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

Résumé des conférences et travaux

120 | 2013

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2011-2012)

Patristique grecque et histoire des dogmes

Patristique grecque et histoire des dogmes

Conférences de l'année 2011-2012

Marie-Odile Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1164>

DOI : 10.4000/asr.1164

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 123-131

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Marie-Odile Boulnois, « Patristique grecque et histoire des dogmes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 120 | 2013, mis en ligne le 02 juillet 2013, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1164> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1164>

Tous droits réservés : EPHE

I. Étude du *Contre Julien VIII*, 1-15 de Cyrille d'Alexandrie

Le premier semestre a été consacré à la traduction et à l'étude du début du *Contre Julien VIII* dans le cadre du projet d'édition de cette œuvre dans la collection des Sources chrétiennes. Cyrille y réfute le fragment 62 du *Contre les Galiléens* de Julien concernant l'accord entre les proclamations monothéistes de Moïse et la foi des chrétiens, ainsi que la possibilité d'appliquer à Jésus les prophéties de Dt 18, 15 et Gn 49, 10.

II. La comparaison de l'union de l'âme et du corps dans la christologie de Diodore de Tarse et dans l'*Expositio rectae fidei* de Théodoret de Cyr

Au deuxième semestre, notre enquête sur l'utilisation de la comparaison de l'union de l'âme et du corps en christologie s'est poursuivie chez deux auteurs antiochiens.

1. Diodore de Tarse

L'étude de cet auteur est particulièrement délicate du fait que son œuvre est conservée de manière très fragmentaire, souvent dans des traductions syriaques, et que ces fragments dépendent vraisemblablement tous d'un même florilège¹. Contrairement aux autres antiochiens et en dépit de ce qu'affirmait R. Abramowski², Diodore n'utilise pas la comparaison anthropologique dans sa christologie. Si elle apparaît dans deux extraits de son ouvrage *Contre les Synousiastes*, c'est parce qu'elle est mise dans la bouche de ses adversaires, singulièrement d'Apollinaire, dont il dénonce les positions. Cet ouvrage de Diodore a été rédigé, selon M. Richard³, après la condamnation d'Apollinaire par le synode d'Antioche en 379. Il a été transmis très partiellement dans un florilège (fin v^e-début vi^e), associé à des œuvres de Timothée Aelure (patriarche monophysite d'Alexandrie de 457-460, puis 475-477), conservé dans un manuscrit du British Museum de Londres (Syr. 729 ou Add. 12 156 du vi^e siècle) dont une partie est consacrée aux « Blasphèmes des livres de Diodore »⁴.

1. J. BEHR., *The Case Against Diodore and Theodore. Texts and their Contexts*, Oxford 2011, en particulier p. 133-158, réfute la thèse de M. Richard qui considère que ce florilège a une origine apollinariste ce qui conduit à en soupçonner la fiabilité. Pour John Behr, ce florilège comprenant des textes de Diodore, de Théodoret et de Nestorius pourrait avoir été réalisé par Cyrille lui-même dans les années 430 et serait la source de tous les autres citateurs.

2. R. ABRAMOWSKI, « Untersuchungen zu Diodor von Tarsus », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 30 (1931), (p. 234-262), p. 261.

3. M. RICHARD, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation », *MSR* (1945), p. 12.

4. Ces fragments syriaques ont été édités et traduits en français par M. BRIÈRE, « Quelques fragments syriaques de Diodore évêque de Tarse (378-394 ?) », *Revue de l'Orient chrétien* 30 (1935-1936),

a. *Contre les Synousiastes fr. 2*

Dans le fragment 2, Diodore décrit la position de ses adversaires qui reconnaissent « un seul et le même à la fois du ciel et de la terre, de même aussi qu'un unique homme est immortel par l'âme mais mortel par le corps »⁵. Il y a là une rapide allusion à la comparaison anthropologique de l'homme constitué d'une âme et d'un corps, qui est un des moyens les plus courants utilisés par Apollinaire pour expliquer que le même puisse être caractérisé par des propriétés opposées. De même que l'homme peut être dit à la fois immortel et mortel, l'un par son âme, l'autre par son corps, de même l'unique Fils peut être dit à la fois impassible et passible. Le fragment contient quatorze paires de propriétés opposées qui correspondent aux deux natures et qui, selon l'adversaire de Diodore, doivent se prédiquer du même « et non d'un autre et d'un autre ». L'exposé de la thèse apollinariste se termine par l'affirmation qu'il y a un seul Fils et non pas deux, l'un qui serait fils selon la nature et l'autre selon la grâce, mais un seul et le même à la fois impassible et passible. Cette position est diamétralement opposée à celle de Diodore qui affirme quant à lui : « c'est par grâce que l'homme qui est de Marie est fils et c'est par nature que Dieu le Verbe (est fils) » (fr. 31)⁶ ou encore : « Celui qui est de la semence de David, qu'on l'appelle fils de Dieu par grâce et non par nature » (fr. 27)⁷. Ainsi, bien que Diodore ne condamne pas ici *expressis verbis* la comparaison anthropologique, le fait qu'elle serve d'argument à la thèse qu'il réfute la discrédite.

b. *Contre les Synousiastes fr. 26*

On retrouve dans le fragment 26 une présentation semblable de la thèse des apollinaristes qui « ne veulent pas dire que celui-ci est d'en haut et celui-là d'en-bas, ni que celui-ci est le fils de David, et celui-là le Fils de Dieu, mais (disent) un et le même, à la fois de Dieu avant les siècles et de David dans les derniers temps ». Suit comme dans le fragment 2 une énumération de propriétés opposées, comme impassible et passible, et le refus de séparer le Fils de Dieu et le fils de David. C'est pour illustrer le refus de cette séparation qu'intervient la comparaison anthropologique, toujours dans la bouche des adversaires de Diodore.

p. 231-283, puis édités et traduits en allemand par R. ABRAMOWSKI, « Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus », ZNT (1949), p. 23-69, et tout récemment édités et traduits en anglais par J. BEHR, *The Case Against Diodore and Theodore. Texts and their Contexts*, Oxford 2011, p. 169-195.

5. Il faut ici s'écarter de la traduction de Brière (« le même et des cieux et de la terre, selon qu'il est aussi un seul homme ; il est immortel par l'âme, et mortel par le corps »), suivi par R. A. GREER (« The Antiochene Christology of Diodorus of Tarsus », *Journal of Theological Studies* n. s. 17 (1966), p. 334), qui n'a pas repéré la comparaison anthropologique.

6. Ce passage est cité par Cyrille dans son *Contra Theodorum* I, (Pusey *In Io* III, p. 521) conservé dans la version latine des actes du V^e concile : « Gratia Filius qui ex Maria est homo, natura vero Deus Verbum ». Sur la confusion, dans l'ouvrage cyrillien, entre les extraits de Diodore et ceux de Théodore de Mopsueste, voir M. RICHARD, « Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse », *Opera minora* 2, n° 51.

7. CYRILLE, *Contra Theodorum* I, (Pusey *In Io* III, p. 518 : « Si quelqu'un voulait improprement nommer le Fils de Dieu, le Dieu Verbe, "fils de David" à cause du temple du Dieu Verbe qui est issu de David, qu'il le nomme (ainsi) et qu'il appelle celui qui est issu de la semence de David "fils de Dieu" par grâce et non par nature ».

Car, *de même* qu'un homme se compose d'une âme et d'un corps, de l'une qui est invisible et immortelle et de l'autre qui est visible et mortel, et qu'il est pourtant appelé un homme, dans la mesure où les deux forment une seule hypostase et un seul fils complet, car ce n'est ni l'âme à part ni le corps (à part) qui est appelé fils de celui qui engendre, mais l'un et l'autre ensemble, puisqu'ils sont éloignés par nature mais voisins selon tout le reste – qui, en effet, a jamais dit : l'âme d'un tel est morte, ou est malade ou s'habille ou mange ? Qui, encore, dit : le corps d'un tel s'est mis en colère, a fait le mal et blasphémé ? Quoique ceci appartienne à l'âme et cela au corps, pourtant nous attribuons à (l'homme) pris en général ce qui est le propre de la nature de chacun d'eux –, *de même* aussi le Dieu Verbe a assumé le corps de David et formé un seul fils et une seule hypostase : le Dieu Verbe n'est pas appelé proprement Fils de Dieu, ni le corps non plus (le corps est la semence de David et non le Fils de Dieu) ; mais les deux sont un seul fils, soit (fils) de David, soit (fils) de Dieu.

On reconnaît aisément les thèses d'Apollinaire. Le refus de séparer le Fils de Dieu et le fils de David se trouve en *De unione* 9-10⁸, qui cite Rm 1, 3 et Ph 2, 5-6, pour montrer que Paul attribue au Fils, et non à la chair à part, d'être né de la semence de David. Quant à la comparaison anthropologique, elle est fréquente chez Apollinaire pour prouver qu'on peut attribuer au même sujet des propriétés opposées⁹. Comme dans le fragment 2, il est précisé que l'homme est composé de l'âme, invisible et immortelle, et du corps, visible et mortel, mais ici l'argument est développé : ces deux constituants ont beau avoir des propriétés opposées, ils n'en forment pas moins une seule hypostase, un seul fils complet. La comparaison porte sur l'attribution au même sujet des propriétés de l'une ou l'autre nature. De même qu'on dit, non pas : « le corps est mort », mais : « l'homme est mort », de même on dit, non pas : « le fils de David est mort », mais : « l'unique Fils est passible ». Dans la suite de cet extrait, Diodore prend même soin de citer explicitement un passage d'Apollinaire extrait de son traité *Kata meros pistis*¹⁰. Ce passage nous est connu par ailleurs dans deux recensions : l'une transmise sous le nom de Grégoire le Thaumaturge, l'autre citée par Léonce de Byzance¹¹. Le texte cité par Diodore est très proche de celui transmis par Léonce de Byzance qui serait, contrairement à ce que dit Lietzmann (p. 132), antérieur à celui qui nous est parvenu sous le nom de Grégoire le Thaumaturge¹². Apollinaire refuse de dire deux parfaits, à la fois fils de Dieu et fils de l'homme et professe une unique hypostase et une unique personne. Il anathématise aussi « ceux qui font des adorations différentes, une divine et une humaine, et qui adorent l'homme issu de Marie comme étant autre que le Dieu issu de Dieu », exigeant au contraire « une unique adoration du Verbe et de la chair ». Sur ce dernier point qui est l'objet d'une opposition capitale entre

8. APOLLINAIRE, *De unione* éd. H. Lietzmann, 1904, p. 188-189.

9. Voir le résumé de mes conférences dans l'*Annuaire EPHE-SR* 115 (2006-2007), p. 217-222 et 116 (2007-2008), p. 191-198.

10. APOLLINAIRE, *Kata meros pistis* 28, Lietzmann p. 177. Sur cet ouvrage voir Kelley McCarthy Spoerl, *A Study of Kata meros pistis by Apollinaris of Laodicea*, Diss. Toronto 1990.

11. LÉONCE DE BYZANCE, *Adversus fraudes Apollinaristarum*, PG 86, 1972D.

12. M. RICHARD, « L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation », *Mélanges de science religieuse* (1945), p. 5-32.

Diodore et Apollinaire, on peut aussi renvoyer à un passage du *Contre Diodore* d'Apollinaire qui déclare : « Il est impossible qu'il y ait une seule et même adoration pour une substance et une autre substance, c'est-à-dire une créatrice et une créée, un Dieu et un homme. Or il y a une seule adoration du Christ¹³. »

c. *L'unique adoration*

Cette question de l'unique adoration est discutée dans d'autres fragments de Diodore, l'un d'eux étant particulièrement intéressant dans la mesure où il rejette, cette fois-ci explicitement, la comparaison de l'union de l'âme et du corps. Ces passages sont conservés par Sévère d'Antioche dans son ouvrage contre le grammairien Jean de Césarée, qui utilise l'oeuvre de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore. Diodore reproche à son adversaire de parler d'une unique adoration, ce qui est pour lui blasphématoire, car la pourpre n'est vénérée qu'en raison de celui qui la porte, de sorte qu'il faut distinguer la pourpre et celui qui la porte.

Nous adorons la pourpre à cause de celui qui la porte¹⁴, le temple à cause de celui qui l'habite, la forme de l'esclave à cause de la forme de Dieu, l'agneau à cause du grand prêtre, celui qui est assumé à cause de celui qui assume, celui qui est façonné dans le sein de la Vierge à cause du créateur de toutes choses. Reconnais ces réalités et accorde un seul honneur ; l'unique adoration est irréprochable si on reconnaît ces réalités. Tu dis une seule adoration, mais par une seule adoration tu introduis un blasphème, qui consiste en ce que, s'il y a une seule adoration, il y a aussi une seule substance¹⁵.

L'unique adoration est ici refusée par Diodore si elle aboutit à confondre les réalités et à professer une seule substance, ce que fait bien Apollinaire (*Contre Diodore*) quand il tire de l'unique adoration la conclusion qu'on ne peut parler de deux substances différentes. Notons que la citation de Diodore débute avec la comparaison de la vénération que l'on peut avoir pour la pourpre en raison de celui qui la porte¹⁶.

13. APOLLINAIRE, *Contre Diodore* fr 119, Lietzmann p. 236. Voir aussi *Ad Jovinianum*, Lietzmann p. 250-251 : « une seule nature du Dieu Verbe incarnée et adorée avec sa chair en une seule adoration ».

14. Ce passage est à rapprocher d'un fragment de Nestorius (Loofs p. 262, 3-4) cité et réfuté par CYRILLE D'ALEXANDRIE, *C Nest II*, 12, ACO I, 1, 6, 50, 15-20.

15. SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Contra impium Grammaticum*, éd. et trad. J. LEBON, *Orat III*, 25 (éd. CSCO 101, p. 41, 27-42, 5 et trad. CSCO 102, 1933, p. 30). Ce fragment est également conservé en latin dans la *Collectio Palatina* (ACO I, 5, 1, fasc. III, p. 179).

16. Cette comparaison de l'humanité du Christ avec le vêtement de pourpre est déjà utilisée par d'autres auteurs en des contextes différents. Chez EUSÈBE D'EMÈSE, *De arbitrio* I, 32-34, (éd. Buytaert, Louvain p. 250-251), cité par THÉODORE, *Eranistes* III, p. 250, elle sert à montrer que les souffrances du corps du Christ sont attribuables à celui qui l'habite. « Lacère le vêtement de l'empereur, qu'est-ce qui t'est dit ? Tu t'es insurgé contre l'empereur. Crucifie le corps du Christ, qu'est-ce qui t'est dit ? Le Christ est mort pour nous. » Chez ÉPIPHANE, *Ancoratus* 51, elle permet d'expliquer l'unique adoration : si on se prosterne devant la pourpre, c'est parce que c'est le roi qui la porte, car s'il enlève ce vêtement, on ne se prosternerait pas devant le seul vêtement. De même, on se prosterne devant le Christ avec son corps qui ne reçoit qu'une seule adoration. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Contra Eunomium* 18, l'utilise pour illustrer la manière dont le Verbe se revêt de chair comme d'un vêtement sans que cela altère sa nature divine. De même que le roi n'est pas par nature revêtu de pourpre, de même le Verbe n'est pas par nature revêtu de chair.

Or cette question de l'unique adoration est développée dans le fragment suivant qui rejette explicitement la comparaison avec l'union de l'âme et du corps¹⁷. On ne peut pas comparer l'unique adoration que l'on a pour l'âme et le corps des rois à l'unique adoration que l'on aurait pour le Verbe avec sa chair. Car dans le cas de l'homme, ce n'est ni l'âme ni le corps qui règnent par eux-mêmes, tandis que dans le cas du Verbe, il est roi avant sa chair. Dans l'union de l'âme et du corps, il n'y a qu'un seul sujet qui est l'homme complet. Ni l'âme ni le corps ne constituent de manière autonome un sujet décisionnel. Au contraire, le Verbe, lui, est autonome et règne indépendamment de la chair. Le rejet, ici clairement affirmé par Diodore, de l'analogie âme-corps dépend de son affirmation de deux sujets d'attribution dans l'union christologique. Il s'oppose ici nettement à Apollinaire qui, dans sa *Lettre à Denys* 2, déclare que, dans l'incarnation, ni le corps n'est une nature propre ni le Verbe lui-même n'est une nature propre, ce qui lui permet d'affirmer une seule nature, comme dans le cas de l'homme.

Ces deux passages de Diodore critiquent donc l'unique adoration et refusent qu'on utilise la comparaison de l'honneur dû à un roi¹⁸, dans le premier cas parce qu'on n'honore le vêtement de pourpre qu'à cause de celui qui le porte, dans le second parce que le Verbe règne indépendamment de sa chair, ce qui n'est pas le cas pour l'âme et le corps du roi. Si Diodore refuse cette comparaison, c'est parce qu'Apollinaire s'en sert pour illustrer l'unicité de sujet du Verbe et de la chair. Nous n'avons conservé aucun fragment qui critiquerait cette analogie parce qu'elle conduit Apollinaire à professer une humanité incomplète du Christ, mais il faut rester prudent car nous sommes tributaires des choix opérés par les excerpteurs.

Sévère nous transmet aussi la réfutation qu'en donne Cyrille d'Alexandrie¹⁹. Non seulement refuser l'unique adoration reviendrait à poser des hypostases et des personnes différentes, mais la comparaison avec l'union de l'âme et du corps constitue l'image la plus remarquable qui soit, dans la mesure où elle permet de concevoir un être unique constitué de deux éléments qui possèdent chacun leurs propriétés distinctes. Il faut aussi noter que Grégoire de Nazianze recourt lui aussi à la comparaison anthropologique dans le quatrième anathématisme de sa *Lettre* 101 à Clédonius²⁰, qui vise précisément à réfuter le dualisme, peut-être celui de Diodore²¹.

2. Théodoret de Cyr, *Expositio rectae fidei*

a. *Présentation de l'œuvre*

À la différence de son maître, Théodoret de Cyr utilise en christologie la comparaison avec l'union de l'âme et du corps, ce qu'avait également fait Théodore de

17. Diodore dans SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Contra impium Grammaticum*, éd. et trad. J. LEBON, Orat III, 25 (trad. CSCO 102, p. 33-34).

18. Nous n'avons pas trouvé cette image du roi dans ce qui nous est conservé d'Apollinaire.

19. SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Contra impium Grammaticum* III, CSCO 102, p. 34. Une partie est transmise aussi en grec et éditée par Pusey t. III, p. 513 : *Contra Theodorum* I, fr 4. Sur l'attribution fautive à Théodore, voir *supra* M. RICHARD, « Les traités de Cyrille d'Alexandrie ».

20. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre* 101, 18-19.

21. C. A. BEELEY, « The Early Christological Controversy », *Vigiliae Christianae* 65 (2011), p. 376-407.

Mopsueste²². Nous avons commencé cette année l'étude de Théodoret par l'*Expositio rectae fidei*, un de ses ouvrages problématiques à plusieurs titres. Autrefois attribué à Justin²³, il a été restitué à Théodoret par J. Lebon²⁴ sur la base du témoignage de Sévère d'Antioche, *Contra Grammaticum* V, qui donne plusieurs citations de cette œuvre en les attribuant à Théodoret sous un titre syriaque qui correspond à ἡ ἐκθεσις τῆς πίστεως. La datation de cet ouvrage a aussi été discutée : certains (R.V. Sellers) le datent de la fin des années 440 en le rapprochant de l'*Eranistes*, d'autres comme Marcel Richard, suivi par Martin F. A. Brok, Jean-Noël Guinot et Paul B. Clayton, considèrent qu'il s'agit d'un ouvrage de jeunesse ne laissant paraître aucune trace de la controverse avec Cyrille d'Alexandrie et utilisant certaines expressions comme « homme parfait » qu'il abandonnera ensuite²⁵. Néanmoins les nombreuses particularités de cette œuvre expliquent qu'on se soit tant interrogé sur son auteur et sa date. Elle se présente, comme le *De Trinitate et Incarnatione*, sous la forme d'un exposé bipartite, consacré d'abord à la Trinité puis à l'Incarnation. Mais comme le montre J. N. Guinot²⁶, cette ressemblance de structure cache beaucoup de différences. Par exemple, dans la partie trinitaire, l'*Expositio* procède de manière synthétique sur la distinction entre substance et hypostases, alors que le *De Trinitate* répartit sa matière entre les trois personnes divines successivement étudiées.

Dans les paragraphes 1-10 consacrés à la Trinité, Théodoret reprend aux Cappadociens le vocabulaire technique distinguant ce qui est identique chez les trois, la substance, et ce qui relève des modes d'existence distincts des hypostases ou personnes, le fait d'être inengendré, engendré et procédant. Il reprend à Épiphanes et Grégoire de Nazianze (*Discours* 6) l'expression : « une monade dans une triade et une triade dans une monade ». On note deux éléments caractéristiques que l'on retrouvera dans la partie christologique : 1) il prend deux exemples pour illustrer son propos à cause du caractère mystérieux du divin : celui de l'homme Adam qui a été façonné directement par Dieu et qui a pourtant la même substance que les hommes issus de lui alors qu'eux ont été engendrés, et l'exemple de la lumière ; 2) il établit une distinction nette entre le créé et l'incrété et affirme qu'il n'existe aucun intermédiaire (μέσον) entre les deux, de sorte que, si le Fils et l'Esprit ne sont pas des créatures et comme il n'y a rien d'autre que le créé ou l'incrété, ils sont forcément à ranger du côté de l'incrété.

22. Voir mon résumé dans l'*Annuaire EPHE-SR* 116 (2007-2008), p. 196-197.

23. Cela explique qu'il soit édité au sein des œuvres de Justin, PG 6 et J. C.Th. ΟΤΤΟ, *Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi*, vol. IV, 3, 1, Iena 1849, 1880³, p. 1-66.

24. J. LEBON, « Restitutions à Théodoret de Cyr. 2, L'ἐκθεσις τῆς ὁρθῆς πίστεως pseudo-justinienne, œuvre de Théodoret », *RHE* 26 (1930), p. 523-550.

25. Il attache aussi de l'importance à résoudre la question de la différence entre le mode de présence du Verbe κατ' οὐσίαν partout et de sa présence dans le temple qu'il assume (*Expositio* 13), ce qu'il ne fera plus dans ses autres œuvres.

26. J. N. GUINOT, « L'*Expositio rectae fidei* et le traité *Sur la Trinité et l'Incarnation* de Théodoret de Cyr : deux types d'argumentation pour un même propos ? », *Théodoret de Cyr, exégète et théologien*, t. II. *Un théologien engagé dans le conflit nestorien (431-451)*, Paris 2012, p. 149-190.

La partie christologique porte exclusivement sur le « mode de l'union » (τρόπος τῆς ἐνώσεως) des deux natures dont il présente plusieurs analogies. L'expression « mode de l'union » ne se trouve pas ailleurs dans l'œuvre de Théodoret, si ce n'est un peu plus loin dans l'*Expositio* 15. Cette expression se rencontre en revanche chez Origène et chez Grégoire de Nysse (*Discours catéchétique* XI)²⁷ pour mettre en garde contre l'impossibilité de comprendre le mode de l'union, dans le cadre d'un raisonnement *a fortiori* faisant intervenir la comparaison anthropologique. On peut aussi comparer Théodoret à Némésios d'Émèse (*De natura hominis* 3) qui, lui aussi, parle du mode de l'union tout en proposant la comparaison anthropologique²⁸. C'est donc parce qu'il ne faut pas refuser l'accès, autant que possible, à ce mystère, que Théodoret consent à utiliser des analogies.

b. La comparaison anthropologique et ses deux limites

La première analogie est celle de l'union de l'âme et du corps dont il dit que « certains » l'ont utilisée. La comparaison est présentée comme partiellement convenable, mais elle appelle aussi deux réserves. Elle est recevable pour comprendre le rapport entre un et deux et le fait que chaque nature accomplit ce qui lui est propre. Dans l'homme, l'âme conçoit, tandis que le corps réalise ; dans le Fils, une nature accomplit les signes divins, l'autre reçoit les humiliations.

Néanmoins, Théodoret précise dès le début une première limite : l'homme *est un et a deux natures* ; le Fils *est un et deux natures*²⁹.

L'homme *a deux natures*, mais il *n'est pas deux natures*. Pour l'expliquer, Théodoret a recours encore à deux autres analogies : a) le corps est constitué de quatre éléments (le feu, l'air, l'eau et la terre), mais il n'est pas ces éléments³⁰ ; b) une maison est fabriquée à partir de plusieurs matériaux, mais elle n'est pas ces différents matériaux, puisque même si on détruit la maison, les matériaux demeurent.

De même si l'homme meurt, les éléments, corps et âme, demeurent. L'être humain composé d'âme et de corps est donc autre que ces éléments dont il est constitué. Un être humain est une troisième entité, un *tertium quid* réalisé par la conjonction de l'âme et du corps.

Il n'en va pas de même du Christ qui n'a pas été réalisé à partir de l'humanité et de la divinité, en étant autre qu'elles, mais il est chacune d'elles. Contrairement à Grégoire de Nazianze et Cyrille d'Alexandrie qui affirment que le Christ est « un à partir de deux », Théodoret oppose le cas de l'homme qui est « à partir de deux natures » et le cas du Christ qui n'est pas à partir de la divinité et de l'humanité. Quelle est la position ainsi combattue par Théodoret ? On peut penser à une thèse arienne, si on compare cette critique à celle de Phébadé qui accuse les ariens d'appliquer à la nature divine ce qui est dit de l'humanité du Christ et de faire du

27. Cette oeuvre de Grégoire était connue de Théodoret qui cite trois autres passages du chapitre précédent dans l'*Eranistes*.

28. Voir notre résumé dans l'*Annuaire EPHE-SR* 119 (2010-2011), p. 163-172.

29. P. B. CLAYTON, *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007, p. 95, n'a pas vu cette différence capitale.

30. J. N. GUINOT, art. p. 51, note 36, renvoie à *Quaest in Reg* IV, 19 (PG 80, 757BC ; Fernandez p. 207, 1-5), mais cette idée est davantage développée dans l'*In Ez* PG 81, 836AB.

Christ un *tertium quid*, en confondant les natures³¹. Théodoret peut aussi viser une thèse d'Apollinaire qui soutient qu'il y a dans le Christ une nature composée (σύνθετος) entre (μεταξύ) Dieu et les hommes. « Il y a un être intermédiaire (μεσότης) entre Dieu et les hommes dans le Christ »³². Déjà Grégoire de Nysse avait ironisé sur ce point en reprochant à Apollinaire d'inventer quelque chose comme un « bouc-cerf », un être intermédiaire dont la nature est autre que les deux natures dont il est composé³³. Or dans la partie trinitaire de l'*Expositio*, Théodoret refuse vigoureusement l'idée qu'il pourrait y avoir un intermédiaire, un μέσον entre le créé et l'incrété. De manière générale, il ne dit dans aucune de ses œuvres que le Christ est issu de la divinité et de l'humanité, ce que l'on trouve en revanche chez Théodore de Mopsueste. Dans la suite (*Expositio* 15), il semble explicitement viser les apollinaristes en réfutant ceux qui professent le mélange et la confusion, le changement du corps en divinité : si le corps s'était transformé en substance divine, il faudrait dire, soit que c'est la même substance que le Verbe, et il y aurait deux substances divines du Verbe (l'une engendrée du Père, l'autre selon laquelle il a rendu son corps semblable), soit que c'est une autre substance, mais elle serait alors créée, car il n'y a aucun intermédiaire (μέσον) entre la divinité et la créature. On retrouve ainsi pour la troisième fois dans cet ouvrage, après l'exposé trinitaire et la comparaison anthropologique, le refus d'un *tertium quid*.

La deuxième différence entre l'union christologique et la comparaison anthropologique concerne la question des passions. Dans la nature composée qu'est l'humanité, l'âme souffre et participe aux passions du corps³⁴, parfois même avant lui du fait de l'appréhension, alors que personne ne peut accepter de parler de passion du Verbe. Ce développement est à rapprocher de celui de Némésius qui soutient que l'âme, à la différence du Verbe, partage les affections du corps³⁵.

c. La comparaison avec la lumière et le corps solaire

Après la comparaison avec l'union de l'âme et du corps, Théodoret se tourne vers une autre analogie qui n'apparaîtra plus dans aucune de ses autres œuvres : l'union de la lumière avec le corps solaire. Il y a un seul soleil, une seule lumière, mais deux natures, celle de la lumière et celle du corps solaire qui la reçoit. De même, il y a un seul Fils, le Seigneur Christ, l'unique engendré, mais deux natures. Cette analogie a pour but d'illustrer d'abord le fait qu'après l'union on ne peut plus séparer le soleil du corps solaire, de même qu'après l'union on ne peut plus séparer un Fils Dieu et un Fils homme. Ils sont un, l'un recevant, l'autre reçu. Cette image permet aussi de

31. PHÉBADE, *Contra Arianos* 5, CCSL LXIV : *Fecistis igitur de spiritu Dei et carne hominis nescio quid tertium, quia nec uere etiam Deus est si Verbum esse desiuit : caro enim factus est ; neque uere homo, quia non proprie caro : fuit enim Verbum.*

32. APOLLINAIRE, *Syllogismes* fr 113 (Lietzmann p. 234).

33. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Antirrheticus* 214.

34. *Expositio* 11. Le texte de la PG 6, 1228C : συμπάσχει δὲ διηνεκῶς αὐτίκα φαίνεται, πόλλάκις τὴν τομὴν τοῦ σώματος ἀγωνιώσα, ne peut se construire. Il s'agit d'un *locus corruptus*. Deux corrections ont été proposées à la place de αὐτίκα : Maranus propose ὅτι καὶ ce qui permettrait de traduire : « (L'âme) pâtit avec lui continûment, parce que précisément elle semble souvent s'inquiéter de l'amputation du corps » ; Otto propose αὐτὴ καὶ : « (L'âme) pâtit elle-même avec lui continûment et semble souvent... ».

35. NÉMÉSIOUS D'EMÈSE, *De natura hominis* 3, Morani, p. 42.

concevoir une unité en soi, mais composée de deux natures. Enfin, comme on ne peut séparer l'opération de la lumière et le corps solaire capable de la recevoir, si ce n'est en distinguant *par la raison* à quelle nature une opération est plus propre, de même à propos de l'unique Jésus-Christ, on peut procéder à cette distinction *par la raison* des opérations propres à chaque nature³⁶. Cette comparaison ne fait pas l'objet de critiques à la différence de la comparaison anthropologique, sans doute parce que cette dernière avait été utilisée d'une manière qu'il jugeait erronée.

Diodore de Tarse rejette donc la comparaison anthropologique parce qu'elle est employée par les apollinaristes pour attribuer au même sujet des propriétés opposées comme passible et impassible et tirer de l'unique adoration une unicité de sujet. Théodoret de Cyr consent à l'utiliser pour expliquer le mode de l'union et le fait que chaque nature accomplit ce qui lui est propre, mais il pose deux limites : le Fils n'est pas un *tertium quid*, à partir de la divinité et de l'humanité, à la différence de l'homme qui est un à partir de deux natures, et le Verbe ne souffre pas de passion à la différence de l'âme qui compatit avec le corps.

36. Sur cette distinction par la raison, voir un fragment du *Pentalogos* Ambros. Gr. 1041, f. 127, 27-33 (J. N. GUINOT, « Un nouveau fragment grec du *Pentalogos* de Théodoret de Cyr », p. 329) et une lettre inédite éditée par J. N. GUINOT, « Une lettre inédite de Théodoret de Cyr (Moscou Bibl. Synod. 509 [Vladimir 247]) », p. 365 (f. 189^v-194^v). Sur la distinction par la raison chez Cyrille, voir notre résumé dans l'*Annuaire EPHE-SR* 118 (2009-2010), p. 171-174.