et des deux évêques étrangers anciens exilés en Thébaïde, Eusèbe de Verceil et Astérios d'Arabie²⁸, avec les sièges cette fois (10, 2). Puis sont rapportées les souscriptions d'Eusèbe et de Paulin,

²⁵ Athanase reprend en § 7, 1 et 3, l'argumentation de l'*Oratio contra Arianos* III, 30-32, comme l'a montré M. TETZ, *Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien*, ZNW 66 (1975) 194-222 (=TETZ, *Athanasiana: zu Leben und Lehre des Athanasius*, hrsg. W. GEERLINGS und D. WYRWA, Berlin-New York 1995, 107-134, 127, n. 69, cité par A.S. p. 152-153); voir également X. Morales.

²⁶ Art. cité *supra* n. 2, p. 9.

²⁷ Les trois derniers ont été omis. La recension antiochienne s'est contentée de dix noms sans les sièges (9, 32).

²⁸ Contrairement à ce qu'écrit A.S. p. 167, sur les trois références d'Athanase citant cet évêque, deux précisent bien qu'il est évêque «d'Arabie», *Apol.c.Ar.* 46,3, et *Hist.Ar.* 18,3; la troisième, *Hist.Ar.* 15,4, se contentant de le nommer. De plus, on

avec chacune leurs précisions théologiques (10, 3; 11, 2). À partir d'ici, nous entrons, comme le fait justement remarquer A.S., «dans le début de l'histoire de l'interprétation du Tome» (p. 163).

Le synode d'Alexandrie aura donc réuni, en plus de deux étrangers pour les raisons déjà dites, quelques évêques égyptiens, tous nicéens, sitôt après le retour d'Athanase à Alexandrie. Il s'agissait bien de parer au plus pressé: réaliser, fut-ce au prix d'un compromis théologique dont la *Lettre aux Antiochiens* a conservé la trace, l'union des antiariens contre la menace anoméenne. Il aurait sans doute été utile de tirer les conséquences du constat de la réécriture des débats, tant trinitaires que christologiques, par Athanase. Si, à propos de la formulation de la foi prêtée aux mélécien, nous avons bien affaire à «une authentique déclaration de théologie trinitaire athanasienne», comme l'écrit X. Morales²⁹, et si, concernant la christologie, c'est encore la théologie du *logos-sarx* défendue par Athanase qui l'emporte, on est en droit de se demander ce qu'il peut rester d'un accord avec des partis pratiquement néantisés. N'est-ce pas le meilleur argument pour prouver à ceux qui se refusent encore à le reconnaître, l'absence de mélécien à Alexandrie: ceux-ci n'ont pas eu leur mot à dire. Quant aux apollinaristes, ils soutiennent alors la christologie alexandrine. Ce sont les eustathiens qu'il faut convaincre d'accepter la théologie du *logos-sarx*. C'est à eux qu'on en revient, en définitive, eux, sans aucun doute, les principaux destinataires de cette lettre, qui doivent rompre définitivement avec Sabellios et Paul de Samosate en cessant de s'appuyer sur la foi monarchianisante de Sardique, et renoncer à la théologie du *logos-anthropos*, pour fonder une véritable Église nicéenne telle que la veut Athanase à Antioche, c'est-à-dire homoousienne, ce que ne peuvent accepter les partisans de Mélèce.

Le livre d'Angelo Segneri, qui s'appuie principalement sur les résultats des dernières recherches italiennes dont on connaît la qualité, n'en constitue pas moins désormais un apport important dans les débats qui sont loin d'être clos sur les années 362-364.

[Annick Martin]

notera que dans les deux cas où les sièges accompagnent les noms, la Palestine (pour Aréios) et l'Arabie (pour Astérios) sont mentionnées.

²⁹ *La théologie trinitaire*, 492, qui fait remarquer que Paulin, dans sa souscription, ne s'y est pas trompé.