

La christologie d'Eusèbe d'après le livre I de l'*Histoire ecclésiastique* : de la théologie à l'économie¹

Le premier livre de l'*Histoire ecclésiastique* (= *HE*) possède un statut tout à fait particulier dans l'organisation de l'œuvre : consacré entièrement à Jésus-Christ, il n'envisage pas encore l'histoire de l'Église proprement dite, avec les thèmes qui seront déclinés dans toute l'œuvre (l'histoire de l'orthodoxie, l'histoire des hérésies, les malheurs des juifs, le canon, les persécutions). A la fin du prologue de l'œuvre, Eusèbe affirme très explicitement :

« Je ne commencerai pas autrement que par l'économie de notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, le Christ de Dieu »².

Cependant, ne traiter que de l'économie, terme qui désigne pour Eusèbe la vie terrestre du Christ, serait manquer l'essentiel car il existe également un autre aspect du Christ qui ne saurait être passé sous silence : sa divinité. La nécessité de traiter également de la divinité du Christ est d'autant plus impérieuse qu'elle est contestée par les différents adversaires du christianisme : lorsqu'Eusèbe formule sa volonté de montrer (*HE*, I, 1, 8) que l'économie « est plus divine qu'il ne semble à beaucoup », il manifeste très clairement la dimension apologétique de son propos.

L'exposé sur l'économie, qui sert déjà de prologue à l'*HE*, sera donc lui-même précédé d'un exposé sur la « théologie », terme qui désigne cette fois le discours sur la divinité du Christ :

« Et, comme je l'ai dit, mon exposé commencera par l'économie et la théologie du Christ, qui dépassent en puissance et en force la raison humaine. En effet, quiconque veut confier à l'écriture le récit de l'histoire ecclésiastique doit remonter jusqu'aux débuts de l'économie du Christ, puisque c'est de lui que nous avons l'honneur de tirer notre nom, et cette économie est plus divine qu'il ne semble à beaucoup. »³

L'une des originalités de l'*HE* comme genre littéraire est donc que le récit historique y est précédé d'un exposé théologique. C'est sur cet exposé, et plus précisément sur ses développements christologiques, que portera ma communication.

La division entre « théologie » et « économie » structure l'exposé sur le Christ que constitue le livre I : les § 2 à 4, qu'Eusèbe appelle « προκατασκευή » (*HE*, I, 5, 1), c'est-à-dire préparation, introduction, sont consacrés à la théologie ; la suite du livre, des § 5 à 13, porte sur l'économie.

¹ Cet article reprend le texte d'une communication donnée le 19 novembre 2005 à la Journée d'agrégation « Eusèbe de Césarée » organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Université de Lyon II) par l'Institut des Sources chrétiennes. Il est protégé par un droit de copyright *Creative Commons*.

² *Ibid.*, I, 1, 2.

³ *Ibid.*, I, 1, 8. Tr. Bardy non modifiée.

La *προκατασκευή* est un ensemble tout à fait particulier. J'ai montré, dans un article à paraître en juin 2006 dans la *Revue des études augustiniennes et patristiques*⁴, qu'il s'agit d'un résumé de la *Démonstration évangélique* (= *DE*), apologie écrite entre 313 et 323⁵. Quelles que soient les datations proposées pour la première édition de l'*HE*, personne ne suppose qu'elle ait pu être postérieure à 313/314. Si les § 2-4 du livre I sont un résumé de la *DE*, il est donc presque obligatoire de supposer qu'il s'agit d'une pièce rapportée qui n'appartenait pas à la première édition. C'est un fait à ne pas négliger.

La *DE* est la seconde partie d'une apologie générale du christianisme dont la première est la *Préparation évangélique* (= *PE*). La façon la plus simple de considérer les deux parties de l'apologie consiste à voir dans la *Préparation* un volet antipaïen et dans la *Démonstration* un volet antijuif. En réalité, l'articulation des deux œuvres est plus subtile : elle ne renvoie pas tant à une différence de public ou d'adversaire qu'une différence d'objet. La *PE* est une réfutation du paganisme, tandis que la *DE* est une démonstration positive de l'Évangile. Dans la *PE*, le lecteur est amené à passer du paganisme aux Écritures juives ; dans la *DE*, il est invité à passer des Écritures juives à l'Évangile. Cette dernière œuvre emprunte donc le plus souvent aux arguments de la polémique antijuive et ce sont ces arguments qui se retrouvent dans les premiers chapitres de l'*HE*.

Le tableau suivant fournit les correspondances entre la *DE* et l'introduction théologique de l'*HE* :

<i>HE</i>	<i>DE</i>	Thème
I, II, 1-16	Livre V	Divinité du Christ
I, II, 17-23	Livre IV, 7-10	Retard de l'incarnation
I, II, 23-27	Livres VI-XV	Prophéties de l'économie
I, III	Livre IV, 15-17	Examen des noms « Jésus » et « Christ »
I, IV	Livre I	Antiquité du genre de vie chrétien

Ce tableau fait apparaître qu'Eusèbe a surtout réécrit les livres IV et V de la *DE*, qui traitaient précisément de la « théologie » (c'est-à-dire de la divinité du Christ).

Cependant, bien qu'Eusèbe décrive ces quatre chapitres comme un traité sur la théologie, ils développent aussi d'autres sujets :

- le genre de vie chrétien est abordé au §4.
- l'économie, thème théorique de la seconde partie du livre I, est déjà abordée en 2, 17-27.

Je me concentrerai ici uniquement sur les développements touchant la théologie :

- I, 2, 1-16, consacré à la démonstration de la divinité du Christ.
- I, 3, consacré à l'examen des noms Jésus et surtout « Christ » qui fournit à Eusèbe de nouvelles preuves en faveur de la divinité du Messie.

⁴ « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (I, II-IV) : étude génétique, littéraire et rhétorique ».

⁵ En *HE*, I, 2, 27, Eusèbe renvoie à deux travaux antérieurs : les *Extrait prophétiques* et la *Démonstration évangélique*, qu'il faut certainement reconnaître derrière l'adverbe « ἀποδεικτικώτερον ». La note de G. Bardy doit donc être corrigée : Eusèbe renvoie à l'une et à l'autre. Grant avait déjà remarqué le renvoi à la *DE* (*Eusebius as Church Historian*, Oxford, 1980, p. 34).

1. Arrière-plan doctrinal et polémique

a) L'arrière-plan doctrinal

I. Rappelons pour commencer que le mot « Christ », dérivé du grec « χριστός » signifie « oint » et qu'il est l'équivalent du mot « Messie », transcription d'un mot araméen dont l'équivalent hébreu est *mashiah*⁶. Le mot χριστός, d'abord retenu par les juifs de langue grecque pour désigner le Messie, fut repris par les chrétiens pour désigner Jésus comme le Messie, le Christ (le terme μεσσίας translittération de l'araméen, n'apparaît qu'à deux reprises dans le NT⁷).

Le Messie, conçu comme un sauveur eschatologique qui doit sauver son peuple à la fin des temps, est un concept post-biblique⁸. Il s'agit d'une construction tardive du judaïsme, dont il est cependant possible de déceler dans la Bible elle-même une préhistoire. Dans les écrits bibliques, le terme « Messie » est employé en un sens non eschatologique pour désigner les rois, les prêtres et secondairement les patriarches. A partir du sens concret d'« oint », c'est-à-dire de personnage ayant reçu une huile d'onction, le terme en vient à désigner globalement celui qui a reçu l'élection divine. Muni de l'article, « le Messie » n'apparaît cependant comme sauveur eschatologique que dans les textes intertestamentaires, en particulier le livre d'Hénoch, les Psaumes de Salomon (Ps 17 - 18) et les écrits de Qumrân, c'est-à-dire pas avant le II^e s. avant Jésus-Christ, avant de faire l'objet de spéculations dans la littérature rabbinique. Il faut néanmoins rappeler que les juifs et les chrétiens de l'Antiquité et du Moyen-Age étaient convaincus que le Messie, le Christ, était annoncé dans l'Écriture, mais c'est une lecture qui doit être considérée comme rétrospective.

En appliquant le terme χριστός à Jésus, les chrétiens l'ont explicitement reconnu comme le Messie. La conception chrétienne du Messie est cependant très différente des conceptions juives : différents aspects de la vie de Jésus contredisaient, aux yeux des juifs, l'attente messianique. Par exemple, les juifs n'acceptaient pas l'idée que les prophètes aient prédit la naissance virginale du Messie ou sa mort sur la croix. Le désaccord essentiel, du moins tel qu'il est mis en valeur dans les premiers chapitres de l'*HE*, porte cependant sur la croyance chrétienne en un Messie divin. Dans la pensée chrétienne telle qu'elle fut élaborée par les Pères de l'Église, le Christ n'est pas un simple homme, mais le Dieu Verbe fait chair.

II. Il faut d'ailleurs préciser que le terme « Christ » s'applique, pour Eusèbe comme à la plupart de ses devanciers -Justin, par exemple-, au Verbe lui-même, et non à l'homme Jésus⁹. « Jésus-Christ » est le Verbe incarné, mais cette expression ne signifie pas que ce soit Jésus qui soit « christ », c'est-à-dire oint. C'est le Verbe qui est le sujet de l'onction, une onction spirituelle qui s'identifie au don de l'Esprit par lequel le Verbe participe au Père et acquiert la substance d'une personne divine. Le Christ est donc le Verbe, incarné ou non.

III. Eusèbe est le représentant d'une christologie dite « subordinatienne », parce qu'elle introduit une hiérarchie entre les personnes de la Trinité, et qu'elle subordonne en particulier le Fils au Père.

Ce subordinatianisme sera condamné par la suite mais il faut rappeler qu'il est à la base de la plupart des christologies avant le concile de Nicée. Le subordinatianisme a

⁶ Pour cette mise au point, nous nous aidons de l'article de H. L. Ginsberg, « Messiah », *Encyclopaedia judaica*², XI, 1971, col. 1407-1417 et de l'article « Messianisme » écrit par J. Coppens dans *Catholicisme*, IX, Paris, 1982, p. 8-35.

⁷ Jn 1, 41 ; 4, 25.

⁸ « This is a strictly postbiblical concept » (*EJ*, col. 1407).

⁹ Il se différencie en cela d'Origène pour qui le « Christ » est Jésus lui-même. Cette doctrine finira par s'imposer par la suite.

constitué pendant les trois premiers siècles la solution générale au problème du paradoxe trinitaire : comment peut-on concevoir en même temps un Dieu et trois personnes divines ? Eusèbe n'a pas encore à sa disposition les outils conceptuels, à commencer par la distinction de la « nature » et de l' « hypostase », qui aboutiront, à partir de la seconde moitié du IV^e s., à définir la Trinité comme « une nature et trois hypostases » (la distinction fut consacrée au concile de Constantinople de 381). Dans le vocabulaire d'Eusèbe, « nature » est encore synonyme d' « hypostase » et une telle formule n'aurait aucun sens. La seule façon pour Eusèbe, ainsi que la plupart de ses prédécesseurs, de préserver l'unité de Dieu tout en pensant la pluralité dans la Trinité, fut de subordonner les personnes. Pour Eusèbe, il n'y a de Dieu, au sens propre du terme, que le Père. Le Fils est parfaitement Dieu, mais il ne reçoit sa divinité que par sa participation au Père. Quelques formules illustrent cette conception :

« τὸν τῶν γεννητῶν ἀπάντων κύριον καὶ θεὸν καὶ βασιλέα τὸ κῦρος ὁμοῦ καὶ τὸ κράτος αὐτῆ θεότητι καὶ δυνάμει καὶ τιμῇ παρὰ τοῦ πατρὸς ὑποδεδεγμένον » (I, 2, 3) : « le Seigneur, Dieu et roi d'absolument toutes les créatures générées¹⁰, qui a reçu la domination, ainsi que le pouvoir, avec la divinité, la puissance et l'honneur, de son Père. »

« ἐξ αὐτοῦ δὲ θεοῦ πρὸ ἑωσφόρου μὲν, τοῦτ' ἐστὶν πρὸ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως, οὐσιώμενον » (I, 3, 18) : « acquérant sa substance de Dieu lui-même, avant l'étoile du matin, c'est-à-dire avant la constitution de l'univers. »

« τὴν τε σεβάσιμον τιμὴν παρὰ τοῦ πατρὸς ὑπειληφότα » (I, 3, 19) : « il a reçu du Père l'honneur digne de vénération »

Eusèbe dira plus loin que l'onction du Christ s'identifie à sa participation à la divinité du Père (« μετοχῆ τῆς ἀγεννήτου καὶ πατρικῆς θεότητος », *HE* I, 3, 13). Dans la *DE*, Eusèbe avait expliqué pareillement que c'est par sa participation au Père que le Verbe est « fait Dieu » (« ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν θεοποιούμενος »¹¹).

Le concept de participation (μετοχή), d'origine platonicienne, est essentiel puisque c'est lui qui permet de penser à la fois la parfaite divinité du Fils et sa distinction avec le Père.

La christologie d'Eusèbe est ainsi fondée sur un certain nombre de formules qui manifestent la subordination du Fils au Père, à commencer par l'expression « Christ de Dieu » (*HE* I, 3, 12) qui n'est envisageable que chez un auteur pour qui le Christ n'est pas Dieu au sens propre¹². Parmi ces formules, relevons :

« τὸν τῆς ἀρρήτου γνώμης τοῦ πατρὸς ὑπουργόν » (I, 2, 3) : « le serviteur de la décision indicible de son Père »

« τὸν τῶν ἀπάντων σὺν τῷ πατρὶ δημιουργόν » (*ibid.*) : « le démiurge d'absolument toutes les réalités avec son Père »

Il faut enfin signaler des expressions qui impliquent une dualité dans la Trinité et qui seront, pour cette raison, bannies du vocabulaire théologique après Eusèbe :

« τὸν δεύτερον μετὰ τὸν πατέρα τῶν ὅλων αἴτιον » (*ibid.*) : « la cause seconde de l'univers après son Père »

¹⁰ Il ne faut pas traduire γεννητός par « engendré », qui correspond à γεννητός, non plus que par « créé », qui correspond à κτισθείς (il faut corriger sur ce point Bardy). Pour Eusèbe, le Christ est à la fois γεννητός, en tant que Fils du Père (*DE*, IV, 3, 1 ; V, 1, 20), et γεννητός (*DE* V, 1, 6) en tant qu'il fait partie des réalités de la génération (γένεσις). Mais il ne fait pas pour autant partie des créatures, dont il est le (second) démiurge (cf. *DE loc. cit.*).

¹¹ *DE*, V, 4, 9.

¹² La formule apparaît déjà chez Justin, *DT*, 46, 1.

« τὸν δὲ τούτῳ δευτερεύοντα θεῖον λόγον...ταῖς πατρικαῖς ἐπιτάξεσιν ὑπουργοῦντα» (I, 2, 5) : « le Dieu Verbe, le second après lui, qui obéit aux commandements de son Père »

« δεύτερον μετὰ τὸν πατέρα κύριον» (I, 2, 9) : « second Seigneur après son Père »

« τὰ δευτερεῖα τῆς κατὰ πάντων βασιλείας τε καὶ ἀρχῆς ἐμπεπιστευμένον» (I, 2, 11) : « celui qui s'est vu confié le second rang dans la royauté et le commandement de l'univers »

Ce type d'expression définissant le Fils comme un « second » par rapport au Père se retrouve dans la littérature patristique avant Eusèbe¹³, mais elles n'ont pas la fréquence qu'elles prennent dans l'œuvre d'Eusèbe. La seconde caractéristique d'Eusèbe consiste à définir explicitement le Christ comme un « second Dieu », expression que l'on trouve déjà chez Origène¹⁴ et qui renvoie cette fois à une terminologie philosophique et plus précisément médio-platonicienne, particulièrement utilisée par le néopythagoricien Numénios d'Apamée¹⁵. Numénios est l'auteur d'une théologie fondée sur une triade divine qui trouve son origine dans un passage mystérieux de la *Lettre II* de Platon¹⁶ :

« Autour du roi de l'univers gravitent tous les êtres ; il est la fin de toute chose, et la cause de toute beauté ; autour du Second se trouvent les secondes choses, et autour du Troisième, les troisièmes. »¹⁷

Numénios extrait de ce texte une théologie des trois dieux ; le premier est le Bien, c'est un Intellect totalement transcendant ; le second et le troisième sont préposés à l'activité démiurgique. Il n'est cependant pas certain que le troisième Dieu existe indépendamment du second : Numénios semble au contraire les assimiler, le troisième n'étant qu'un aspect du second. De fait, ses textes conservés évoquent surtout le Premier et le Second Dieu¹⁸.

Le passage de la *Lettre II* de Platon était un lieu commun théologique dans l'Antiquité : Plotin s'en inspirera pour justifier sa propre triade. Des prédécesseurs chrétiens d'Eusèbe, Athénagore¹⁹ et Clément d'Alexandrie²⁰, l'avaient commenté en y voyant une intuition de la Trinité.

L'usage de l'expression « δεύτερος θεός », chez Eusèbe, et probablement déjà chez Origène²¹, doit donc être mise en relation avec la philosophie de Numénios et son exégèse de la *Lettre II* de Platon. Pour constater la dette d'Eusèbe par rapport au philosophe, il suffit de renvoyer au florilège du livre XI de la *PE* consacré à la cause seconde (περὶ τοῦ δευτέρου αἰτίου). Ce florilège est constitué de citations de philosophes païens ayant pour but de montrer l'accord de Moïse et des philosophes sur cette question :

¹³ Justin note que le Fils est conçu « en second lieu » par rapport au Père (« ἐν δευτέρῳ χώρῳ », *I Ap.* 13, 3 ; *2 Ap.* 13, 4). L'expression « δεύτερον αἴτιον » apparaît dans la littérature chrétienne avec Clément d'Alexandrie (*Stromates*, VII, 3, 16).

¹⁴ Cf. *Contre Celse* (CC), V, 39 ; VI, 61. Pour l'expression « τῆς δευτερευούσης μετὰ τὸν θεὸν τῶν ὄλων... τμησ», voir CC, VII, 57. M. J. Edwards considère qu'Origène, malgré tout, ne prenait pas ces expressions à son compte (*Origen against Plato*, Aldershot, 2002, p. 68 n. 120), opinion qui n'est pas partagée par tous les spécialistes d'Origène.

¹⁵ Un autre pythagoricien, Modérateur de Gadès, parle de « Second Un » (J. Dillon, *The Middle Platonists*, 80 B.C. to A.D. 220, rev. ed., Ithaca - New York, 1977 -1^o éd. 1966-, p. 348).

¹⁶ J. Souilhé la tient pour inauthentique (Platon, *Lettres*, Paris, 1977).

¹⁷ *Lettre II*, 312e (tr. J. Souilhé).

¹⁸ Sur la théologie de Numénios et les problèmes d'interprétation qu'elle pose, voir J. Dillon, *op. cit.*, p. 366-372 ; É. des Places (éd.), *Numénios. Fragments*, Paris, 1973, p. 10-14.

¹⁹ *Supplique au sujet des chrétiens*, 23, 7.

²⁰ *Stromates*, V, 14, 103.

²¹ Cf. R. Somos, « Origen and Numenius », *Adamantius*, 6, 2000, p. 51-69.

Eusèbe, <i>Préparation évangélique</i> , XI	Textes cités
§15	Philon, <i>De confusione linguarum</i> , 97 ; 146-147 ; 62 ; 63
§16	Platon, <i>Epinomis</i> , 986c 1-7 ; <i>Lettre VI</i> , 323c7-d6
§17	Plotin, <i>Énéades</i> , V, 1,4 ; 5 ; 6 ; 7 ; 8
§18	<i>Numénius</i> , fr. 11 ; 12 ; 13 ; 14 ; 15 ; 17 ; 18 (Des Places)
§19	Amélius, fr. 1 Zoubos
§20	Platon, <i>Lettre II</i> , 312d7-e6

On le voit, Numénius et la lettre II de Platon figurent en bonne place dans le dossier²². Eusèbe connaît au moins deux textes de Numénius relatifs au « second Dieu » (fr. 11, 15)²³. Il faut également souligner la présence de Plotin, dont Eusèbe est le premier chrétien connu à fournir des citations. L'un des extraits qu'il tire de Plotin (V, 8, 1) est d'ailleurs un commentaire du passage célèbre de la *Lettre II* de Platon. La question du « second Dieu » n'est pas le seul point de contact entre Eusèbe et Numénius : la doctrine de la participation du Fils à la divinité du Père rappelle d'assez près l'idée, chez Numénius, selon laquelle le second Dieu est bon par participation à la bonté du Père (« μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ »²⁴), doctrine qui, selon J. Dillon, implique une certaine infériorité du Second par rapport au Premier Dieu²⁵.

L'expression « second Dieu », chez Eusèbe, a donc une source philosophique bien repérable. Il existe cependant une différence essentielle entre le second Dieu d'Eusèbe et celui de Numénius ou de Plotin : pour ces deux philosophes, le second Dieu s'oppose au premier parce qu'il a seul la qualité de démiurge²⁶. Chez Eusèbe, le fils est bien démiurge, mais il l'est « avec le Père » (I, 2, 3). En effet, le titre de « démiurge » convient en propre au Père (I, 2, 4) et le Fils n'est démiurge qu'en tant qu'il est l'assistant du Père dans la création. La doctrine philosophique du second Dieu est donc infléchie dans un sens qui convient mieux à la tradition du monothéisme juif et chrétien, selon lequel c'est Dieu qui est créateur²⁷, et non un autre dieu qui lui serait subordonné.

Il faut enfin noter que si Eusèbe emprunte aux philosophes l'expression « second Dieu », la fréquence avec laquelle il utilise cette formule et les formules analogues s'explique par la direction apologétique de son propos, visant à démontrer, contre les païens, les juifs, mais aussi les chrétiens qui nient la divinité du Christ, l'existence d'une « seconde » personne divine.

Après que le concile de Nicée eut proclamé en 325 que le Fils est consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père, cette christologie sera condamnée parce qu'assimilée à de l'arianisme, mais la christologie d'Eusèbe n'a rien à voir avec celle des Ariens. Les Ariens supposent qu'il y a une différence de nature entre le Père et le Fils ; pour Eusèbe au contraire, le Fils est parfaitement Dieu et la seule différence entre le Père et le Fils est une différence de présence et d'activité.

²² H.-P. Saffrey émet l'hypothèse qu'Eusèbe ne connaît le texte de Numénius que par une utilisation des *Stromates* perdus d'Origène (« Les extraits du Περὶ τῶν ἀγαθῶν de Numénius dans le livre XI de la *Préparation évangélique* », *Studia patristica*, XIII, 1975, p. 46-51). C'est une conjecture que j'ai tenté de confirmer (« Eusèbe de Césarée a-t-il utilisé les *Stromates* d'Origène dans la *Préparation évangélique* ? », *Revue de philologie*, 78 (1), 2004, p. 127-140).

²³ Voici la traduction du fr. 11 (= *PE*, XI, 18, 3), d'après le texte des Sources chrétiennes : « Le Premier Dieu, étant en soi, est simple, du fait qu'étant uni totalement à lui-même, il n'est jamais divisible ; quant au deuxième et troisième Dieu (ὁ δεύτερος καὶ τρίτος), il est un ; mais emporté avec la matière qui est dualité, d'une part il lui confère l'unité, mais d'autre part il est partagé par elle, qui est caractérisée par le désir et qui est fluide. »

²⁴ Fr. 20.

²⁵ *Op. cit.*, p. 369.

²⁶ Chez Numénius, voir fr. 12-13 ; Chez Plotin, voir V, 1, 8 (= *PE* XI, 17, 9).

²⁷ Philon accorde également le titre de « démiurge » au Dieu unique (*De opificio*, 10).

La seconde différence essentielle concerne le fait que pour les Ariens, le Fils avait été créé dans le temps ; pour Eusèbe au contraire, fidèle sur ce point à Origène, la génération du fils est éternelle : il est « le Dieu Verbe qui préexiste et qui subsiste avant tous les siècles » (I, 3,19). Il est « avant toute création » (I, 2, 3 ; Col 1, 15)²⁸.

Sans être un « arien » - rappelons qu'Eusèbe souscrivit, quoiqu'avec hésitation au « consubstantiel » de Nicée - Eusèbe défendra toujours, même après le concile, une théologie qui insiste avant tout sur la distinction des personnes. Le danger théologique majeur, pour Eusèbe, n'était pas l'arianisme mais le *modalisme*, tendance théologique qui confond les personnes de la Trinité en les identifiant aux différents modes d'existence d'une seule et même personne. Il attaquera par exemple Marcel d'Ancyre, en 336, dans le *Contre Marcel* et la *Théologie ecclésiastique*, parce qu'il le considérera comme un Sabellien, c'est-à-dire un modaliste, pour qui le Fils n'est qu'un mode, une façon d'être du Père. Toute la christologie d'Eusèbe est fondée sur cette préoccupation majeure : établir à la fois la divinité et la substantialité du Christ.

IV. Il faut enfin rappeler une autre composante de la christologie eusébienne, sa dimension origénienne. J'aurai l'occasion de montrer que les § 2-3 s'inspirent fortement, via la *DE* qu'ils résument, du *Traité des Principes*, des *Homélie sur le Lévitique* et du *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Eusèbe emprunte de nombreux éléments de la christologie origénienne, même s'il s'en sépare sur certains points, comme celui de l'âme du Christ (Eusèbe ne dit à aucun moment que l'âme du Christ serait préexistante, et ne lui donne pas l'importance qu'elle a chez Origène).

b) Le contexte polémique

La christologie d'Eusèbe ne se construit pas seulement contre les modalistes. Elle s'érige globalement contre tous ceux qui nient la divinité de Jésus (I, 1, 8), ou, pour le dire autrement, l'existence d'une seconde personne divine. Les chapitres introductifs de l'*HE* ne peuvent pas se comprendre sans ce contexte polémique.

Il faut mentionner, à côté des modalistes, d'autres types de chrétiens. Eusèbe s'en prend souvent dans ses œuvres aux adoptianistes, disciples d'Artémon ou de Paul de Samosate, pour qui le Christ ne serait qu'un homme élu par Dieu. Il mentionne également les Ébionites, des judéo-chrétiens qui ne reconnaissaient pas la divinité du Christ. Pour Eusèbe, tous ces chrétiens sont des partisans de la doctrine du $\psi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, d'un Christ exclusivement homme.

Il faut ensuite mentionner les juifs, les adversaires principaux d'Eusèbe dans la *Démonstration évangélique*. Dans le prologue du livre IV de la *DE*, Eusèbe recense trois sources de désaccord :

« Comme nous, ils reconnaissent [le Christ] en accord avec leurs Écritures, mais ils tombent loin de la vérité, parce qu'ils ne voient pas sa divinité, ne connaissent pas les causes de sa venue, et ne saisissent pas l'époque à laquelle il est dit qu'il doit venir chez les hommes. »²⁹

Pour les juifs, le Messie est un homme, il n'est pas un Dieu. Professer la divinité du Messie, c'est nécessairement tomber dans le polythéisme³⁰. La gageure des polémistes

²⁸ Il y a un développement sur ce sujet dans la *DE*, IV, 3, 13.

²⁹ *DE*, IV, 1, 2.

³⁰ Voir Justin, *Dialogue avec Tryphon* (= *DT*), 56-57, où le juif Tryphon définit le Messie comme « un homme issu des hommes », « $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\omega\upsilon\omicron\varsigma$ » (57, 1) ; Dans l' *Altercatio Simonis et Theophili* (§ 5), le juif

chrétiens de l'Antiquité consista donc à essayer de montrer que le Christ est divin et qu'en même temps, cette doctrine ne remet pas en question l'unicité de Dieu.

Parmi les arguments juifs, il faut également évoquer les attaques lancées contre la divinité de Jésus. Diverses sources, rabbiniques³¹ et patristiques³², attestent que les juifs, dès l'Antiquité, niaient la divinité de Jésus en imputant ses miracles à de la sorcellerie. Celse met ces accusations dans la bouche du juif qu'il met en scène dans sa propre réfutation du christianisme, le *Discours véritable* (178)³³. A partir de Celse l'argument se retrouve chez les païens.

On la rencontre chez Porphyre³⁴ et chez Hiéroclès³⁵, deux auteurs contre lesquels Eusèbe écrivit des réfutations. On devait la retrouver également dans les *Actes de Pilate*, une vie de Jésus diffamatoire diffusée dans les milieux païens sous Maximin Daïa (311-312) contre laquelle Eusèbe s'en prend à deux reprises dans le livre I de l'*HE*³⁶.

Les païens mettaient également en doute la divinité du Christ sur la base de l'argument selon lequel Dieu ne peut pas avoir de fils : on trouve l'argument pour la première fois chez Celse³⁷, et il sera repris par Porphyre³⁸.

Pour récapituler, toute l'activité théologique et polémique d'Eusèbe est tendue vers un seul but : démontrer l'existence et la substantialité d'une seconde personne divine à côté de la première. C'est à cette démonstration que sont consacrés les chapitres introductifs de l'*HE*.

2. La divinité du Christ (I, 2)

Le chapitre 2 s'ouvre sur une dichotomie : il existe dans le Christ deux éléments, l'un est divin, l'autre humain. Cette dichotomie recouvre l'opposition des termes οἰκονομία et θεολογία utilisés plus haut (I, 1, 7). Le passage est une réécriture de la *DE*³⁹, mais les textes de la *DE* sont eux-mêmes une réécriture du passage qui introduit, dans le *Traité des principes* d'Origène, le traité sur le Fils. Ce traité est d'ailleurs la source indirecte de certains autres développements du chapitre II :

« Il faut d'abord savoir qu'autre est dans le Christ la nature divine, le Fils unique du Père, et autre la nature humaine qu'il a assumée dans les derniers temps pour l'économie. »⁴⁰

Eusèbe est le premier auteur, après Origène, à reprendre cette dichotomie qui structure son discours théologique. Mais il va plus loin qu'Origène en nommant les deux termes de la dichotomie θεολογία et οἰκονομία. Ces deux mots sont connus d'Origène dans l'acception qu'en donne Eusèbe mais il n'existe aucun texte d'Origène qui les oppose⁴¹. Même si l'œuvre d'Origène est fragmentaire, il est permis de se demander s'il n'y a pas là une innovation

Simon objecte au chrétien la parole « excepté moi il n'y a pas de Dieu » (« Quid illud quod ait : *Praeter me non est Deus* ? - cf. Ex 20, 3-).

³¹ TB Sanh. 43c.

³² Tertullien, *Apologeticum*, XXI, 17.

³³ cf. CC, I, 68 ; I, 71 ; II, 32.

³⁴ Fr. 55 Harnack.

³⁵ C'est l'argument le plus original du *Philalèthe*, selon Eusèbe (*Contre Hiéroclès*, Pr.). Hiéroclès affirmait que les miracles d'Apollonios de Tyane étaient supérieurs à ceux de Jésus.

³⁶ cf. HE, I, 9, 3 ; I, 11, 9.

³⁷ CC, VIII, 32.

³⁸ Fr. 85 Harnack.

³⁹ DE, IV, 1, 3 ; V, Pr. 1.

⁴⁰ *Princ.* I, 2, 1.

⁴¹ Sur l'histoire du couple, voir K. Duchatelez, « La notion d'économie et ses richesses théologiques », *Nouvelle Revue Théologique*, 92, 1970, p. 267-292.

d'Eusèbe : il aurait repris à Origène la dichotomie, mais en innovant sur le plan terminologique. Eusèbe est en tout cas le premier auteur à opposer *θεολογία* et *οἰκονομία*, et cette opposition aura une postérité importante dans toute la tradition patristique et byzantine.

Avant de commencer l'exposé proprement dit, Eusèbe émet une précaution : aucune parole ne pourra épuiser le mystère de la nature du Christ, le discours théologique sera donc toujours déficient (*HE* I, 2, 2). L'usage qu'il fait pour cela d'Is 53, 7 provient directement d'une exégèse d'Irénée⁴². Après cette formulation négative, Eusèbe passe à la démonstration positive.

L'argumentation du chapitre 2 du livre I est directement empruntée à la tradition antijuive déjà mise à profit dans la *Démonstration évangélique*. L'objectif d'Eusèbe est de démontrer qu'il existe une autre personne divine à côté du Père, et que cette personne divine est attestée dans l'Ancien Testament lui-même. Eusèbe développe pour cela trois arguments principaux qui sont des lieux communs de la controverse des chrétiens avec les juifs.

a) L'argument des noms divins

Cet argument se trouve dans le premier temps de la démonstration, constitué d'un catalogue de prédicats divins (§3). Il s'agit de titres christologiques ; dans la tradition origénienne dont Eusèbe est un représentant, ces titres sont appelés *épinioiai*. Origène leur a consacré d'importants développements dans le *Commentaire sur Jean*⁴³ et le *Traité des principes*⁴⁴. Les *épinioiai* expriment différents aspects du Verbe. Eusèbe n'a sélectionné ici que les titres qui désignent sa divinité.

Dans le catalogue d'Eusèbe, on peut distinguer :

- des prédicats auxquels Origène avait accordé une importance particulière : Lumière, Sagesse, Verbe avaient fait l'objet de réflexions importantes dans le *Traité des Principes*⁴⁵. L'insistance d'Eusèbe sur le caractère *substantiel* de la Sagesse provient elle aussi du *Traité des Principes*⁴⁶. C'est une précision qui, chez Origène comme chez Eusèbe, est essentiellement dirigée contre les modalistes qui confondent les deux personnes : dire que la Sagesse est substantielle, c'est insister sur ce qui sépare une simple vertu humaine d'une hypostase divine, et souligner l'existence propre du Fils.

- d'autres prédicats font partie du bien commun de la tradition polémique et catéchétique : « Seigneur », « Dieu », « Ange de grand conseil » (Is 9, 6), « Archistratège » (Jos 5, 14).

- d'autres ont une base scripturaire moins assurée : le terme *γέννημα* est une glose eusébiennne sur Pr 8, 25 (*γεννῶ με*⁴⁷) comme nous l'apprend la *Démonstration évangélique*⁴⁸ ; l'expression *θεοῦ παῖς* provient des textes de la LXX qui désignent un « serviteur » de Dieu, *παῖς*, que certains chrétiens ont compris comme s'il s'agissait d'un « fils » de Dieu, le mot *παῖς* étant plus ambigu que l'hébreu 'èvèd dont il est la traduction, et qui ne signifie que « serviteur »⁴⁹.

⁴²Cf. *Adversus Haereses* (= *AH*), II, 28, 5. Sur l'origine irénéenne de cette interprétation, voir M. de Durang, « 'Sa génération, qui la racontera?' Is 53,8b. L'exégèse des Pères », *RSPHTh*, 53, 1969, p. 638-657.

⁴³ *Commentaire sur Jean*, I, 109-292.

⁴⁴ *Princ.* I, 2, 1-13.

⁴⁵ *Ibid.*, I, 2, 1-2 (Sagesse) ; I, 2, 3 (Verbe) ; I, 2, 7 (Lumière).

⁴⁶ *Ibid.*, I, 2, 2.

⁴⁷ Il faut corriger Bardy qui traduit ce présent par un passé (*HE*, I, 2, 15).

⁴⁸ *DE*, V, 1, 7.

⁴⁹ Cf. *Extraits prophétiques*, IV, 20 (PG 22, 1228a à partir d'Is 42, 1) ; IV, 27 (PG 22, 1244d, à partir d'Is 52, 13).

- d'autres désignent plus spécifiquement la subordination du Fils et sont pour la plupart empruntés à la tradition philosophique : δεύτερον αἴτιον, δημιουργός, ὑπουργός.

Eusèbe reprend le même argument des noms divins dans la suite de la démonstration :

- au § 11, il revient sur le prédicat « archistratège de l'armée du Seigneur ». Pour Eusèbe, ce titre établit la divinité du personnage car étant « archistratège de l'armée du Seigneur », il est nécessairement supérieur aux anges. Mais ce titre désigne aussi le rapport de subordination existant entre le Père et le Fils : celui-ci est archistratège en tant qu'il est la puissance et la Sagesse du Père ; son Père lui a conféré la seconde place dans la royauté de l'univers.

Le terme désigne donc à la fois la divinité et la subordination du personnage.

- au § 14, Eusèbe revient sur l'appellation « Sagesse » qu'il tire de Pr 8, texte souvent retenu par les polémistes chrétiens de l'Antiquité pour démontrer qu'il existe, à côté du Père, une seconde personne divine antérieure à la création⁵⁰. Le commentaire de la *DE* apportait des précisions sur le statut ontologique du Verbe dans son double rapport au Père et à l'ensemble des créatures :

« Par ces paroles, [le Christ] enseigne qu'il est généré (γενητόν), et qu'il n'est pas le même que le non-généré (ἀγενήτω), mais qu'il a l'existence avant tous les siècles, projeté tel un fondement de toutes les réalités générées (γενητῶν)»⁵¹.

Le Verbe occupe une place paradoxale : en tant qu'il fait partie des γενητό, il est distinct du Père ; mais en tant qu'il est « avant tous les siècles », il est aussi essentiellement distinct des autres γενητό auxquels il sert de fondement. Le Verbe occupe donc bien une place intermédiaire entre Dieu et les hommes, élément caractéristique de la christologie subordinatienne.

b) L'exégèse prosopologique

Un autre argument consiste à déduire l'existence du second Dieu d'un examen des différents personnages impliqués dans l'énonciation d'un texte biblique. Ce type d'exégèse était bien connu chez les polémistes qui l'empruntaient aux grammairiens, la distinction des πρόσωπα faisant partie des éléments obligatoires d'une explication de texte.

En I, 2, 4, Eusèbe commente un lieu commun de la polémique, Gn 1, 26 (*Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et ressemblance*). Pour Eusèbe, comme pour beaucoup de chrétiens de l'Antiquité⁵², le pluriel ποιήσωμεν implique que Dieu a un interlocuteur. L'expression « notre image » est une preuve que Dieu et cet interlocuteur partagent la même nature. Il y a donc un second Dieu à côté du premier.

Les juifs de l'Antiquité proposaient des interprétations concurrentes du passage, en l'expliquant comme si Dieu se parlait à lui-même ou comme s'il parlait à des anges⁵³. Eusèbe ne prend pas la peine de réfuter l'hypothèse de plusieurs interlocuteurs, qui peut en effet être déduite du mot ποιήσωμεν, mais il l'avait fait dans la *DE*, en citant la suite du texte, où il

⁵⁰ Dans la littérature antijuive, voir Justin, *DT*, 61, 2 ; *Dialogue d'Athanase et de Zacchée*, 13 ; *Altercatio Simonis et Theophili*, 11.

⁵¹ *DE*, V, 1, 6.

⁵² Cf. *Épître de Barnabé*, V, 5 ; Justin, *DT*, 62.

⁵³ Cf. M. Alexandre, *Le commencement du livre, Genèse 1-5 : la version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988, p. 171.

voyait la preuve que l'interlocuteur de Dieu était lui-même divin (Gn 1, 27, *Dieu fit l'homme, à l'image de Dieu il le fit*)⁵⁴.

En I, 2, 9, Eusèbe commente le texte de Gn 19, 24 (*Le Seigneur fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe, du soufre et du feu de la part du Seigneur*). Encore une fois, le commentaire est elliptique par rapport à celui de la *DE* qu'il résume⁵⁵. Eusèbe n'en a gardé que l'essentiel : le texte mentionne un deuxième dieu, c'est donc qu'il existe une seconde personne divine. Ce type d'argument littéraliste est classique dans la polémique antijuive : il suppose que tout est signifiant dans le discours biblique, que si la Bible n'avait pas voulu désigner deux personnes distinctes, elle ne l'aurait pas fait.

Encore une fois, la *DE*, plus complète, contenait une précision théologique : la distinction des deux dieux ne remet pas en cause la « monarchie », c'est-à-dire l'unité du principe divin :

« Le texte mentionne clairement un second, dont il enseigne aussi que c'est par mandat de son supérieur qu'il infligea ce châtement aux impies. Cependant, même si nous reconnaissons ouvertement deux Seigneurs, nous ne suivons du moins pas pour l'un et pour l'autre les mêmes théologies : en suivant l'ordre avec piété, nous avons appris que le Père, Dieu et Seigneur suprême est aussi le Seigneur et le Dieu du second, et que le Verbe de Dieu, le second Seigneur, est maître de ce qui lui est soumis, mais pas de la même façon que son supérieur. En effet, le Dieu Verbe n'est pas le Seigneur de son Père, ni le Dieu de son Père, mais il est son image, son Verbe, sa sagesse, sa puissance. Il est maître, Seigneur et Dieu des réalités qui viennent après lui. Quant au Père, il est aussi Père, Seigneur et Dieu de son Fils. Par conséquent, il est normal qu'ils se ramènent à un seul principe (ἀνατρέχουσιν εἰς μίαν ἀρχήν), et que ce soit à un seul Dieu que s'adresse notre théologie pieuse. »⁵⁶

c) Les théophanies

Des § 6 à 9, Eusèbe exploite un nouvel argument, lui aussi classique, l'argument des théophanies. Parmi les nombreuses théophanies qu'il avait sélectionnées dans la *DE*, il n'en choisit ici que deux : la théophanie de Mambré en Gn 18 et la lutte de Jacob avec l'ange en Gn 32.

Le raisonnement d'Eusèbe se ramène, dans les deux cas, à un syllogisme :

- l'Écriture affirme qu'un être, qu'elle nomme « Dieu » ou « le Seigneur » se fit voir de certains hommes.

- or, le Dieu suprême ne peut prendre la forme d'un homme.

- il est donc nécessaire de supposer qu'il existe un second Dieu à côté du premier qui, tout en étant parfaitement Dieu, lui est inférieur en ce qu'il possède la faculté de se rendre visible.

Ce syllogisme est parfaitement traditionnel. Il consiste à présenter l'existence du second Dieu comme la solution nécessaire d'une contradiction entre les affirmations de la Bible et ce qu'il est raisonnable de penser. Ce syllogisme se fonde sur deux postulats, énoncés en I, 2, 8⁵⁷ :

⁵⁴ *DE*, V, 7.

⁵⁵ *DE*, V, 8.

⁵⁶ *DE*, V, 8, 2-3.

⁵⁷ « Si en effet aucun raisonnement ne permet que la substance non générée et immuable du Dieu tout-puissant se change en forme d'homme ou au contraire qu'elle trompe les yeux des spectateurs par l'apparition de quelque chose de généré, ou que l'Écriture forge cela mensongèrement, le Dieu et Seigneur qui juge toute la terre et fait un jugement, lui que l'on voit dans une figure humaine, quel autre nom recevra-t-il, s'il est interdit de dire que c'est la première cause de l'univers, sinon uniquement celui de son Verbe préexistant ? » (je donne ici une traduction personnelle de ce texte que Bardy ne traduit pas avec précision).

- l'immutabilité divine : selon un lieu commun connu des chrétiens⁵⁸ comme des païens⁵⁹, le Dieu suprême ne peut changer de forme ; pour entrer en contact avec le monde sensible, il dépêche des intermédiaires, qui sont, pour les chrétiens, les anges.
- l'infaillibilité de l'Écriture : l'Écriture ne ment jamais et utilise toujours les expressions adéquates. Si elle avait voulu désigner des anges, elle l'aurait fait (*HE*, I, 2, 10).

Cette exégèse des théophanies est typiquement anté-nicéenne et reflète parfaitement la dimension subordinatienne de la christologie d'Eusèbe, car elle suppose que le Fils s'oppose au Père comme un dieu visible à un dieu invisible. Les théologiens postérieurs n'identifieront plus automatiquement, comme le fait Eusèbe, le dieu apparu au Verbe, précisément à cause du subordinatianisme que supposerait une telle exégèse.

Grâce à chacun de ces trois arguments, Eusèbe a tenté de démontrer l'existence d'une seconde personne divine. Mais il n'a pas encore démontré que cette personne divine s'identifie au Christ, au Messie annoncé dans l'Écriture. C'est à cette démonstration qu'est consacré le chapitre 3.

3. L'examen du nom « Christ » : la théologie de l'onction

Le chapitre 3 est consacré à montrer, comme l'indique le § 1, que les prophètes connaissaient déjà les noms « Jésus » et « Christ ». C'est un moyen pour Eusèbe de démontrer l'antiquité du Christ, mais également, comme nous allons le voir, sa divinité.

Dès le § 2, Eusèbe formule sa thèse générale :

« Ayant le premier reconnu que le nom du Christ est le plus respectable et le plus illustre possible, Moïse lui-même transmet des figures, des symboles et des images mystiques des réalités célestes, conformément à l'oracle qui lui avait dit : *Regarde, tu feras tout selon la figure qui t'a été montrée sur la montagne* ; et pour nommer l'homme le plus capable grand prêtre de Dieu, il l'appelle Christ, et à cette dignité du sacerdoce suprême, qui dépassait pour lui toute primauté humaine, il attache le nom de Christ, comme un titre d'honneur et de gloire. »⁶⁰

Eusèbe relie donc le mot « Christ » appliqué au Messie à l'institution du « Christ » de Moïse, c'est-à-dire au grand prêtre oint. Selon Eusèbe, le Messie historique ne serait qu'une image du Messie divin.

Eusèbe ne fait ici qu'appliquer au cas particulier de l'institution de l'onction sacerdotale la conception chrétienne, traditionnelle depuis les écrits pauliniens, de la Loi juive comme ombre, image de la vérité (cf. Hb 8, 5, « ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων » ; 9, 23-24, « τὰ ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς » ; 10, 1, « σκίαν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν »). Cette conception peut être appelée *typologique* parce qu'elle suppose que la Loi n'est qu'une empreinte (τύπος), une image (εἰκὼν), ou encore une ombre (σκία) de la vérité. Pour justifier cette compréhension typologique de la Loi, Eusèbe s'appuie sur un passage souvent cité par les chrétiens⁶¹, Ex 25, 14 qui leur permettait de faire remonter le sens typologique qu'il prêtait à la Loi à son auteur lui-même : Moïse en effet, aurait reçu l'ordre de faire la Loi « selon le modèle (τύπον) qui [lui] a été montré sur la montagne ».

⁵⁸ Justin, *DT*, 127, 2-3.

⁵⁹ Cf. *CC*, IV, 4.

⁶⁰ Tr. personnelle.

⁶¹ Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique*, 9 ; *AH*, IV, 14, 3 ; Méthode d'Olympe, *Banquet*, V, 7. Nombreuses références chez Origène (cf. *Biblia patristica*, III, Paris, 1980).

Cette conception typologique de l'onction sacerdotale permet à Eusèbe de considérer que cette institution de Moïse, comme d'ailleurs chacune de ses institutions, cache un enseignement d'ordre théologique : si en effet Moïse donna le nom de « Christ » à la dignité qui surpassait toutes les autres (le sacerdoce suprême), c'est qu'il avait reconnu que ce nom était « le plus respectable et le plus glorieux possible », et que, pour tout dire, « il était convaincu que le Christ est chose divine »⁶². La Loi livre donc un enseignement sur les réalités divines. Elle oblige à reconnaître, au-delà de l'institution matérielle de l'onction, une onction de type divin.

Avant d'expliquer, à partir du § 9, la relation entre typologie et divinité du Christ, Eusèbe élargit la typologie aux rois et aux prophètes (§ 7-8) :

- les rois eux aussi étaient appelés christes parce qu'ils portaient l'image de la puissance royale du vrai Christ (ὁ μόνος καὶ ἀληθῆς Χριστός, § 7). Ils étaient donc des « christes en image » (εἰκονικοὶ Χριστοί).

- certains prophètes eux-mêmes furent appelés christes, devenant ainsi des empreintes du Christ (Χριστοὶ ἐν τύπῳ), en tant qu'ils avaient une ressemblance avec vrai Christ, qui est l'« archiprophète des prophètes » (§ 8).

Eusèbe reconnaît donc trois types d'onctions anciennes, et leur confère à chacune une valeur symbolique.

Il faut s'arrêter sur la richesse du vocabulaire utilisé par Eusèbe pour exprimer la dimension typologique des onctions anciennes :

« τούς...τοῦ συμβόλου χριωμένους ἔνεκα » (I, 3, 7) : « ceux...oints à titre symbolique »

« εἰκονικοί τινες χριστοί » (ibid.) : « des christes en image »

« Χριστοὶ ἐν τύπῳ » (I, 3, 8) : « des empreintes du Christ »

« τῶν πάλαι διὰ τοῦ συμβόλου κεχρισμένων » (I, 3, 9) : « ceux oints autrefois symboliquement »

« τῆς περὶ αὐτοὺς εἰκονικῆς τοῦ Χριστοῦ προσήσεως » (I, 3, 10) : « leur appellation figurative de *christ* »

« τῶν πάλαι διὰ τῶν εἰκόνων σωματικώτερον κεχρισμένων » (I, 3, 15) : « ceux oints autrefois de façon imagée et plus corporelle »

« τῶν ἄλλων σύμβολα καὶ τύπους ἀνειληφότων » (I, 3, 17) : « les autres, qui n'avaient reçu que symboles et figures »

Pour résumer, les christes matériels expriment un aspect du christ véritable : sa prêtrise, sa royauté, sa qualité de prophète. A ce stade du développement d'Eusèbe, le caractère divin du Christ véritable est encore présupposé, mais il n'est pas encore démontré.

La démonstration commence au § 9, qui inaugure une comparaison (σύγκρισις) entre les christes matériels et le Christ véritable pour établir la supériorité du second sur les premiers, et montrer en particulier que contrairement aux christes matériels, le christ véritable avait « une vertu divine » (ἔνθεος ἀρετή) :

« ...on ne montre pas que personne de ceux qui jadis ont été symboliquement oints, prêtres, rois ou prophètes, ait encore possédé une telle puissance de vertu divine que notre Sauveur et Seigneur Jésus, le seul vrai Christ. »⁶³

⁶² Sur l'expression « θεῖον χρῆμα » voir *DE*, III, VI, 131a. Eusèbe est peut-être ici dépendant d'Origène (cf. *CC*, IV, 22 où l'expression désignait déjà la divinité de Jésus). Elle rappelle la définition du poète, chez Platon, comme « κοῦφον χρῆμα », « chose légère » (*Ion*, 534b).

⁶³ Tr. Bardy modifiée.

Ce recours à la σύγκρισις rappelle le débat ouvert par le païen Hiéroclès qui comparait déjà Apollonios de Tyane et Jésus pour démontrer l'infériorité de Jésus et réfuter sa divinité. Eusèbe lui avait répondu dans le *Contre Hiéroclès* en prétendant au contraire, sur les bases d'une comparaison analogue, que Jésus était supérieur à Apollonios et qu'à la différence du thaumaturge païen, il agissait en vertu d'une puissance divine, et non de la sorcellerie.

Eusèbe adapte ici ce débat à une discussion contre les hommes saints du judaïsme.

Dans un premier temps, Eusèbe met en évidence l'infériorité des chrétiens juifs, sur la base de quatre arguments (§ 9-10) :

- aucun chrétien juif n'a jamais donné son nom à un peuple.
- aucun n'a reçu de ses disciples l'honneur d'une vénération.
- aucun n'a provoqué après sa mort des dispositions telles qu'on fût prêt à mourir pour lui.
- aucun n'a suscité un tel ébranlement de toute la terre habitée.

La fin du développement (§18-19) constitue le pendant positif aux objections lancées aux §9-10 contre les chrétiens juifs :

- il est reconnu comme Christ par tous les hommes de l'univers
- les chrétiens le reconnaissent comme Dieu
- les chrétiens sont prêts à subir le martyre pour lui.

Mais la démonstration capitale se trouve dans la partie centrale du développement (§ 11-17), dans laquelle Eusèbe cherche à démontrer que la prêtrise du Christ n'était pas humaine, mais divine. Pour ce faire, il allègue deux arguments :

- le Christ n'a pas reçu les signes du sacerdoce de la main des hommes (§10-11).
- surtout, son onction n'était pas une préparation corporelle, mais l'effluve de l'esprit divin par laquelle il participe au Père (§13-20) :

« Cette onction, non pas l'onction corporelle apprêtée, mais celle-là même qui convient à la divinité, par l'Esprit divin, il l'a reçue par participation à la divinité inengendrée de son Père. » (§13)

C'est là le point central de l'argumentation : par l'institution de l'onction sacerdotale, Moïse a voulu livrer un enseignement sur l'onction divine du Christ qui n'est autre que l'effluve de l'Esprit par laquelle le Christ devient Dieu par participation (μετοχή) à la divinité. Eusèbe souscrit donc à l'opinion, déjà exprimée par Justin ou Irénée, selon laquelle le terme « Christ » exprimerait l'onction spirituelle donnée au Verbe par le Père⁶⁴.

Eusèbe résume ici une théorie importante qu'il a eu l'occasion de développer plus largement aux livres IV et V de la *DE* :

« La doctrine [des Hébreux] donc, en comparant par cet exemple la puissance d'en haut du Dieu qui possède le commandement et la royauté suprême à [l'huile], a appelé *Christ* et *Oint* celui qui le premier, et le seul, fut oint par elle toute entière, et a participé à la bonne odeur divine et incommunicable à quiconque du Père, le Dieu Verbe qui fut son unique engendré, devenu, par participation de celui qui l'engendra, Dieu issu du Dieu inengendré, premier, et supérieur. » (*DE*, IV, 15, 15)

Pour justifier cette théorie de l'onction spirituelle, Eusèbe allègue ici trois *testimonia* scripturaires :

⁶⁴ Sur Justin, (*DT*, 86, 3), voir A. Orbe, *La unción del Verbo*, Estudios Valentinianos, III, Rome, 1961, p. 569-592, p. 21 sq. ; sur Irénée, *ibid.*, p. 501 sq.

- Is 61, 1⁶⁵ qui lui fournit une preuve du caractère spirituel de l'onction (« L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint »).

- Ps 44, 7-8 (« C'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons »⁶⁶) lui fournit deux preuves en faveur de la divinité du Christ : l'appellation « Dieu » au v.7 et l'expression « huile d'allégresse » qui selon Eusèbe désigne une onction supérieure.

- Ps 109, 1 ; 3-4. Le v. 1 fournit une allusion à la divinité du Christ (répétition de « Seigneur »). Le v. 4 suggère une comparaison avec Melchisédech (« tu es grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech »). Melchisédech représente pour Eusèbe, ainsi que pour la plupart des chrétiens de l'Antiquité, le paradigme d'une prêtrise non mosaïque : il n'a pas reçu d'onction corporelle, il n'a pas reçu sa charge par succession héréditaire. En disant « tu es grand prêtre, selon l'ordre de Melchisédech », le psalmiste, pour Eusèbe, aurait ainsi voulu désigner le caractère divin de l'onction du Christ.

L'exploitation de ces textes n'est pas originale : ils font partie des *testimonia* les plus classiques de la polémique antijuive. L'exploitation du Ps 109 remonte à l'Épître aux Hébreux (§ 7) mais alors que l'auteur de l'Épître se servait du personnage de Melchisédech comme exemple de la prêtrise spirituelle du Christ, Eusèbe s'en sert plus précisément comme exemple de son onction spirituelle ; cette insistance sur le thème de l'onction renvoie à la source d'Eusèbe dans tout ce passage : Origène (*Homélies sur le Lévitique*, XII, 1 ; 4).

Il faut en effet souligner que les développements d'Eusèbe sur la typologie de l'onction mosaïque ne se trouvent pas dans la tradition antijuive, et remontent en réalité à Origène, et en particulier à deux textes : les *Homélies sur le Lévitique* (notamment la XII^e, consacrée au grand-prêtre), et le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I, 4. La dépendance concerne les points suivants :

1 - la dimension typologique de la prêtrise juive :

Le grand prêtre juif est l'ombre et l'image du Christ : « magni sacerdotis nomen per umbram gerebat et imaginem » (*Hom. Lévit.*, XII, 1)

2 - le caractère spirituel de l'huile d'onction véritable (Ps 44, 8) : « Istud oleum noli requirere in terris, quod super caput infunditur magni sacerdotis, ut fiat Christus ; sed si videtur, disce a propheta David istud oleum, quale sit : *Dilexisti*, inquit, *iustitiam et odisti iniquitatem ; propterea unxit te Deus Deus tuus oleo laetitiae prae participibus tuis*. Istud est ergo *oleum laetitiae*, quod capiti eius infusum fecit eum Christum. »⁶⁷ (*Hom. Lévit.*, XII, 3 ; cf. encore XII, 4)

- « ...illa quidem aromata, quibus illud compositum videbatur quo Aaron unctus est, quoniam erant terrana et materiae corporalis, hoc autem unguentum quo nunc unctum vidit sponsum, spiritale est et caeleste » : « ces aromates dont semblait composé celui par lequel Aaron fut oint étaient terrestres et d'une matière corporelle, tandis que le parfum dont maintenant elle voit oint l'Époux est spirituel et céleste » (*Com. Cant.*, I, 3, 4, en commentaire de Ct 1, 3, *L'odeur de tes parfums surpasse tous les aromates*)

- « Illud ergo oleum materiale nullo genere *oleum laetitiae* appellari potuit. Istud autem oleum, id est sancti Spiritus unguentum, quo unctus est Christus, et cuius nunc odorem sponsa percipiens admirata est, *oleum laetitiae*, quia *fructus Spiritus gaudium est*, merito appellatur, quo *Deus unxit eum qui dilexit iustitiam et odio habuit iniquitatem*. » : « Donc, cette huile-là, matérielle, n'aurait pu en aucune manière être appelée *huile d'allégresse*. Tandis que cette huile-ci, à savoir le parfum du Saint Esprit dont a été oint le Christ et qui fait, maintenant qu'elle en perçoit l'odeur, l'admiration de l'Épouse, est nommée à juste titre *huile d'allégresse*, car

⁶⁵ Et non Is 51, 1 comme le donne la traduction Bardy.

⁶⁶ Il faut impérativement corriger la traduction Bardy (« Dieu t'a oint, ton Dieu ») qui ne permet pas de comprendre l'exégèse patristique du passage : pour les Pères, et Eusèbe notamment, les deux nominatifs « θεός » ne renvoient pas au même personnage : l'un désigne le personnage auquel s'adresse le Psaume, l'autre, son Dieu. La répétition prouve, pour les Pères, que le personnage oint de Dieu est Dieu lui-même.

⁶⁷ Nous donnons pour ce florilège de textes origéniens les traductions des Sources chrétiennes.

la joie est un fruit de l'Esprit ; et avec elle Dieu a oint celui qui a aimé la justice et haï l'iniquité. » (Com. Cant., I, 3, 11, en commentaire de Ps 44, 8)

- « *Ungi* namque *oleo laetitiae* non aliud intellegitur quam spiritu sancto repleti » (Princ., II, 6, 4).

3 - le dossier scripturaire : des trois textes retenus par Eusèbe, seul Is 61, 1 n'est jamais cité par Origène comme un passage sur l'onction spirituelle du Christ (voir plutôt Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique*, 53). En revanche, les deux autres (Ps 109 ; Ps 44, 7-8) font partie des *testimonia* souvent retenus par Origène pour l'illustrer :

- Ps 109, 1-4 : cf. *Hom. Lév.*, XII, 1.

- Ps 44, 7-8⁶⁸ : cf. *Hom. Lév.*, XII, 3 ; 4.

Il convient de rappeler pour finir que malgré ces emprunts, la christologie d'Origène présente une particularité qui l'oppose radicalement à celle d'Eusèbe : dans la pensée d'Origène, le sujet de l'onction n'est pas le Verbe, mais l'âme du Christ⁶⁹.

Conclusion

Les chapitres 2 et 3 du livre I forment un résumé représentatif de la christologie d'Eusèbe. Celle-ci comporte des éléments anciens et d'autres plus nouveaux. Eusèbe souscrit encore à la christologie des apologistes, fondée sur la subordination du Fils au Père, sur l'idée que seul le Père est Dieu au sens plein du terme, que le Fils est un « second Dieu », qu'il s'oppose au Père comme un dieu plus visible que lui. Mais sur ce bien commun de la tradition se surimpose l'héritage d'Origène, c'est-à-dire principalement la théorie des *épinoiai* et surtout la typologie de l'onction qui permet de reconnaître dans les différentes onctions de l'AT des images de l'onction du Christ.

La christologie d'Eusèbe ne se limite pas à sa dimension théologique. Pour être tout à fait complet, il aurait fallu traiter également de l'économie. Je noterai simplement pour finir que ce thème est abordé dès l'introduction que forment les § 2-4, et ceci contredit partiellement les affirmations d'Eusèbe selon lesquelles cet ensemble porterait exclusivement sur la théologie : en II, 17-23, Eusèbe s'interroge sur les raisons du retard de l'incarnation ; en 23-26, il énumère quelques unes des prophéties annonçant l'économie. Mais c'est surtout dans la seconde partie du livre qu'est abordée la dimension terrestre de l'existence du Christ. Je me contenterai de signaler que cet ensemble ne forme nullement un exposé spéculatif comparable à l'exposé théologique des premiers chapitres ; il ne constitue pas non plus une vie de Jésus linéaire qui viendrait redoubler les récits évangéliques, mais plutôt un complément aux récits évangéliques, Eusèbe n'ayant sélectionné de ces récits que les épisodes sur lesquels il pouvait établir la concordance de Flavius Josèphe et des Évangiles, ou apporter une précision qui ne se trouvait pas dans le récit d'origine (cf. § 13)⁷⁰.

Je conclurai en soulignant l'originalité de l'approche eusébiennne de l'histoire qui subordonne l'entreprise historique à la théologie, et plus précisément à la christologie. Placer son récit sous le signe de la *θεολογία*, c'était lui donner d'emblée un éclairage spirituel et théologique, c'était envisager le temps de l'histoire *sub specie aeternitatis*. Cette alliance

⁶⁸ Ce texte est par ailleurs un texte classique sur l'onction du Christ : cf. Irénée, *Dém.*, 47.

⁶⁹ A. Orbe, *op. cit.* p. 556 ; cf. *Princ.*, II, 6, 4, où Origène commente Ps 44, 8 de la manière suivante : « Dilectionis igitur merito ungitur oleo laetitiae, id est anima cum verbo dei Christus efficitur » (« En récompense de son amour, donc, il est oint de l'huile d'allégresse, c'est-à-dire : l'âme, dans son union avec le Verbe de Dieu, est faite *Christ* »). Voir encore *Princ.*, II, 6, 6, où Origène commente encore le même texte de façon analogue : « Denique quod dixit quia *Unxit te Deus Deus tuus oleo laetitiae prae participibus tuis*, ostendit quod aliter ista anima oleo laetitiae, id est verbo dei et sapientia, ungitur et aliter participes eius, id est sancti prophetae et apotoli. » Le Verbe n'est pas le sujet, mais l'agent et la matière de l'onction.

⁷⁰ J'ai montré ce point dans un article paru cette année dans *l'Information littéraire* (« Écrire l'histoire selon Eusèbe de Césarée »).

paradoxe de la théologie et de l'histoire, c'est-à-dire de l'éternité et du temps, constitue vraisemblablement l'acte de naissance d'une nouvelle façon d'envisager le temps de l'histoire, qui n'est, aux yeux d'Eusèbe, que la manifestation terrestre d'un antagonisme fondamental entre Dieu et le Démon. C'est Dieu et le Christ qui restent les grands acteurs de l'histoire, comme le montre le livre II, qui évoque la « puissance et l'assistance céleste » qui permirent à la doctrine chrétienne de s'étendre (II, 3, 1), ou « la grâce divine et supracéleste » (II, 14, 1) qui vint au secours des apôtres pour déjouer les tours de Simon le Mage, instrument du Démon. A cette occasion, Eusèbe précise que le Christ habitait encore dans ses apôtres (« τοῖς ἰδίοις ἀποστόλοις ἐμπολιτευόμενος », II, 14, 3). La christologie n'est donc pas limitée au seuil de l'*HE* : elle l'irradie de part en part car l'*HE* n'est autre, comme l'annonce le prologue de l'œuvre, qu'une histoire du « logos divin », c'est-à-dire une histoire du Verbe dans toutes ses manifestations.

Bibliographie complémentaire

T. D. Barnes, « The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History », *Greek Roman and Byzantine Studies*, 21, 1980, p. 191-201

R. W. Burgess, « The Dates and Editions of Eusebius' Chronici Canones and Historia Ecclesiastica », *Journal of Theological Studies*, 48, 1997, p. 471-504

J.-D. Dubois, « Les 'Actes de Pilate' au quatrième siècle », *Apocrypha*, 2, 1991, p. 85-98

A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 1, Freiburg - Basel - Wien, 1979, p. 300-326 (existe en traduction française)

X. Levieils, « La polémique anti-chrétienne des 'Actes de Pilate' », *RHPPhR*, 79, 1999, p. 291-314

P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma, 1975, p. 176-182

Ch. Schönborn, *L'icône du Christ*, Paris, 1986 (4^e éd., 2003).
(Livre cité pour mémoire mais qui donne de la christologie d'Eusèbe, qualifié de « semi-arien », une vision caricaturale).

M. Simonetti, « Subordinatianisme », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, II, p. 2333

H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea : eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen, 1999

A. Weber, *Archè. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebios von Cäsarea*, Roma, 1965