Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

119 | 2012

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2010-2011)

Patristique et histoire des dogmes

Marie-Odile Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1074>

DOI : 10.4000/asr.1074

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 163-172

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Marie-Odile Boulnois, « Patristique et histoire des dogmes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 119 | 2012, mis en ligne le 10 octobre 2012, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1074> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1074>

Tous droits réservés : EPHE

Patristique et histoire des dogmes

Némésius d'Emèse et la comparaison de l'union de l'âme et du corps en christologie

Poursuivant notre enquête sur l'utilisation de l'image de l'union de l'âme et du corps en christologie, nous nous sommes intéressés à l'œuvre de Némésius d'Emèse, Sur la nature de l'homme¹ qui présente la particularité de procéder à l'inverse de l'ordre habituellement utilisé par les théologiens, en commençant par une analyse anthropologique. « Il faut chercher comment se fait l'union de l'âme et du corps inanimé, car c'est une chose embarrassante », dit-il au début du chapitre 3 de son traité Sur la nature de l'homme. Et c'est à l'occasion de cette étude sur la nature de l'union de l'âme et du corps qu'il aborde le cas de l'union du Verbe et de son humanité. Il est donc remarquable que cette comparaison soit invoquée au cours de l'exposé d'une matière qui ne l'imposait nullement, comme si, pour Némésius, l'évocation de l'union anthropologique appelait naturellement un développement christologique. D'autre part, ce parallélisme, déjà non nécessaire, est encore plus intéressant si son auteur est proche des représentants de la théologie diphysite, alors même que l'analogie avait à l'origine été prônée par les tenants d'une christologie insistant sur l'unité, voire l'unicité de la nature du Christ. Le problème est cependant que la personnalité de Némésius se laisse difficilement cerner.

I. Auteur et chronologie

L'étude de cet auteur présente de nombreuses zones d'ombre. Nous ne savons rien de l'auteur² et les chercheurs ne sont pas d'accord sur la datation de l'œuvre. De surcroît, son style est souvent très elliptique et allusif sans que l'on puisse faciliter sa compréhension par la comparaison avec d'autres œuvres, puisque nous ne possédons de lui que cet unique traité.

Un certain nombre de manuscrits attribuent l'œuvre à Némésius d'Emèse, mais d'autres l'ont à tort attribué à Grégoire de Nysse (les chap. 2 et 3 ont même circulé comme un traité à part sous le titre « sur l'âme » attribué au Nysséen), ce qui n'a pas peu contribué à sa diffusion. La datation la plus largement proposée est la fin du IV^e siècle et s'appuie sur le fait que les rares auteurs chrétiens nommément cités sont Apollinaire et Eunome, tous deux du IV^e siècle, et qu'il n'y a aucune allusion

1. *De natura hominis*, éd. M. MORANI, Teubner, Leipzig 1987.

2. L'identification proposée par Lenain de Tillemont (à la suite d'Ellebodius dans son *editio princeps* de 1565) avec un certain Némésius, auquel a écrit Grégoire de Nazianze (ep 79, 183, 184, 185 et poème 61 adressé à Némésius) et qui a été gouverneur de Cappadoce Seconde entre 383 et 389, paraît peu vraisemblable, car ce dernier était un juriste expert en loi romaine alors que l'œuvre ne montre aucun intérêt pour les questions juridiques.

aux hérétiques du v^e siècle (Nestorius et Eutychès)³. Origène est également cité. Mais des arguments opposés en ont été tirés. D'un côté, puisqu'il n'y a pas de référence à la condamnation formelle d'Origène en 399 à Alexandrie et en 400 à Rome, l'œuvre ne pourrait pas avoir été écrite plus tard que l'année 400. Mais d'un autre côté, les positions d'Origène sont vivement critiquées par Némésius, ce qui peut être une tacite réaction à sa condamnation et repousser la datation au-delà de 400.

Quelques chercheurs plaident pour une datation plus tardive. Selon E. Amann (DTC 1931) il faudrait dater cette œuvre entre Ephèse et Chalcédoine, dans les années 440. Il souligne que l'emploi de termes comme « sans confusion » ἀσύγχυτος et « sans changement » ἀτρέπτος fait penser à Théodoret de Cyr qui a intitulé ainsi deux des trois parties de l'*Eranistes*. De surcroît, ce n'est pas l'enseignement trinitaire d'Eunome qui est visé par Némésius comme chez les Cappadociens, mais ce sont ses théories christologiques, ce qui est peut être le signe d'un déplacement de la polémique. Enfin, lorsque Némésius s'en prend à « certains hommes illustres » qui utilisent la formule « selon le bon vouloir » (κατ' εὐδοκίαν) pour décrire le mode d'union entre le Verbe et son corps, le pluriel pourrait viser Nestorius, ce qui fait pencher pour une date plus tardive que la fin du iv^e siècle.

Selon P. F. Beatrice, il faudrait même reculer la datation jusqu'au vi^e siècle⁴. Outre la mention d'Origène et son rapprochement avec la christologie antiochienne qui, selon lui, ne peut renvoyer qu'à des controverses antiorigénistes tardives, il signale que la première mention de cet auteur chez d'autres écrivains n'apparaît pas avant le vii^e siècle, chez Maxime le Confesseur. Il faut cependant préciser ce point. En réalité les *Opuscula theologica et polemica* (PG 91, 277) qui citent, dans un florilège sur la volonté, un passage du traité *Sur la nature de l'homme* nommément attribué à Némésius, ne sont pas, contrairement à ce que disent Telfer et Beatrice, une œuvre de Maxime, mais un florilège dithélite⁵. Il reste vrai que le nom de Némésius apparaît, au sein d'une liste d'auteurs rangés chronologiquement⁶, après Anastase, patriarche d'Antioche de 559 à 598 et avant Maxime (580-662). Peut-on se fier à cet ordre pour dater Némésius ? L'argument peut sembler ténu. Il n'en reste pas moins que l'attestation très tardive de cet auteur dans les sources a de quoi étonner⁷. Plus tard il sera largement utilisé par Jean Damascène, Méléce, Michel Psellos, sans que ces auteurs signalent jamais leur source. Dans le monde latin, Nicolas Alfano (milieu xi^e) et Richard Burgundius (xii^e) qui traduisirent tous deux cette œuvre en latin permirent une large diffusion de cet écrit dans la scolastique.

3. Jaeger (1914), Skard (1940), Telfer (1955), Siclari (1973), Verbeke (1975), Sharples (2008).

4. P. F. BEATRICE, « Origen in Nemesius' Treatise On the Nature of Man », *Origeniana Nona*, Louvain-Paris 2009, p. 505-532.

5. Cf. M. RICHARD, « Un faux dithélite : le traité de s. Irénée au diacre Démétrius », *Opera minora* III, n° 65. Ces précisions m'ont été suggérées par Matthieu Cassin.

6. Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Alexandre d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche, Athanase d'Alexandrie, Grégoire de Nysse, Diadoque de Photice, Anastase d'Antioche, Némésius d'Emèse et Maxime.

7. L'attestation suivante se trouve dans un florilège du pseudo-Anastase, que M. RICHARD (*Opera minora* III, n° 64) date du ix^e-x^e siècle.

II. Porphyre et l'union sans confusion

1. Le problème de l'union d'un incorporel à un corps

Némésios aborde le problème de l'union de l'âme et du corps à partir d'un présupposé non discuté : l'homme est une unité d'âme et de corps. « Si l'homme est constitué non seulement de ces deux composantes, mais en plus d'un intellect, la difficulté n'en est que plus embarrassante ». L'allusion est sans doute ici à Apollinaire qui était trichotomiste et dont Némésios parle dans le chapitre 1 qui s'ouvre de la façon suivante :

L'homme, organisé de manière parfaite et si bien qu'il est impossible qu'il en soit autrement, est composé d'une âme intelligente et d'un corps, c'est ce que pensent la plupart des hommes de bien.

L'ouverture du traité pose donc d'emblée la double nature de l'homme.

Un des intérêts du chapitre 3 est la citation par Némésios d'un passage des *Symmikta zêtēmata* de Porphyre. Selon J. Pépin⁸, l'ensemble de ce chapitre serait même entièrement inspiré de Porphyre, depuis la critique de la trichotomie (âme, corps, intellect), jusqu'à la notion d'union sans confusion, en passant par les critiques des mélanges stoïciens et de la doctrine platonicienne du corps instrument de l'âme. Ce chapitre 3 doit répondre au problème suivant : si l'âme est une substance incorporelle (ce qui a été démontré au chapitre 2) comment peut-elle s'unir à un organisme corporel de façon à former avec lui un être individuel vraiment un ? Némésios cherche une solution qui assure à la fois le caractère substantiel de l'âme (contre Aristote) et l'unité âme-corps (contre Platon). Quel type particulier de mélange ou d'union est capable de garantir l'union entre deux réalités, sensible et intelligible, absolument hétérogènes ?

2. Les solutions rejetées

Avant de donner la solution qu'il attribue à Ammonius, Némésios critique d'abord plusieurs solutions inadéquates : celle des stoïciens et celle de Platon. Il s'inscrit à l'intérieur d'une enquête sur les mélanges qui était devenue un lieu de confrontation vive entre les principales écoles philosophiques hellénistiques. Comme les néo-platoniciens, il refuse que l'union de l'âme et du corps puisse correspondre à l'un des types de mélange stoïciens que sont la juxtaposition (παράθεσις), le mélange (κρᾶσις) et la confusion (σύγχυσις). La première ne garantit pas une union suffisamment étroite (seule serait animée la partie corporelle touchant à l'âme), et les deux autres détruisent la propriété des natures ainsi unies. Étant donné la comparaison ultérieure avec la christologie, il est intéressant de noter que cette terminologie sera largement utilisée par les protagonistes de la controverse nestorienne, chacun accusant l'autre de réduire l'union christologique à l'un de ces modèles, la juxtaposition pour la doctrine de Nestorius⁹ et le mélange-confusion

8. J. PÉPIN, « Une nouvelle source de saint Augustin : le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps », *Revue des études anciennes* 66 (1964), p. 53-107.

9. Cyrille, *Lettre 3 à Nestorius* 5, ACO I, 1, 1, 36, 16-20.

pour celle de Cyrille¹⁰. Némésius rejette ensuite la doctrine platonicienne de l'âme usant d'un corps comme d'un instrument ou d'un vêtement, car l'instrument et le vêtement ne font pas un avec l'homme qui s'en sert¹¹.

3. La solution d'Ammonius

Némésius propose alors la solution d'Ammonius, présenté comme le maître de Plotin. En réalité, la doctrine semble porphyrienne, comme le prouve la comparaison entre le résumé de la doctrine d'Ammonius¹² et la citation des *Summika zêtēmata* de Porphyre¹³. Selon cette doctrine, les êtres intelligibles ont une nature telle qu'ils s'unissent aussi étroitement que les éléments qui disparaissent ensemble, mais qu'étant unis ils demeurent non confondus et non corrompus (ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα) comme les éléments juxtaposés. L'âme, appartenant au monde des intelligibles, peut s'unir avec le corps sans subir aucune altération, à la différence de ce qui se produit pour les corps qui sont altérés par leur union. Ainsi sont acquis les avantages de l'ἐνωσις (unification) et de la παράθεσις (conservation des substances) en même temps que sont conjurés leurs dangers (confusion et extériorité). Néanmoins, on voit que l'absence de confusion présente dans la doctrine prêtée à Ammonius est absente de la citation de Porphyre. Ne faut-il donc pas nuancer l'attribution de toute cette doctrine à Porphyre ?¹⁴

4. Une origine porphyrienne ?

On sait que Porphyre s'est beaucoup intéressé à la question de l'union de l'âme et du corps. Il raconte dans la *Vie de Plotin* 13 qu'il a interrogé son maître durant trois jours de suite sur la question. Néanmoins, selon J. M. Rist¹⁵, il est difficile de penser qu'Ammonius ou Porphyre soient à l'origine de l'expression technique

10. Théodoret de Cyr dans Cyrille, *Apol cap XII contra Theodoretum* II, ACO 1, 1, 6, p. 114-11-17. Cyrille, *Ep 2 ad Succ* 3, ACO I, 1, 6, 159, 6-10 réfute cette accusation selon laquelle le mélange entraînerait la confusion.

11. Ces deux images seront aussi rejetées par Cyrille d'Alexandrie car elles donnent une idée trop lâche de l'union.

12. *De Nat Hom* III, 40, 19-22 : « L'âme étant incorporelle, la compénétration est totale, à l'instar des ingrédients qui se corrompent simultanément, mais elle reste sans corruption ni confusion et préserve son unité quant à elle (μένουσα ἀδιάφθορος καὶ ἀσύγχυτος καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἐν διασφύζουσα), tandis qu'elle change les êtres où elle se trouve pour les convertir en sa vie à elle, sans se laisser changer par eux (καὶ ἐν οἷς ἂν γένηται, τρέπουσα ἐκεῖνα εἰς τὴν ἑαυτῆς ζωὴν καὶ μὴ τρεπομένη ὑπ' ἐκεῖνων). »

13. *De Nat Hom* III, 43, 2-9 : « Elle devient avec autre chose une unité tout en préservant son unité quant à elle (τὸ καθ' ἑαυτὴν ἐν διασφύζουσαν) : qui plus est elle ne change pas elle-même, cependant qu'elle change les êtres où elle se trouve pour les convertir à son activité par sa présence (αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα ἐν οἷς ἂν γένηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ). »

14. B. MOTTA, *La Mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Padoue 2004 est convaincue par l'origine porphyrienne de la doctrine prêtée à Ammonius.

15. J. M. RIST, « Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity », *The American Journal of Philology*, 109 (1988), p. 402-415. Contre cette thèse voir M. CHASE, « La subsistence néoplatonicienne de Porphyre à Théodore de Raithu », *Revue d'études anciennes et médiévales* 7-8 (2009-2010). Il montre en particulier que Porphyre parle dans l'*Ad Gaurum* 10, 5 de « mélange complet qui n'induit pas de destruction mutuelle (ἀσυμφθάρτου δι' ὅλων κράσεως) ».

δ'ἀσύγχυτος ἔνωσις. Les néoplatoniciens n'ont utilisé l'expression que pour parler de deux substances immatérielles comme les âmes ou les formes platoniciennes et non pour l'union de l'âme et du corps. Porphyre n'utilise jamais le terme ἀσύγχυτος pour parler de l'union de l'âme et du corps dans ses œuvres connues¹⁶ et l'union sans confusion ne se rencontre chez les néoplatoniciens qu'entre des intelligibles. On ne trouve jamais non plus chez Augustin l'expression « unio inconfusa », alors même qu'il a utilisé Porphyre en particulier dans sa lettre 137 où Augustin évoque l'union de l'âme et du corps comme exemple a fortiori de l'union christologique. Pour J. M. Rist, Porphyre ne serait donc pas la seule source de Némésius et l'expression « union sans confusion » serait d'origine chrétienne. Il renvoie à Eusèbe de Césarée qui utilise l'adjectif ἀσύγχυτος pour l'union du Verbe à sa chair dans le sein de Marie, et à Tertullien qui parle de la non-confusion des natures dans le Christ, dans un contexte polémique contre le patripassianisme de Praxéas¹⁷.

5. Les images de la lumière et de la relation

Némésius procède alors en deux temps pour prouver 1) que l'âme est unie au corps grâce à la συμπάθεια (partage des affects) ; 2) que l'âme demeure sans confusion, comme le prouvent les rêves et l'extase dans lesquels l'âme peut avoir des expériences en dehors du corps. L'union de l'âme et du corps est ensuite comparée à celle de la lumière et de l'air. Étant incorporelle l'âme pénètre partout (δι' ὅλου κεχώρηκεν), comme la lumière du soleil est unie à l'air, sans pour autant se mêler à lui. Némésius limite cependant la portée de la comparaison : tandis que le soleil, circonscrit dans le lieu, n'est pas partout où est sa lumière, l'âme échappe à toute détermination spatiale. Elle n'est pas dans le corps comme dans un vase ou une outre (ἐν ἀγγεῖῳ ἢ ἄσκῳ) ; bien plutôt c'est le corps qui est en elle, développements que l'on trouve chez Plotin et Porphyre¹⁸. Elle n'est donc pas dans le corps comme dans un lieu, mais comme dans une relation (ὥς ἐν σχέσει), ce que l'on trouve aussi dans les *Sentences* de Porphyre¹⁹. Némésius reprend cette terminologie porphyrienne de la σχέσις pour expliquer le mode de présence de l'âme au corps et compare cette relation au mode de présence de Dieu en nous et à celle qui unit deux amants. Ces deux comparaisons de la présence par relation que Némésius applique à l'union de l'âme et du corps le sont aussi par les antiochiens, en particulier Théodore de Mopsueste²⁰, en christologie, tandis qu'elles sont critiquées par Cyrille d'Alexandrie²¹.

16. Dans la *Sentence* 37 l'adjectif qualifie seulement la relation des âmes entre elles.

17. Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique* X, 8, 12 et 60 et TERTULLIEN, *Adversus Praxean* 27, 37-39: *videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, deum et hominem Iesum*.

18. Plotin, *Ennéade* IV, 3, 20, 10-15 (οὐ μὴν οὐδ' ὥς ἐν ἀγγεῖῳ); Porphyre, *Sentence* 28 (ὥς ἄσκός).

19. Porphyre, *Sentence* 27 : διάθεσις, *Sentence* 3 : σχέσις, ce qu'on retrouve chez Augustin avec la notion d'intentio (*La Genèse au sens littéral* VIII, XXI, 42).

20. Théodore de Mopsueste, *De Incarnatione* VIII, PG 66, 981 et *Homélie catéchétique* VIII, 14 qui utilise Gn 2, 24/Mt 19, 5 (l'homme et la femme « ne seront plus deux, mais une seule chair ») pour donner une image de l'union des deux natures dans le Fils, deux par nature mais un par conjonction.

21. Cyrille d'Alexandrie, *C Nest Pr.* ACO I, 1, 6, 33, 2-6.

III. Utilisation christologique de la comparaison de l'union de l'âme et du corps

1. *La visée*

La manière dont Némésius utilise la comparaison de l'union de l'âme et du corps dans une réflexion christologique lui permet de présenter, de manière assez inattendue, l'incarnation comme le point culminant des trois premiers chapitres de son traité anthropologique. Il est intéressant de voir que pour un chrétien réfléchissant sur la question de l'union de l'âme et du corps, il était comme naturel de lui comparer l'union hypostatique du Christ. Cela pose évidemment la question de l'auditoire visé par ce traité. Peut-on imaginer qu'il puisse s'adresser à des non-chrétiens ? Bien qu'on puisse penser à un argument apologétique – les chrétiens ont un système de pensée dans lequel le problème de l'union de l'âme et du corps trouve sa solution –, l'argumentation paraît bien lapidaire. Après avoir parlé de l'union de l'âme et du corps, il utilise en effet un argument *a fortiori* en déclarant que ce type de propos s'adapterait plus purement et éminemment à l'union du Verbe de Dieu avec l'homme. Un tel argument pourrait impliquer que le public soit chrétien. Selon Rist, le but de Némésius est polémique contre Eunome, alors que chez Augustin la polémique vise des gens qui doutent que Dieu puisse se mêler à l'homme et ainsi devenir une seule personne, le Christ. Néanmoins, il me semble que Némésius a lui aussi en vue, comme Augustin, les accusations païennes, et pourquoi pas Porphyre qui est présenté comme « celui qui a déchaîné sa langue contre le Christ », puisqu'il essaie de réfuter l'impossibilité de l'incarnation²². Porphyre est ainsi invoqué, bien malgré lui, dans un raisonnement apologétique pour prouver que, si une telle union existe déjà dans le cas de l'âme et du corps, on ne peut refuser d'y croire à propos du Verbe en prétendant que le divin ne peut se mêler à une nature mortelle. Némésius dit ailleurs clairement qu'il s'adresse aussi à des non chrétiens²³.

2. *L'union sans confusion*

Némésius montre donc que ce discours est d'autant plus vrai à propos de l'union du Verbe à l'humanité, union selon laquelle il demeure non confondu et non circonscrit. C'est donc à partir du concept d'union sans confusion (ἀσύγχυτος) que se fait le rapprochement entre le modèle anthropologique et le cas du Christ. Cet adjectif apparaît à onze reprises, pratiquement toujours avec la notion d'union (8/11) et le verbe « demeurer » (8/11). Il est d'abord utilisé pour décrire l'âme dans son union au corps (6), puis il est appliqué au cas de l'incarnation (5). Il est coordonné par Némésius à d'autres adjectifs comme ἀδιάφορος, ἄμικτος, ἀπερίληπτος, ἀμετάβλητος, mais il n'y a pas de trace de semblables coordinations avant Némésius. Cet adjectif, ou l'adverbe correspondant, se rencontre en contexte trinitaire chez Amphiloque

22. P. 43 : « La majorité des Grecs tournent le fait (l'union de Dieu avec l'homme) en ridicule, prétendant qu'il est impossible, incroyable, indécent que la divinité s'associe à une nature mortelle en vertu d'un mélange et d'une union. »

23. *Nat Hom* 2, 38, 7-9; 42, 120, 21-23; 42, 249.

d'Iconium et chez Grégoire de Nysse²⁴. Dans un contexte christologique, on trouve l'adjectif ou l'adverbe avant Némésius, chez Tertullien, chez Apollinaire qui l'utilise avec la comparaison anthropologique²⁵, et chez Didyme qui l'emploie fréquemment pour prouver contre l'arianisme le caractère immuable de la nature divine mais pas en lien avec ἕνωσις ou ἐνώω²⁶. Toutes les occurrences de l'adjectif avec un terme signifiant l'union sont postérieures à Némésius si on le date de la fin du IV^e siècle²⁷. En revanche, une telle expression devient fréquente pendant et après la controverse nestorienne. À côté de la source philosophique possible (mais sans doute pas pour désigner l'union de l'âme et du corps), Némésius a aussi pu trouver cette idée de l'union sans confusion dans la littérature chrétienne antérieure. Curieusement, ce n'est cependant que chez Apollinaire, auteur critiqué par Némésius, que l'on trouve avant Némésius la combinaison de ces trois éléments : l'union christologique, la comparaison à l'union de l'âme et du corps et la précision qu'il n'y a pas de confusion.

3. La question de la compassion

Dans l'application de la comparaison de l'union de l'âme et du corps à l'union du Verbe à l'humanité, Némésius introduit une limite. L'âme fait partie des êtres multiples et « paraît » donc compatir « en quelque sorte » à cause de sa liaison avec le corps, ce qui n'est pas le cas du Verbe. Ce dernier ne partage aucune passion (οὐ συμπάσχω), mais seulement l'action (συμπράττων). À nouveau est réaffirmée avec cette expression propre à Némésius (οὐ συμπάσχω, ἀλλὰ συμπράττων) l'union sans confusion. Némésius a déjà parlé à deux reprises de la question de la passibilité de l'âme. Dans le chapitre 3, peu auparavant, la συμπάθεια lui a permis d'établir l'unité de l'âme et du corps. Il a montré que le vivant entier prend part aux mêmes affections en tant qu'il est un. Néanmoins, juste après avoir parlé de cette συμπάθεια, il a ensuite insisté sur l'autonomie de l'âme par rapport au corps pour établir leur absence de confusion. Ainsi apparaît une certaine dualité selon qu'on considère l'âme en soi ou l'âme dans son unité avec le corps. Or dans le chapitre 2 consacré à l'âme, il a accordé une place importante à la réfutation de la théorie stoïcienne de la *sumpatheia*. Il y réfute la thèse stoïcienne de la corporéité de l'âme en refusant le principe que l'âme souffre avec le corps, adoptant de ce fait la thèse de ceux qu'il déclare être les « plus célèbres philosophes ». On peut

24. Amphiloque d'Iconium, *Iambes à Séleucos* 210 ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettre* 24, 5. Lorsque Grégoire de Nysse l'utilise en contexte christologique, c'est pour dire que la considération des natures doit rester sans confusion (CE III, 3, 63, 12). Ce texte sera extrêmement fréquemment cité par la suite. On retrouve chez Théodore de Mopsueste, *De Incarnatione* V, 52, dans un fragment conservé par Facundus d'Hermiane (*Défense des trois chapitres* IX, 111, 12), l'idée que la considération (*ratio*) des natures doit rester « dans l'absence de confusion (*inconfusa*) ».

25. Apollinaire, *À Diodore* fr 129 : « Si un homme a une âme et un corps et qu'ils demeurent dans l'unité ; à plus forte raison le Christ qui a la divinité avec le corps possède chacun des deux qui demeurent sans confusion (διαμένοντα καὶ μὴ συγγεόμενα). »

26. Didyme, *De Trinitate* II, 7, 8, 589A ; III, 6, 861 ; III, 896 ; III, 912 : l'idée est toujours que le Verbe, lors de l'incarnation, devient ce qu'il n'était pas sans perdre ce qu'il est.

27. Ainsi en est-il du Ps Athanase, *De incarnatione adversus Apollinarem* I, PG 26, 1109 qui selon M. Richard aurait subi l'influence de Cyrille et serait postérieur à 430.

donc se demander si, dans le chapitre 3, ce n'est pas un souci christologique qui le conduit à prendre une position différente sur la souffrance de l'âme, quoique largement modalisée (δοκεῖ et πῶς). Il n'est pas impossible que sa christologie ait, par contrecoup, influé sur son exposé anthropologique. Dans le chapitre 3 deux raisons sont données à l'apparente passibilité de l'âme (δοκεῖ) : le fait qu'elle appartient aux choses multiples et l'affinité de l'âme avec le corps, en vertu de laquelle ils ont une influence l'un sur l'autre ; l'âme tantôt domine le corps, tantôt est dominée par lui. On pense aux combats de l'âme pour la maîtrise des passions du corps. En concédant que l'âme compâtît avec le corps, à la différence du Verbe qui ne souffre pas, Némésius se démarque d'Eusèbe d'Emèse qui soutenait que le Verbe ne souffre pas tout comme l'âme qui ne souffre pas non plus. La position de Némésius s'explique peut-être par le danger de théopaschisme que les antiochiens reprochaient à l'analogie anthropologique. Sur ce point, Némésius est proche de Théodoret de Cyr qui, lui aussi, concède que l'âme souffre avec le corps, mais pour mieux l'opposer à la nature divine qui, elle, reste impassible²⁸.

4. Contre les eunomiens : une union selon les puissances

Némésius prend ensuite position contre les eunomiens pour qui le Verbe et la chair ne sont pas unis « selon la substance », mais « selon les puissances » ou « facultés » : les puissances divines s'uniraient aux puissances du corps identifiées aux sens. Je n'ai trouvé aucun parallèle à cette présentation de la doctrine eunomienne, ce qui n'aide pas à comprendre ce passage extrêmement elliptique. La critique de Némésius semble porter sur le fait que les sens ne sont pas des puissances propres seulement au corps, mais à l'ensemble des deux, à savoir au corps et à l'âme. Quel est ici le rapport à l'union christologique ? Peut-être reproche-t-il aux eunomiens, derrière cette argumentation un peu alambiquée, de ne pas attribuer d'âme humaine au Verbe. Mais ce n'est pas clair. Une critique supplémentaire porte sur l'assimilation de la thèse à Aristote. Outre le *topos* que constitue la comparaison d'Eunome à Aristote, assimiler la thèse eunomienne à celle d'Aristote par le biais de l'expression « corps organisé » peut avoir pour but de critiquer le statut accordé à l'âme dans cette philosophie, à savoir celui d'entéléchie²⁹. Or Némésius a énergiquement refusé que l'âme soit une entéléchie, car cela ne garantit pas la substantialité de l'âme. Pour Némésius, il s'agit bien dans le Christ d'une union des substances, mais d'une union telle que les deux composants ne se confondent pas. La substance divine ne subit donc aucune dégradation, car étant une substance incorporelle, elle pénètre partout sans être pénétrée par rien, restant pure et impassible. Il évite ainsi le danger du théopaschisme qui avait fait refuser aux eunomiens l'union des substances.

5. Contre une union selon le bon vouloir (κατ' εὐδοκίαν)

Némésius s'en prend alors à une autre erreur dont il ne nomme malheureusement pas les tenants qualifiés d'« auteurs célèbres ». Contre leur thèse selon laquelle

28. Théodoret de Cyr, *Eranistes* III, 219, 29.

29. *Nat Hom* II, 17, 4-5 : « Aristote dit que c'est la première entéléchie du corps naturel et organisé possédant la vie en puissance », ce qui est une allusion explicite à Aristote, *De Anima* 412a28.

le mode d'union christologique relèverait du bon vouloir (εὐδοκία), il soutient que, si l'incarnation est bien le fait d'une libre initiative (εὐδοκία) du Verbe, en revanche le mode d'union, c'est-à-dire le fait de rester sans confusion une fois uni, résulte non du bon vouloir, mais de la nature (φύσις) propre de Dieu. Il est clair que si Némésius tient à ce que l'union se fasse selon la nature, ce n'est pas au sens apollinarien, mais parce qu'il faut chercher dans la nature propre de Dieu la raison pour laquelle les substances restent inchangées dans l'union. En critiquant le « bon vouloir », Némésius semble viser la position des antiochiens qui soutenaient que l'inhabitation de Dieu dans le Christ se fait par grâce, par bon vouloir³⁰. Citons un passage de Théodore de Mopsueste qui correspond à la critique de Némésius :

Le mode de l'union selon la substance est vrai pour les seules choses consubstantielles, mais pour les choses d'autre substance, il est faux, n'étant pas capable d'être pur de confusion. Au contraire le mode de l'union selon le bon vouloir, dans la mesure où il préserve les natures sans confusion et sans division (ὁ δὲ τῆς κατ' εὐδοκίαν ἐνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάττων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαίρετους), montre un seul *prosôpon* des deux³¹.

Il est remarquable que Némésius rejette précisément la solution que propose Théodore, à savoir que seul le mode d'union selon le bon vouloir permettrait de préserver l'absence de confusion. L'unité décrite est une unité morale de vouloir ou d'action, opposée à une unité de nature.

Si Némésius peut viser Théodore, en parlant d'« auteurs célèbres », a-t-il aussi en vue Nestorius ? La réponse à cette question est décisive pour la datation de l'œuvre³². De fait, Nestorius oppose nettement l'union selon l'hypostase et selon la nature, qui est pour lui étrangère au mystère du Christ, à l'union selon le bon vouloir qui préserve les natures sans changement et sans division³³. On retrouvera une idée semblable chez Théodoret de Cyr pour lequel l'union des deux natures dans le Christ n'est pas naturelle (φυσική), comme l'est l'union de l'âme et du corps, mais relève du bon vouloir (εὐδοκίας)³⁴. À l'opposé, cette position a soulevé de vives critiques de la part de Cyrille d'Alexandrie dans sa *seconde lettre à Nestorius* :

Le Verbe, s'étant uni selon l'hypostase (καθ' ὑπόστασιν) une chair animée d'une âme raisonnable, d'une manière indicible et incompréhensible, est devenu un homme et a été appelé Fils d'Homme, non par simple vouloir et bon plaisir (οὐ κατὰ θέλησιν μόνην ἢ εὐδοκίαν)³⁵.

30. Théodore de Mopsueste, *De Incarnatione* VII, PG 66, 980C : οὕτως γὰρ εὐδοκίᾳς ἐνῶκησεν et *Epistula ad Domnum* PG 66, 1012C-1013A, conservé par la *Doctrina Patrum* 41 : ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἐνωσις.

31. Théodore de Mopsueste, *Epistula ad Domnum* PG 66, 1013A.

32. Pour Telfer ce pluriel n'implique pas qu'il ait d'autre auteur en vue, tandis que selon Amann et Beatrice il pourrait renvoyer à Nestorius et Théodoret de Cyr.

33. Nestorius, *Nestoriana*, éd. Loofs, fr. 201 (ἡ δὲ κατὰ τὴν θέλησιν ἐνωσις καὶ τὴν ἐνέργειαν ἀτρέπτους αὐτὰς διατηρεῖ καὶ ἀδιαίρετους) et 202 (ἡ δὲ κατ' εὐδοκίαν ἐνωσις) cités par *Doctrina Patrum* 41, Diekamp, p. 304-305. Voir aussi *Livre d'Héraclide* p. 85 et p. 158.

34. Théodoret de Cyr, *Eranistes* II, p. 137, 31-138, 3.

35. Cyrille d'Alexandrie, *Ep 2 ad Nest* 3, ACO I, 1, 1, p. 26.

En conséquence, si Némésius est antérieur à la controverse nestorienne et ne vise que Théodore de Mopsueste, il est le premier à avoir soulevé l'insuffisance du mode d'union selon le bon vouloir qui sera l'une des critiques récurrentes de Cyrille à l'endroit de Nestorius. Les attestations de ce reproche ne se trouvent en effet que chez Cyrille et ses successeurs³⁶. Si Némésius hérite de Cyrille cette critique, cela oblige à retarder la date du traité au milieu du v^e siècle. Les indices pour trancher en faveur de l'une ou l'autre hypothèses sont malheureusement trop faibles pour être décisifs. Néanmoins, il me semble au moins utile de relever que cette critique très précise et technique paraît d'une part difficile dans la bouche d'un théologien de la mouvance antiochienne, d'autre part assez étonnante pour un auteur antérieur à la crise nestorienne, ce qui ferait plutôt pencher pour une datation plus tardive.

6. Contre Origène

La dernière critique porte sur Origène qui explique les différents rangs d'âmes, leurs descentes et leurs montées, par les fautes qu'elles ont commises³⁷. Mais pourquoi Némésius se réfère-t-il spécifiquement à Origène à cet endroit de son traité ? Quelle est la relation entre la mention rapide de la doctrine d'Origène sur la préexistence des âmes et l'examen détaillé du mode d'union du Verbe divin avec son humanité ? Selon Sharples ce passage ne commente plus la question de l'union christologique mais revient à celle de l'union de l'âme et du corps. Il doit s'interpréter comme un contraste entre la « nature » et la vue origénienne que l'âme descend du fait d'une « faute ». Mais il est curieux d'avoir un tel changement de sujet alors que Némésius introduit ce passage au moyen de la coordination γάρ (en effet). Il semble donc plus logique de suivre l'interprétation de Telfer³⁸. Selon lui, la doctrine de Théodore sur l'incarnation par bon vouloir présente pour Némésius des ressemblances avec la doctrine d'Origène sur la préexistence de l'âme du Christ. Seule l'âme du Christ est restée dans une obéissance sans faille à Dieu depuis le moment de la création du monde intelligible et était dès lors prédestinée à être le moyen de l'incarnation. Némésius signifierait ici que la doctrine de Théodore³⁹ présente le danger de partager la thèse origéniste⁴⁰.

Si cette étude n'a pas permis d'atteindre des certitudes quant à la datation de cette œuvre, elle a au moins permis de souligner la complexité du problème. Soit ce traité d'anthropologie a une christologie originale, voire fulgurante, si on le date de la fin du iv^e siècle. Soit, ce qui paraît plus vraisemblable, il résume et inclut des éléments de controverses postérieures (comme l'union sans confusion et la critique de l'union selon le bon vouloir) si on le date du milieu du v^e siècle, voire au-delà.

36. Voir par ex. Justinien, *Edit de la foi droite, Anathème IV*, M. Amelotti, R. Albertella, L. Migliardi, p. 148, 29-36 qui critique précisément Théodore de Mopsueste pour avoir soutenu que « l'union s'est produite selon le bon vouloir (κατ' εὐδοκίαν) ».

37. Voir d'autres critiques d'Origène dans le *De Natura Hominis* 2 et 30.

38. W. TELFER, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Londres 1955, p. 303, n 7.

39. Théodore de Mopsueste, *De Incarnatione* PG 66, 989D (Swete p. 308) : « Le Verbe savait d'avance l'excellence morale de l'homme (Jésus), cette prescience a été suivie par l'inhabitation par son bon plaisir qui a eu lieu depuis le moment de la conception. »

40. P. F. Beatrice souligne qu'on ne trouve de semblables rapprochements entre Origène et Théodore qu'aux vi^e-viii^e siècles.