

LA PASSIBILITÉ DU CHRIST CHEZ PHILIPPE DE HARVENG

Avant d'examiner la doctrine de Philippe au sujet de la passibilité du corps du Christ, il semble opportun de donner d'abord un aperçu succinct de l'histoire des opinions émises sur ce point, d'exposer ensuite la doctrine de l'Eglise et des théologiens, pour terminer, après avoir indiqué comment les différents auteurs proposent l'opinion de Philippe, par l'examen de cette dernière elle-même.

Jusqu'au XII^e siècle, la question de la passibilité du Christ fut plusieurs fois matière à controverse.

En Orient, les débats suscités autour de ce point doctrinal allèrent jusqu'à provoquer un schisme dans l'Eglise monophysite. Au début du VI^e siècle, Julien, évêque d'Halicarnasse en Carie (511-536), affirma que le Verbe de Dieu fait chair était impassible de par sa nature, aussi bien avant qu'après sa résurrection. Mais, ajoutait-il, Jésus-Christ a voulu, par un miracle sans cesse répété, déroger à cette impossibilité de souffrir ; si donc il a souffert, c'est à la suite d'un acte de volonté suspendant son impassibilité naturelle et non en vertu des conditions de son être humain ¹⁾. D'après M. Jugie, cette théorie paraît, sinon une hérésie formelle directement condamnée, du moins une doctrine proche de l'hérésie. Cette doctrine semble, en effet, inconciliable avec plusieurs affirmations scripturaires ²⁾. Tel cependant n'est pas l'avis de R. Draguet ³⁾ ; après une étude serrée des expressions utilisées par Julien, il pense pouvoir conclure que, « remises dans leur contexte, ces formules n'expriment rien de contraire à la foi » ⁴⁾.

L'explication fournie par Julien avait l'avantage de permettre aux Monophysites d'échapper à l'accusation de Théopaschitisme,

1) Cf. M. Jugie, *Gaïanite (La Controverse) et la passibilité du corps de Jésus Christ*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 6, col. 1003.

2) *Ibid.*, col. 1020.

3) Cf. « Julien d'Halicarnasse », *Dict. Théol. Cath.*, t. 8, coll. 1931-1940.

4) *Ibid.*, col. 1938.

terme logique où devait les amener leur doctrine. Mais la théorie n'eut pas l'heur de plaire à tous et Sévère d'Antioche (512-518, † vers 540) engagea la lutte. L'évêque d'Halicarnasse refusa de se rendre aux arguments de son collègue ; bientôt toute l'Eglise monophysite se jeta dans la controverse et finit par se partager en deux camps. Grâce à la faveur impériale, la parti de Julien demeura vainqueur. On retrouve ses partisans jusqu'au IX^e siècle, sous les noms nuancés de « julianistes », « gaianites », « aphthartolâtres », « aphthardocètes », « nagranites », et Léonce de Byzance nous apprend que plusieurs propositions de Julien trouvèrent même écho chez quelques catholiques ⁵⁾.

En Occident, la controverse sur la passibilité du Christ se développa surtout autour du *De Trinitate* de saint Hilaire, évêque de Poitiers († 367). Déjà Claudien Mamert († vers 474) fit grief à saint Hilaire d'avoir nié la réalité des souffrances du Christ ⁶⁾ et, au témoignage de Lanfranc (1005-1089) ⁷⁾, l'accusation fut renouvelée par Bérenger (1000-1088). Ce fut toutefois surtout le XII^e siècle qui vit éclore plus d'un débat sur la passibilité du Christ. Outre la controverse entre Philippe de Harveng et Jean, le prévôt, son parent et ami, mentionnons ici une lettre inédite de Geroch von Reichersberg († 1169) par laquelle nous apprenons qu'il discuta la question avec Eberhard de Bamberg ⁸⁾. Une autre lettre, publiée par L. d'Achéry ⁹⁾, écrite par Gauthier de Mortagne († 1174) à un certain « Maître Albéric », touche également au problème de la passibilité ; Gauthier, en effet, y répond aux affirmations de son correspondant qui maintenait que le Christ n'avait éprouvé de tristesse ni craint la mort. De même encore, après les discussions de 1143 sur la doctrine trinitaire de Gilbert de la Porrée, la passibilité du Christ fut soulevée plusieurs fois ¹⁰⁾.

5) P. G., t. 86, col. 1317. Parmi les auteurs qui polémiquèrent contre Julien et ses adeptes, citons : Léonce de Byzance (P. G., t. 86, coll. 1315-1396), Anastase d'Antioche (P. G., t. 89, coll. 1347-1256), Anastase le Sinaïte (P. G., t. 94, coll. 1081-1100), S. Fulgence (Ep. 18, P. L., t. 65, coll. 493-498) et Eusèbe de Thessalonique, résumé par Photius (P. G., t. 103, coll. 453-457).

6) Cf. *De Statu Animae*, l. 2, c. 9 ; P. L., t. 53, col. 752 B).

7) Cf. ép. 50 ; P. L., t. 150, col. 543.

8) Cf. J. de Ghellinck, *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*, Paris, (1914), p. 325 ; *Lettre à Eberhard de Bamberg*, Bruxelles, ms. de la Bibliothèque Royale, n° 1840-48, fol. 56.

9) Cf. *Spicilegium*, t. 3, Paris, 1723, pp. 523, 524.

10) Cf. J. de Ghellinck, *o.l.*, 1. 1.

La doctrine de l'Eglise au sujet de la passibilité du Christ fut énoncée à différentes reprises à l'occasion des hérésies naissantes. Déjà au concile d'Ephèse (431) nous lisons : *Si quis non confitetur, Dei Verbum passum carne et crucifixum carne et mortem gustasse, factumque primogenitum ex mortuis, secundum quod vita est vivificator ut Deus, a.s.* ¹¹⁾. Le concile du Latran, tenu sous Martin I (649), dit dans son 4^e canon : *Si quis secundum sanctos Patres non confitetur... Jesum Christum... passibilem carne, et impassibilem deitate... condemnatus sit* ¹²⁾. La distinction entre *passus* et *passibile* apparaît encore plus claire au 4^e concile oecuménique de Latran (1215) : *Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis : qui(n) etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus...* ¹³⁾. La même doctrine est enseignée par le concile de Florence (1441), dans son décret contre les Jacobites ¹⁴⁾ ; l'Eglise d'ailleurs proclame aussi que le Christ a souffert sans nulle coaction, avec la pleine liberté non seulement de sa volonté divine ¹⁵⁾ mais aussi de celle de sa volonté humaine ¹⁶⁾.

Les définitions de l'Eglise expriment donc d'une part la passibilité de la nature humaine du Christ et affirment, d'autre part, que c'est en pleine liberté que le Christ a accepté la souffrance. La manière toutefois dont cela eu lieu, c.-à-d. comment le Christ a éprouvé librement la douleur, est laissée à l'explication des théologiens.

La nature humaine prise par le Verbe n'était pas contaminée par le péché originel ; c'est pourquoi aussi, Jésus-Christ n'a pas contracté les suites de ce péché ¹⁷⁾ ; il avait même le plein droit de demeurer à jamais libre de ces suites. Toutefois Dieu a voulu s'unir à une nature humaine sujette à toutes les infirmités de la nature déchue, hormis celles qui se trouvaient être en opposition avec sa science parfaite et la grâce ¹⁸⁾. Il a donc souffert avec cette nécessité qui découle de la nature humaine, spoliée du don de l'impassi-

11) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, Ed. 17, Fribourg, s.d., n. 124, p. 55.

12) *Ibid.*, n. 257, p. 113.

13) *Ibid.*, n. 429, p. 189.

14) Cf. *ibid.*, n. 708, p. 245.

15) Cf. *ibid.*, n. 215, p. 90 ; n. 255, p. 112.

16) Cf. *ibid.*, n. 263, p. 114.

17) Cf. S. Thomas, *Summa Theologiae*, p. III, qu. 14, art. 3.

18) Cf. *ibid.*, art 4.

bilité, c.-à-d. *necessitate consequente materiam* ¹⁹⁾). Même vis-à-vis de la douleur, l'Homme-Dieu a eu cette répulsion instinctive qui surgit spontanément dans la volonté humaine avant toute délibération. Cependant tout cela n'a pas empêché le Christ de souffrir en pleine liberté, même selon sa volonté humaine ; nulle chose, en effet, ni personne n'aurait pu de quelque manière imposer la douleur à l'Homme-Dieu. La volonté humaine, il est vrai, ne possédait pas d'elle-même cette puissance, mais dépendamment de la personne divine qui, elle, communiquait ce pouvoir à la volonté humaine.

Il y a donc une différence totale entre le monde dont le Christ a souffert et celui dont nous éprouvons la douleur. Car bien que la disposition à la douleur — qui inclut aussi bien la possibilité que la nécessité consécutive à la matière — se retrouve dans le Christ, comme chez nous, en vertu des principes internes de sa nature humaine, il possédait cependant dans celle-ci le pouvoir, « qui nous fait défaut », d'empêcher la genèse de toute souffrance. Ainsi nulle puissance inférieure ne pouvait, dans le Christ, avoir influence sur les décisions de sa libre volonté ²⁰⁾.

Il reste une difficulté, celle d'harmoniser la douleur dans le corps, et surtout dans l'âme du Christ, avec la vision béatifique qui ne fut jamais interrompue dans l'âme de Jésus. On admet plus communément la théorie de saint Thomas, suivant laquelle la vision béatifique n'aurait pas, avant la résurrection, exercé son influence normale sur les facultés inférieures de l'âme et sur le corps, et cela, grâce à une intervention spéciale de la Providence divine ²¹⁾ ; d'aucuns ont appelé cette intervention un miracle ²²⁾.

La doctrine de Philippe de Harveng sur la passibilité du Christ est exposée comme suit par D. Petau : *Philippe... eo disputando lapsus est, ut Christi carnem, quia sine peccato concepta fuerat, nullis peccati poenis obstrictam et obligatam fuisse defenderet : adeoque nihil naturaliter pati potuisse ac tantam vim ex admiranda sui generatione traxisse, ut supra patiendi conditionem evecata, quid-*

19) Cf. *ibid.*, art. 2.

20) Cf. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. 3, Fribourg, (1882), p. 272.

21) Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, p. III, qu. 45, art. 2.

22) P. e. Scot, *Reportata Paris.*, l. III, dist. XVI, n. 3 : *Si ad plenitudinem gloriae animae non sequebatur gloria corporis, hoc fuit per miraculum subtrahens gloriam corporis.* — Mais il ne s'agit pas là, dit M. Jugie, à proprement parler d'un miracle, cette action divine constituant le corps du Sauveur dans un état permanent de passibilité ; M. Jugie, *o.l.*, *Dict. Théol. Cath.*, t. 6, col. 1019 ; cf. J. Scheeben, *o.l.*, p. 270-271.

quid nihilominus voluntarie passa est, non naturaliter sed extraordinaria quadam lege, ac velut per miraculum sit experta ²³). C'est de la même manière que l'opinion de Philippe est rapportée par tous les auteurs subséquents ; citons, parmi les modernes, E. Hugon ²⁴), H. Hurter ²⁵), Chr. Pesch ²⁶), J. Scheeben ²⁷). U. Berlière dit pareillement que pour Philippe la chair du Christ *ne pouvait souffrir naturellement, mais seulement par une loi extraordinaire et comme par miracle* ²⁸). M. Jugie va même jusqu'à accuser Philippe de défendre une sentence qui frise l'hérésie et de renouveler les erreurs de Julien d'Halicarnasse et des Gaianites ²⁹).

Cette façon de présenter les choses reproduit-elle en réalité la doctrine de Philippe ? Celle-ci diffère-t-elle de la doctrine traditionnelle de l'Eglise ? Avant d'aborder cet examen, indiquons d'abord les faits qui donnèrent à Philippe l'occasion d'exposer en détail son opinion sur la passibilité du Christ.

A la demande de Jean, son correspondant, Philippe lui avait fait parvenir le *De Trinitate* de saint Hilaire ³⁰). Peu de temps après, Jean lui renvoya les manuscrits accompagnés d'une lettre ; il disait dans celle-ci qu'il estimait l'ouvrage de saint Hilaire comme étant un livre pernicieux, étant donné qu'il renfermait des contradictions flagrantes sur différents points qui relevaient du domaine de la foi, notamment : sur la maternité de la sainte Vierge et sur la question de la passibilité du Christ. Saint Hilaire, en effet, à l'encontre des écrivains orthodoxes, affirme que le Christ n'a pas éprouvé de tristesse ni subi de douleur ; qu'on ne peut donc dire qu'il a vraiment souffert. Il faut, dit Jean, empêcher les simples fidèles de prendre connaissance de cet ouvrage et en réserver la lecture aux personnes de jugement éclairé ³¹).

Philippe, loin de souscrire aux accusations portées par son parent contre saint Hilaire, veut défendre l'orthodoxie de celui-ci, ortho-

23) *De Theologicis Dogmatibus*, t. 6, Anvers, (1700), p. 13.

24) *De Verbo Incarnato*, Paris, ed. 6, p. 549.

25) *Theologiae Dogmaticae Compendium*, t. 2, Innsbruck, (1893), p. 381.

26) *Praelectiones Dogmaticae*, t. 4, Fribourg, (1909), p. 128.

27) o.l., p. 270-271.

28) *Revue Bénédictine*, 1892, p. 200.

29) H. Jugie, o.l., col. 1014 : « Philippe de Harveng... entendit le texte de S. Hilaire exactement dans le sens de la thèse julianiste ». Col. 1016 : « On voit en quoi la thèse de Philippe concorde avec celle des gaianites, en quoi elle en diffère. La différence est plus dans les mots que dans le fond ».

30) Cf. P. L., t. 203, col. 170 A (cité désormais par col. seul).

31) Cf. col. 171 B.

doxie qui est vantée non seulement par Gilbert de la Porrée ³²⁾, mais par saint Jérôme ³³⁾. Tout en concédant que le *De Trinitate* renferme quelques passages imprécis, voire même très obscurs, dont lui-même, Philippe, ne parvient pas à saisir le sens, soit *ob difficultatem sermonis*, soit *ob mendositatem codicis*, et que même certaines expressions portent avec elles un caractère de nouveauté ³⁴⁾, il ne trouve pas cela un motif suffisant pour condamner en bloc et rejeter ce livre où le lecteur trouve de si excellentes choses pour le progrès spirituel de son âme ³⁵⁾. De plus, il ne faut pas perdre de vue que saint Hilaire écrivit son ouvrage pour combattre les Ariens. Or ceux-ci affirmaient que le Christ, tout comme n'importe quel homme, n'avait pas le pouvoir de se soustraire à la douleur et qu'il devait nécessairement être sujet à la souffrance et à la mort ³⁶⁾. C'est pour ce motif que saint Hilaire, afin de réfuter à fond leur erreur, insiste particulièrement sur le pouvoir que possédait le Christ de souffrir librement ou de ne pas souffrir ³⁷⁾.

Personne ne peut ainsi mettre en doute que Philippe admettait la réalité de la passibilité et des souffrances du Christ ; ce qu'il veut en effet prouver, c'est que saint Hilaire lui aussi était un partisan déclaré de cette réalité : (*Hilarius*) *aperte fatetur eum et flesse et doluisse, quamvis hoc ejus non fuerit, id est, quamvis ex necessitate vel nature non ei acciderit* ³⁸⁾.

Ce qui demeure en discussion, c'est l'opinion, de Philippe sur la manière dont le Christ pouvait souffrir et a de fait souffert.

Pour donner une réponse nette à ce problème, nous répondrons à trois questions : 1. En quel sens la passibilité relève-t-elle de la nature humaine comme telle ? — 2. Quel lien existe-t-il entre le péché — spécialement le péché originel — et la passibilité de la nature humaine ? — 3. Comment le Christ a-t-il souffert dans son humanité ?

32) Cf. col. 45 D. 46 A.

33) Cf. *De Viris Illustribus* ; P. G., t. 23, col. 738, 739.

34) Cf. col. 36 B.

35) Cf. col. 48 C.

36) Cf. coll. 37 A., 48 D., 61 C.

37) Cf. col. 40 B.

38) Col. 44 C. Remarquons ici que Philippe ne distingue pas — à l'encontre des commentateurs modernes de S. Hilaire — entre la question de la passion et celle de la douleur dans le Christ, alors que néanmoins il connaît la différence des deux concepts (Cf. *Dict. Théol. Cath.*, t. 6, coll. 2439 ss. ; P. L., t. 203, col. 42 C.).

1. Quelle connexion y a-t-il entre la passibilité et la nature humaine comme telle ?

Avant de répondre à cette question, examinons d'abord ce que Philippe entend par passibilité et par nature.

La passibilité, chez Philippe, c'est l'aptitude de pouvoir souffrir ; c'est uniquement en ce sens-là que le mot *passibilis* se rencontre dans ses écrits. Nulle part on ne voit apparaître le double sens de ce terme que Pierre Lombard distinguait déjà clairement ³⁹). Philippe toutefois établit une démarcation très tranchée entre la possibilité de souffrir, qu'il nomme passibilité, et la nécessité de souffrir.

Par l'appellation : *nature d'un objet*, Philippe entend signifier l'objet pour autant qu'il possède l'aptitude de subir en lui-même des effets déterminés ou de les causer, indépendamment d'une volonté libre. Ainsi par exemple, comme les passions possèdent en elles-mêmes l'aptitude de faire naître la douleur, on peut dire qu'elles exercent leur nature lorsqu'elles infligent la souffrance au patient, qu'il le veuille ou non : *Naturam passionis tunc passio videtur exercere, cum patientem velit nolit, ad dolendum potest compellere, cum juxta modum vel impetum, quo ista superveniens ingravescit, ille coactus vel animo vel corpore contabescit* ⁴⁰).

Le caractère de ces effets est toutefois spécifié dès l'origine même de la chose ; ainsi Philippe dénomme expressément *naturalis* ce qui est propre à une chose dès son origine : *ab origine propriam, id est naturalem* ⁴¹).

On ne pourrait donc pas strictement appeler *naturel* l'état dans lequel nous nous trouvons maintenant nécessairement exposés à la douleur, car cet état n'est pas propre à la nature humaine dès sa création, mais résulte d'une condition spéciale à laquelle sont soumis tous ceux qui naissent entachés du péché originel ⁴²). Néanmoins il est permis d'employer ici le terme *naturel* dans un sens moins strict, du fait que cet état est propre à l'homme pécheur dès

39) *De aptitudine enim moriendi, quod in eo (Christo) fuerit, ambiguum non est : quae etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo fuit defectus, nec ergo mortalitas illa tunc in eo fuit defectus, quia natura ei erat. Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non esse defectum non improbe tradunt, sed necessitatem moriendi vel patiendi : quae etiam mortalitas dicitur vel passibilitas. Dicitur enim homo nunc passibilis vel mortalis non modo propter aptitudinem, sed etiam propter necessitatem ; cf. Sententiarum libri quattuor, Paris, 1892, p. 462.*

40) Col. 41 B.

41) Col. 44 A.

42) Cf. coll. 40 B. 44 A. 63 A.

qu'il vient au monde : *Nos nimirum quia per parentum concupiscentiam generamur, et in ipsa origine peccatorum nexibus obligamur, nati quidem conditioni tam miserae subjugamur, ut, quamvis inviti, poenarum angustias patimur... Et quia a quoquam nostrum haec infirmitas, utpote jam ingenta, non potest evitari, usurpative natura meruit appellari. Jam ergo naturaliter infirmi sumus* ⁴³⁾.

Philippe ignore la *necessitas consequens materiam* ; il ne parle jamais que de la *necessitas coactionis* et cela pour autant qu'elle est opposée à la volonté libre ⁴⁴⁾. Il ne comprend pas de quelle nécessité on pourrait encore parler en dehors de celle-là. Quoiqu'il en soit, dit-il, dans la question de la passibilité du Christ il ne faut en tout cas parler, de même que saint Hilaire, que de la *necessitas coactionis* : *Illic dicitis (c.-à-d. Jean) Christum non necessitate, sed voluntate passum esse, hic autem in ejus passionibus necessitatem vultis esse ; quod qualiter sibi conveniat, fateor incognitum mihi esse, nisi forte intelligitis necessitates duas esse, et unam earum illi patienti Christo esse, alteram vero ejus passionibus non inesse... Illam quippe necessitatem seu violentiam, de quibus Hilarius loquitur, in Christi passionibus aestimo non fuisse, in quibus voluntatem, potestatem tam idem Hilarius quam vos dicitis extitisse, quia quod libera Christus pertulit voluntate, non pertulit utique necessitate* ⁴⁵⁾.

Telle qu'elle est sortie des mains du Créateur, la nature humaine ici sur terre n'est sujette à la passibilité que dans le sens qu'elle peut souffrir. Cette passibilité, le Christ l'a reçue en partage de par le fait de sa naissance humaine de la Vierge Marie et, par sa passion et sa mort, il a prouvé qu'il possédait cette passibilité et qu'il était homme en réalité.

Voici les principaux textes qui expriment l'opinion de Philippe : *Ex hoc quod homo factus est, habuit, ut posset mori... Ejus quippe infirmitas, non moriendi necessitas, sed moriendi fuit possibilitas ; qui, cum posset, quia homo erat, mori...* ⁴⁶⁾.

Posse autem dolere quaedam infirmitas est ; non posse non dolere, major infirmitas est. Et illa quidem prima nobis cum Christo est communis, a qua et nos et ipse post resurrectionem est immunis, cum jam infirmari sive nostra sive illius, non potest valetudo ⁴⁷⁾.

43) Col. 40 B. C.

44) Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, p. III, qu. 14, art. 3 in c.

45) Col. 52 A. B.

46) Col. 63 D.

47) Col. 54 A.

In se quippe homine quem vere passibilem demonstravit, hominibus caeteris perfectam obedientiae semitam praemonstravit ⁴⁸).

Diadema Salomonis, carnis est passibilitas, qua illum coronavit intemerata matris virginitas ⁴⁹).

Infirmum quidem corpus fuit, in eo quod pati potuit et dolere quam infirmitatem resurrectionis gratia voluit abolere ⁵⁰).

Verum cum nostram in se certi causa mysterii esuriem recepisset, gavisus est diabolus, quod signum in eo naturae passibilis invenisset, et putans eum ejus esse conditionis, cujus et corporis, tandem et deceptionum suarum tendiculas procaciter objectavit, sperans posse decipi quem esuriem hominem demonstravit ⁵¹).

2. Quel lien y a-t-il entre le péché — particulièrement le péché originel — et la passibilité de la nature humaine ?

C'est chose propre au corps humain que de pouvoir souffrir comme tel et donc, considéré à ce point de vue, l'homme se trouvait dès sa création dans une situation inférieure à celle des anges. Mais l'âme de l'homme ainsi que les anges appartiennent à la même nature spirituelle ⁵²) et, grâce à cette âme, l'homme, avant le péché, jouissait de la pleine domination sur ses puissances inférieures. Sous ce rapport anges et hommes étaient égaux : *Natura humana quem locum habuisset, si, ut creata fuerat, sine peccati macula permansisset, quomodo humanus animus ad imaginem Dei factus, nec angelis minor vel inferior videretur* ⁵³). L'impassibilité dans l'homme se présente plutôt, chez Philippe, comme une conséquence de l'état d'innocence que comme un don spécial. La volonté de l'homme dominait sur ses affections ; même la mort ou l'immortalité étaient sous sa dépendance, car l'homme restait libre de ne pas pécher et d'empêcher ainsi sa mort : ... *Vident quidem Adam factum fuisse mortalem, alioquam nequaquam moreretur, et hoc facile potest sciri quod tanta experientia retinetur ; sed non vident eundem factum et immortalem, cum mortalitas non mori praedicetur, et mortalem immortalemque simul esse consentaneum non videtur. Sed utrumque simul erat, non necessitas, sed potestatis, non quod ille ad istud sive illud necessario cogeretur, sed ejus optioni neutrum nega-*

48) Col. 883 B.

49) Col. 364 B.

50) Col. 43 C.

51) Col. 44 A.

52) Cf. col. 3 C. D.

53) Col. 62 B. C.

retur. Qui quoniam per peccatum ad mortalitatem electione libera declinavit... 54).

Quant à la nécessité qui soumettrait l'homme aux maux de la vie, elle serait le châtiment immédiatement consécutif au péché. Et de même qu'il y avait une connexion étroite entre l'état d'innocence et la liberté, ainsi aussi entre l'état de péché et la nécessité.

Or Adam transgressa l'ordre divin et détruisit de ce fait l'harmonie primitive de son être ; sa volonté fut privée de la maîtrise qu'elle possédait sur les puissances inférieures et la souffrance et la mort devenaient nécessairement son partage. Comme d'autre part le péché d'Adam se transmet à tous ses descendants selon la chair, toute sa progéniture aussi, par et à cause du péché et du péché seul, fut englobée dans le châtiment : *Qui quoniam per peccatum ad mortalitatem electione libera declinavit, tanta necessitate per peccatum genitos ad omnes posteros obligavit, ut praesentis vitae molestiis quae primo illius meritis irrogantur, isti tam justi quam injusti necessario patiantur 55).* C'est ainsi que le péché, dans lequel nous sommes conçus et naissons, attaque la nature et l'affaiblit de telle sorte qu'il lui est impossible d'enrayer les difficultés et les tristesses de la vie :

Sic in ipso conceptu nostra natura vitatur, sic praevalente culpa inevitabiliter infirmatur, ut, velit nolit, accidentibus angustiis affligatur, et quam in Adam ante peccatum acceperat, firmitatem perdere compellatur 56).

... Nostra nos vitiosa origo infirmavit, et ad patiendum et dolendum invitos subjugavit 57).

3. Comment le Christ a-t-il souffert dans son humanité ? La réponse à cette question se trouve déjà impliquée dans ce que nous venons d'exposer de la doctrine de Philippe. De même que tous les

54) Col. 65 A. B.

55) Col. 65 B.

56) Col. 40 B.

57) Col. 40 D. — Voir encore : *Origine nos miseros et peccato et poena peccati naturaliter irretivit* (col. 42 C).

... Et ideo... nos in peccatis concepti, naturali patimur necessitate (col. 51 B).

Nos naturaliter insitum habeamus ut non ex voluntate, sed ex necessitate poenalter doleamus (col. 44 C. D).

Illam vero infirmitas quae est non posse non dolere, nobis tantum credenda est naturaliter inhaerere : quia pressus et oppressus non potest non gravari quisque nostrum super terram, vel uno die conceditur demorari (col. 54 B).

Habemus eas (affectiones) nos ex infirmitate humanae conditionis (col. 63 A).

autres hommes, le Christ possède la passibilité en ce sens qu'il pouvait souffrir. Mais, le point à examiner porte sur le fait de savoir comment en réalité le Christ a éprouvé la douleur ?

Deux propositions constituent les principes de base pour déterminer la doctrine de Philippe.

a) La nature humaine du Christ se trouve placée dans un état tout à fait spécial par suite de sa conception immaculée dans le sein de la Vierge, conception opérée sous l'action de l'Esprit Saint.

b) La volonté humaine du Christ jouissait du pouvoir de domination absolue sur n'importe quel élément d'origine terrestre.

Le premier principe sert de fondement à toute la doctrine de Philippe. Son point de départ coïncide avec celui de saint Hilaire ⁵⁸⁾. La concupiscence de la chair n'avait pas affaibli l'humanité du Christ comme celle des autres hommes ; cette humanité, en effet, causée par l'Esprit Saint dans le sein de la Vierge Marie, devait son existence à une intervention toute sainte, où ni la passion ni la concupiscence n'avaient aucune part. Cette absence totale de concupiscence à l'origine de la formation de la chair du Christ explique pourquoi le péché originel ne se transmet pas à Lui, alors qu'il se communique aux autres hommes dans la conception desquels la concupiscence joue un rôle et donne la raison aussi de l'état privilégié dans lequel la nature humaine de Jésus se trouvait établie, car, comme celle-ci n'était pas souillée par le péché originel, elle était par le fait même exempte des suites de cette faute. Ainsi donc les maux et les misères inhérents à la nature humaine des autres, vu qu'ils sont la conséquence de la transgression de notre premier père, ne peuvent se trouver dans le Christ de la même manière :

Quia mater ejus viri consortium ignoravit... sed Spiritus Sanctus superveniens et obumbrans virtus altissimi fecundavit, illum sic genitum fuisse dicit (Hilarius) *naturae tam potentis, ut posset evitare poenae molestias occurrentis* ⁵⁹⁾.

Hoc liber iste, de quo nobis sermo est (scil. S. Hilarii « *De Trinitate* », I. X), *videtur praedicare... quod scilicet Christus, cujus omni vitio caruit genitura, ad illatas passiones non doluerat* ⁶⁰⁾.

Videtur necessitatem ab omni poena ejus penitus removeri, et

58) Cf. *Dict. Théol. Cath.*, t. 6, col. 2438.

59) Col. 40 D.

60) Col. 41 A.

remotionis causam (scil. « quia nulli admistus est culpa ») ⁶¹⁾, pariter admoveri ⁶²⁾.

Dans cet état spécial dont jouissait la nature humaine du Christ, il n'y avait pas place pour une domination étrangère, provenant de quelque élément terrestre ; aucune violence ne pouvait lui être faite car cela ne peut avoir lieu que comme une conséquence du péché avec lequel nous venons au monde. Au contraire, tout ce que le Christ endurait se trouvait subordonné à l'empire de la libre volonté ; c'est pourquoi aussi les différentes passions demeuraient impuissantes à influencer le Christ ; s'il souffrit, ce ne fut que dans la mesure et pour autant qu'il le permit lui-même. C'est là également, d'après Philippe, la doctrine telle que saint Hilaire l'entend :

Quia enim a regula sanctitatis illius vel origo vel conceptio non dissentit, nullum Creatoris elementum, dum hic viveret, contrarium sibi sentit, sed tale corpus habuit, ut esset liberae voluntatis, esset et per omnia voluntariae potestatis ⁶³⁾.

Verum naturam passionis in Christo sua passio nequaquam exer-

61) Saint Grégoire, *Moralium*, l. 24, c. 2 ; *P. L.*, t. 76, col. 238 A.

62) Col. 63 D. — Voir encore : *Ex eo enim quod conceptioni tam vir quam culpa defuit contra morem, et insuper sanctus ei Spiritus dedit efficaciam puriorem ; ipse qui conceptus est, caro quidem substantia, vitio non carnalis (col. 441 B).*

Iste ergo animus, qui non potuit vitio depravari, non est credendus humanis affectionibus necessario praegravari (col. 62 C).

Vitiosa nostrae originis elementa nescivit, quae origo nos miseros et peccato et poena peccati naturaliter irretivit (col. 42 C).

Quia enim conceptio illius ab omni tumultu libidinis pacata est et serena, caro ejus a naturae vitiis longe est aliena (col. 51 B).

Datur etiam homini, quod omnes molestias quas poenaliter cogimur sustinere ille a suo tam corpore quam animo potuit naturali tamquam privilegio prohibere (col. 442 A).

Qui etsi corporis nostri erat, nostrae tamen conditionis non erat, quia, sicut nihil in origine vitiosum, sic in opere nihil sibi repugnans vel contrarium sentiebat (col. 44 A).

Neque nostrum corpus esse vult naturae (scil. Hilarius), cujus corpus Christi est, neque illius e converso cujus et nostrum est, non quia non sit verus sicut et nos, sed quia non vitiosus naturaliter sicut nos (col. 41-42 A).

63) Col. 54 A. — Voir encore : *Quia corpus quod peccato corrumpitur non ejus animam aggravavit, sed totum illum hominem spiritalis conceptio levigavit : idem homo nostras ut nos molestias non creditur coactus pertulisse, sed imperio voluntatis, et beneficio voluntatis pro nobis misericorditer suscepisse (col. 62 D).*

Lignum ergo viride Christus non incongrue perhibetur, interna cujus potentia quovis obstaculo non tenetur, cui volenti vivere mortis violentia non infertur (col. 1117 A).

cuit, dum ejus amaritudo adversus illum praevalere non potuit, quia etsi illi tumultus passionum, gravis et multiplex est afflicti, ille tamen non nisi quando, quantum, quomodo voluit, est afflicti. Unde et id quod sentit, dixit (Hilarius) eam quodammodo non sensisse, et vim poenae saevientis sine sensu poenali excepiisse, quia videtur non sentire poenam qui ea non gravatur, et videtur non gravari, qui voluntatis imperio ejus gravedinem moderatur ⁶⁴).

Notre nature est viciée par la contamination qu'elle contracte dès son origine et subit de ce fait la souffrance et les douleurs ; celle du Christ, par contre, grâce à son exemption de toute souillure, obtint par là même une puissance toute spéciale qui fit en sorte que sa volonté demeura libre de toute coaction. La concupiscence n'existe donc pas dans le corps du Christ et sa nature possède le pouvoir d'éloigner toute souffrance ; la sujétion à cette dernière n'existe en effet qu'en corrélation avec le péché originel.

Sicut enim nostra nos vitiosa origo informavit, et ad patiendum et dolendum invitos subjugavit, sic et illum origo carens vitio roboravit, et ab ejus voluntate omnem prorsus molestiam relegavit ⁶⁵).

Christus, infirmus quidem voluntaria potestate et affectus potenti voluntate, passioni non succubuit naturaliter, id est non infirmitate coactus naturali, quia non conceptus lege nostra omnium generali ⁶⁶).

Novum robur obtinuit cujusdam eminentiae naturalis. Qua natura praeditus ignoravit penitus passiones corporis incentivas, reliquorum hominum in hac carne viventium generaliter oppressivas ⁶⁷).

Sic et sponsus Virginis (Christus), imputribilis est naturae, nesciens culpa laedi a principio geniturae, cujus odor operum, virtutum opinio, laus doctrinae, noxia quaeque fugant procul a liminibus disciplinae (col. 443 C).

Passiones igitur in illum non potuerunt naturam exercere, dum ejus voluntati nihil potuerunt contrarium admovere... Tanta quippe fuerat voluntatis, ut privari non possit jure proprio voluntatis ; nec primatum in eo naturalis nostra infirmitas, vel infirma necessitas obtineret, sed sua in omnibus voluntas permaneret (col. 40 D. 41 A).

64) Col. 41 C. — Voir encore : *Naturas igitur vitiorum ignoravit, quia vitia infirmitatis nostrae non naturaliter, sed voluntarie toleravit* (col. 42 A).

Hanc naturam dicit Athanasius in Christo non fuisse ; hujus infirmitatis non credit extitisse, ut scilicet invitus quidquam molestiae vel in anima vel in corpore pateretur, quamvis ei plurimum inferri videretur (col. 40 C).

65) Col. 40 D.

66) Col. 64 C.

67) Col. 441 B. — Voir encore : *(Dominus) filium suum voluit incarnari, incarnatum cum hominibus conversari, ita tamen ut sine culpa, sancti Spiritus opere gigneretur, et ideo nullius necessitatis vinculo stringeretur. Peccato enim necessitas debebatur* (col. 65 C).

Il ressort de ce que nous avons vu jusqu'à présent, que Philippe veut éloigner de la nature humaine du Christ tout ce qui pourrait entraver le libre et parfait exercice de ses facultés ; elle n'est sujette à aucune coaction parce qu'il n'y a pas la moindre connexion entre le péché et son origine. Le Verbe a pris une nature humaine douée de passibilité, passibilité qui est propre à cette nature ici sur terre, mais en excluant les défauts qui sont en nous le châtiment du péché. Il en découle que chaque souffrance du Christ exigeait nécessairement, au préalable, un acte spécial de sa volonté humaine.

Philippe a-t-il donc placé le Christ dans sa nature humaine sur le même pied qu'Adam dans son état d'innocence ? Différents textes laissent entendre que non ; pour Philippe, l'état du Christ était si particulier qu'il ne pouvait être propre qu'à lui seul. L'état d'innocence dans le Christ constitue le principe de son argumentation. Ce n'est toutefois que parce que sa nature humaine fut produite par l'intervention toute spéciale de l'Esprit Saint que cette même nature possédait un pouvoir éminemment propre à elle seule : *Ex eo enim quod ei conceptioni tam vir quam culpa defuit contra*

Voici encore quelques textes à l'appui de cette théorie : *Neque enim (Hilarius) negat quin ille nostri et corporis et animi passiones pertulerit, perferendo doluerit, sed quia hunc dolorem non ei necessitas naturalis intulerit, sed ipse eum voluntate suscepit* (col. 41 A-B).

Illi neutrum infirmitas naturalis inlilit, nec sibi quaevis molestia, vel in animo vel in corpore contradixit, imo sicut sine peccato et nasci potuit et natus permanere, sic poenarum molestias potuit vel non pati, vel passus, non dolore (col. 42 C).

In hoc quippe corpus ejus vel animus a nostro differebat, quod sua eum infirmitas dolere non cogebat ; sed quia ejus dolor nobis necessarius existerat, nobis, non sibi dolorem voluntarium sufferebat (col. 43 A).

Propter illam vero firmitatem, quae ei accidit ex natura, quam ei non concupiscentialis, sed spiritualis contulit genitura, universum genus humanum superasse ineffabili distantia perhibetur, ita ut super ea expavescens diabolus miraretur (col. 43 D).

Ille, cujus caro nullo tangitur vitio, quia vitioso caret initio, libera patitur voluntate (col. 51 B).

Qualem animum suscepit Dei Filius cum voluit humanari, qui animus nullo vitio potuit depravari, propter quem solo Deo minor fuisse praedicatur, propter corpus vero paulo minus ab angelis minoratur (col. 62 C).

Quem si infirmatum, passum, mortuum confitetur, est satis si etiam non attendat illum esse conceptum opere spiritali, et ideo naturae suae fretum privilegio speciali, ut necessario non gravetur conditionis nostrae privilegio generali (col. 66 B).

Et easdem (scil. molestias poenales) cum voluit, prout voluit, sibi nihilominus adhibere... (col. 442 A).

morem, et insuper sanctus ei Spiritus dedit efficaciam puriorem ; ipse qui conceptus est, caro quidem substantia, vitio non carnalis ; novum robur obtinuit cujusdam eminentiae naturalis ⁶⁸⁾.

Cette détermination admise, le fait ne semble nullement douteux, Philippe insiste principalement sur le pouvoir qui est propre au Christ en tant qu'homme, non pas en tant que Dieu :

Non ideo, sicut dicitis, ideo tantum potuit non mori, si mori non vellet, quia Deus qui in ipso erat, poterat quidquid vellet... sed ideo ex necessitate nulli poenae succubuit, quia nulli culpae admistus fuit, quamvis hoc ipsum quod sine culpa homo ille creatur, non hominis, sed Dei esse beneficium non negatur ⁶⁹⁾.

Sicut potuit non pati cum nondum pateretur, sic potuit et non mori cum non moreretur, si vellet non solum divinitas quae in illo suaviter omnia disponebat, sed etiam ipse homo qui disponenti personaliter cohaerebat ⁷⁰⁾.

Le Christ, alors qu'il aurait pu se soustraire à toutes les douleurs, a néanmoins voulu souffrir par pure miséricorde ; il voulut nous racheter, et à cet effet il a voulu endurer les châtements de nos péchés dans son âme et dans son corps. C'est pourquoi aussi, il ne subit les douleurs que dans la mesure où elles étaient nécessaires à notre rédemption ; notre besoin conditionnait sa souffrance :

Caeterum eadem mors, triumphalem in eo victoriam non accepit, quia Christus non coactus, sed spontaneus hanc suscepit, et cum eam, licet homo, virtute posset ingenua non sentire, ea tamen bonitate, quae sua est, nostris voluit legibus consentire ⁷¹⁾.

Quod ergo esuriit vel quidquid aliud sustinuit... non necessitas... sed coelestis gratiae sacramentum. Quia enim propositum ejus fuit

68) Col. 1118 A. B.

69) Col. 64 A.

70) Col. 64 B. — Voir encore : *Liber autem a debito, id est tam poena quam peccato, cum posset non mori non solum si Deo, sed etiam si ipsi homini complaceret, elegit tamen mori, ut aeternae mortis debitum aboleret* (col. 65 C). *Nec solum has animi affectiones, sed etiam corporis passiones non ex humanae sicut nos conditionis infirmitate, sed ex misericordiae pertulit voluntate* (col. 63 B), cf. S. Aug., *De Trinitate*, l. 4, c. 2, P. L., t. 42, col. 889.

Sed haec omnia potestate voluntaria, non sicut scribitis (scil. Joannes), *necessitate et violentia, non quod non posset sine istis iter vitae praesentis pertransire, sed quia vidit ista nobis itinerantibus expedire* (col. 56 A).

Habens spiritualis munere conceptionis inolitum, ut posset talibus non gravari contra morem nobis expertum et solitum, nisi id nostra exigere infirmitas videretur, ut verus homo humanis affectionibus probaretur (col. 52 C).

71) Col. 441 B.

hominibus medicinae remedium impertire, prout eorum languoribus noverat expedire, sic in veritate substantiae, vel formae consimilis apparuit eisdem visibilis, ut habens ab origine miram naturae firmitatem, ad patiendum tamen quae infirma sunt, inclinaret misericorditer voluntatem ⁷²⁾.

Sicut enim potuit non dolere si voluit, sic potuit et dolere cum voluit : voluit autem quando vel quantum nobis necessarium vidit esse, qui non tam dolere venerat quam prodesse ⁷³⁾.

Ici se pose la question : comment Philippe rend-il raison des actes du Christ-homme qui comportent un caractère miraculeux ; tels le jeûne de quarante jours, la marche sur les eaux, etc. ? Philippe refuse d'admettre que de pareils faits sont des miracles proprement dits, car le Christ, dit-il, pouvait faire tout cela par ses propres forces, sans aucune dépendance vis à vis d'une puissance étrangère, comme ce fut le cas pour Pierre lorsque celui-ci marcha sur les eaux ; et, si l'on admet que le Christ ne pouvait empêcher sa mort que moyennant un miracle, il faut conclure que le Christ trépassa non pas parce qu'il le voulut, mais parce que, le miracle cessant, la faiblesse de sa nature l'obligea à mourir :

Quod ergo quadraginta diebus potuit jejunare, non miraculo, ut scribitis, sed propriae virtuti debemus assignare... ⁷⁴⁾.

Tunc autem ex humanae conditionis infirmitate, mors ejus sicut nostra rectissime venire diceretur, si cessante miraculo lege nostra omnium mori necessario cogeretur ; si genitus ingenitum non haberet, ut morti resistere non valere ⁷⁵⁾.

Le pouvoir dont Philippe traite ici, il l'entend d'une puissance qui relève de l'humanité elle-même. Mais alors, cette puissance,

72) Col. 64 A.

73) Col. 43 A. — Voir encore : *Dicit Hilarius necessitatem in Christi passionibus non fuisse, id est eum non sicut nos necessario doluisse, sed dolores nostros ita, cum voluit, suscepisse, ut eas non solum divina, sed etiam humana tam animi quam corporis fortitudine poenaliter non sensisse* (col. 62 A).

Suscepit igitur Deus hominem cum voluit, susceptus homo sustinuit quae voluit, ita ut iras persequentibus plerumque declinaret cum nondum vellet pati, quae-rentibus se offerret, cum sic esset suae placitum voluntati (col. 56 B).

74) Col. 52 C. — Voir encore : *Continentiam quippe qua diebus quadraginta Christus nihil comederat, non sicut Moyses et Elias donatum recens receperat, sed ab origine propriam, id est naturalem habuerat* (col. 43 D-44 A).

Martuus est, inquit (scil. S. Aug. IV De Trin. c. 13), *non quia cessante miraculo, sicut dicitis* (scil. Joannes), *vivere non potuit, sed quia mori voluit : voluit, inquam, non solus Deus ut moreretur homo, sed etiam mori voluit ipse homo* (col. 63 C).

75) Col. 63 C.

appartient-elle à l'humanité considérée comme instrument de la personne divine ? Certains textes de Philippe semblent favoriser cette thèse ; il faut toutefois remarquer qu'ils sont l'exception. Ces passages parlent de la personne divine, ou attribuent la puissance de l'humanité du Christ à sa parfaite sainteté et à son union avec Dieu, ou même encore à la plénitude de la divinité qui habite en elle :

Quidquid enim Deus agere vel pati potuit homo factus, egisse vel tulisse creditur non coactus ⁷⁶⁾.

Quem voluntate missum lex dura vel necessitas non coegit, sed sacerdos factus et hostia, seipsum in sacrificium obtulit voluntate, assumptam ponens animam, positamque simili resumens potestate ⁷⁷⁾.

Christus autem, ut aestimo, non debet aestimari quod vivens in hac vita non posset non turbari, quia cui erat incomparabilis et corporis et animi sanctitudo, profecto eorundem erat et incomparabilis fortitudo ⁷⁸⁾.

Ecce ab illo homine, et peccatum et poena peccati naturaliter sunt remota cui tamen non peccatum, sed poena peccati, cum voluit, est admota, quia conceptus sine culpa unito sibi Deo ita est confirmatus, ut non nisi voluntate, non nisi potestate fuerit infirmatus ⁷⁹⁾.

Unde ipse qui sic a Verbo Dei est susceptus, de Spiritu est conceptus et si novit caeteris hominibus humanae substantiae veritate consimilem, dicit tamen naturali quadam virtute longe dissimilem, ut sicut in conceptione nil pertulit contrarium sanctitati, sic postmodum in anima vel corpore nil sufferret contrarium suae voluntati ⁸⁰⁾.

Non quod eum opprimeret nobis ingenta gravis et noxia naturaliter valetudo, in quo totius divinitatis habitat corporaliter plenitudo ⁸¹⁾.

Qu'on se rappelle que pour Philippe les âmes des hommes et les anges sont d'une même essence spirituelle et qu'il ignore dans la nature humaine, comme telle, la *necessitas consequens materiam*. Ainsi, il ne remarque pas clairement la nécessité d'expliquer les

76) Col. 442 D.

77) Col. 432 B.

78) Col. 54 B-C.

79) Col. 64 D. 65 A.

80) Col. 40 A. B.

81) Col. 56 A.

faits merveilleux accomplis par le Christ comme ayant leur source dans la Personne divine. Il semble cependant que Philippe s'est plus ou moins rendu compte qu'il y avait là une certaine difficulté ; c'est chose significative, en effet, de voir Philippe, lorsqu'il explique ces faits par un pouvoir propre au Christ comme homme, donner pour source de cette puissance non pas la conception sans tache, qui est l'œuvre de l'Esprit Saint, mais l'union de la nature humaine et du Verbe. Pareille union ne fut jamais le partage d'aucune autre créature humaine et grâce à elle l'humanité du Christ reçut cette puissance extraordinaire :

Aliter igitur... Petrus, aliter Christus super elementum liquidum ambulavit, quia Petrus impropria, Christus vero virtus propria sustentavit. Quam nimirum virtutem ex eo sibi Deus assumpserat, conceptione quidem spiritali, in utero virginali : cujusmodi assumptionem nec postea expertus est alter homo ; et ideo nec ante, nec postea inventus est talis homo ⁸²⁾.

Toute la doctrine de Philippe trouve sa conclusion dans ce texte :

Unde grates non modicae, non solum Deo qui unitus est homini, sed etiam ipsi referendae sunt homini, qui, ex quo Deo personaliter est unitus, ita eidem est voluntate per omnia cunitus, ut sicut eum hominem pro nobis voluit Deus pati, ita idem ipse homo pro nobis voluit pati : et assumptus assumenti nec ad modicum obmutiret, sed disponenti suaviter ipse assensu spontaneo fortiter obediret ⁸³⁾.

Il ressort de ce qui vient d'être exposé qu'il est inexact de dire que pour Philippe le Christ n'a pu souffrir que grâce à un miracle. Cela apparaît non seulement par les explications qu'il propose des faits merveilleux accomplis par l'humanité du Christ, mais toute sa doctrine montre qu'il n'en est pas ainsi ; Philippe refuse simplement d'admettre une coaction quelconque dans la nature humaine du Christ.

De même, il est ambigu de lui attribuer l'opinion suivant laquelle le Christ ne pouvait pas souffrir *naturaliter*. Pour Philippe, en effet, la possibilité de souffrir est naturelle au Christ parce qu'il était homme ; il veut nier seulement, que le Christ eût été soumis à la souffrance par une nécessité de nature qui s'imposerait à sa volonté.

Le point faible de la doctrine de Philippe, le voici : il semble admettre que l'union du Verbe et de la nature humaine n'a pas

82) Col. 53 D.

83) Col. 65 D.

entraîné avec elle la *necessitas consequens materiam*, suite naturelle de la composition de l'âme avec le corps — une erreur d'ordre plutôt philosophique que théologique. — Mais, comme il ignorait l'existence de cette nécessité, cause éloignée de douleur et de mort, il se fait que Philippe :

a) a donné une interprétation erronée de différents faits que les théologiens n'attribuent à l'humanité du Christ qu'en tant qu'elle sert d'instrument à la personne divine ;

b) qu'il n'a fourni qu'une explication imparfaite de l'absence de toute coaction dans les souffrances du Christ ; et

c) qu'il a cru — et c'est là sa première erreur théologique — que le Christ a pris une nature humaine sans défauts, défauts dont la cause immédiate doit être recherchée dans le péché, mais dont la cause éloignée repose dans la composition de la nature humaine elle-même. Cette théorie met Philippe en conflit avec la doctrine communément admise par les théologiens.

Il nous faut, avant de terminer, prévenir encore une objection. Comment se fait-il que les différents auteurs qui rapportent l'opinion de Philippe lui font dire unanimement, que le Christ ne pouvait pas souffrir naturellement mais seulement grâce à un miracle ?

Nous concédons bien volontiers que plusieurs phrases de Philippe, isolées de leur contexte prochain ou éloigné, peuvent donner lieu à pareille interprétation. Ces passages incriminés se réduisent en général à quelques textes qui montrent seulement que Philippe voulait exclure toute coaction chez le Christ ⁸⁴), ou qu'il avait erré dans l'interprétation de faits miraculeux, comme la marche sur les eaux ⁸⁵). Mais il est impossible de maintenir l'accusation si l'on examine d'un peu près les différents passages où Philippe discute la passibilité du Christ.

Il y a un texte qui semble bien avoir été la cause directe de ce jugement : ... *quod praeter communem hominum valetudinem jejunavit, quod fluentia maris calcavit, naturae corporis ejus attribuat, quod vero doluit et dolendo mortuus est, praeter naturam et per miraculum factum est* ⁸⁶). Or, il est à remarquer que cette phrase n'émane pas de Philippe mais de Hunald ; elle se trouve dans la lettre écrite par ce dernier à Jean le prévôt et Hunald y expose

84) P. e. : coll. 40 A. B. C., 43 A., cités par Petau, *o.l.*, p. 13, col. 62 B. cité par M. Jugie, *o.l.*, col. 1015.

85) P. e. : col. 53 B. C., cité par M. Jugie, *o.l.*, col. 1015.

86) Col. 175 D. 176 A.

son avis sur la doctrine de Philippe ⁸⁷). Il est donc vrai que Hunald croyait, lui aussi, que pour Philippe le Christ ne pouvait souffrir sans miracle ; mais il faut ajouter que Hunald n'excluait pas la possibilité d'une autre interprétation ; il dit même expressément que toute la discussion était purement nominale, *de verbis*, si Philippe ne voulait signifier que le pouvoir propre à l'humanité du Christ en vertu de sa merveilleuse conception sans tache, alors que par *naturale* il entendait *quod ex conceptione res contrahit* et par *natura : vim, necessitatem* ⁸⁸). Nous pensons avoir montré plus haut que cette dernière interprétation rendrait mieux la pensée de Philippe.

Abbaye de Postel, 1939.

G. P. SIJEN, O. Praem.

87) On ignore si cette lettre de Hunald tomba jamais sous les yeux de Philippe.

88) Cf. coll. 177 D. 178 A. 180 B. ; cf. ce que nous avons dit plus haut au sujet de la signification du terme « nature » chez Philippe et de sa théorie sur la nécessité.