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

Résumé des conférences et travaux

122 | 2015

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2013-2014)

Patristique grecque et histoire des dogmes

Patristique grecque et histoire des dogmes

Conférences de l'année 2013-2014

Marie-Odile Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1370>

DOI : 10.4000/asr.1370

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 253-264

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], 122 | 2015, mis en ligne le 11 septembre 2015, consulté le 13 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1370> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1370>

Tous droits réservés : EPHE

Le premier séminaire a été consacré à la traduction et au commentaire d'une partie du livre VIII du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie. Il cherche à prouver, contre les critiques de Julien, que la doctrine trinitaire n'est pas incompatible avec le monothéisme et que les philosophes grecs en ont même eu une certaine connaissance, quoiqu'imparfaite. À l'appui sont donc invoqués des extraits de Platon, Numénios, Plotin et Porphyre. Une attention toute particulière a été accordée à l'étude d'un passage de l'*Histoire philosophique* de Porphyre dont nous avons pu démontrer l'extension véritable.

Le deuxième séminaire a porté sur l'exégèse de la théophanie de Mambré dans quelques œuvres d'Augustin : les *Lettres 147 à Paulina (De Videndo Deo)* et *148 à Fortunatien*, et le *Contra Maximinum* que nous avons comparé au Pseudo-Athanase, *De sancta trinitate* III, PG 28, 1202D-1249C.

I. Étude du *Contre Julien* VIII, 24-31 de Cyrille d'Alexandrie : Triade néoplatonicienne et Trinité chrétienne

1. Analyse du plan et thématique centrale

Dans le cadre du travail préparatoire de l'édition de cette œuvre pour la collection des Sources Chrétiennes¹, nous avons continué à traduire et commenter le livre VIII du *Contre Julien* qui a un caractère très particulier. Alors que dans les autres, Cyrille réfute entre sept et douze extraits du pamphlet de Julien, dans le livre VIII il n'en cite que trois qu'il découpe de manière à pouvoir proposer un double traité sur la Trinité et sur l'incarnation. On constate que Cyrille avait déjà présent à l'esprit de consacrer un livre à cet exposé fortement dogmatique quand il rédige son livre V et décide de reporter à plus tard, c'est-à-dire au livre VIII, la réfutation du fragment 31² qu'il cite bien à sa place, mais en y répondant de manière lapidaire (CJ V, 12). Dans ce passage, Julien fustige en effet la contradiction des Galiléens qui adorent un fils de Dieu tout en prétendant être monothéistes – ce qui constitue la thématique centrale du livre VIII. Cyrille conserve donc l'ordre d'exposition de Julien en citant le fragment à sa place, tout en choisissant d'imposer son ordre propre en différant sa réponse. Il en va de même au sein du livre VIII : après avoir répondu aux critiques de Julien qui refuse d'appliquer à Jésus les prophéties messianiques

1. Ce travail est réalisé en collaboration avec Christoph Riedweg pour les livres I-V et Wolfram Kinzig pour les livres VI-X qui préparent l'*editio major* pour la collection des Griechische Christliche Schriftsteller. Actuellement, en dehors des livres I-II édités et traduits en SC 322, la seule édition disponible est celle de PG 76. Il n'en existe pas de traduction.

2. La numérotation des fragments de Julien suit l'édition d'E. MASARACCHIA : GIULIANO IMPERATORE, *Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione*, Rome 1990.

(VIII, 1-15), Cyrille s'engage à prouver successivement la préexistence du Verbe au sein de la Trinité, puis son incarnation. Mais là encore, comme la citation de Nb 24, 17 dans le fr. 64 de Julien (VIII, 16, 900D-901A) l'entraînerait vers un développement sur l'économie qui perturberait son exposé sur la divinité du Verbe dans les § 17-33, il annonce « réserver pour le moment adéquat l'explication plus complète » du verset (CJ VIII, 17, 904B), c'est-à-dire à partir du § 34 (925A) où il décide de traiter « du mode de l'incarnation du Monogène », en réfutant le fr. 65.

Les paragraphes qui ont fait l'objet de notre étude, cette année, forment un traité de théologie trinitaire, en réponse à la critique de Julien selon laquelle le prologue de l'évangile de Jean prouverait que les chrétiens croient en plusieurs dieux. Cyrille précise d'abord que les formules monothéistes de l'Ancien Testament doivent être replacées dans leur contexte historique qui est celui de la sortie d'Égypte, c'est-à-dire de l'erreur polythéiste, et ne s'expliquent que par le souci d'écarter la foi en une multitude de dieux, sans nier pour autant la divinité du Monogène, puis il en vient à l'exégèse de Jn 1, 1. Deux points retiennent son attention : l'expression « au commencement » signifie l'atemporalité et implique que le Verbe coexiste avec le Père ; la formule « auprès de Dieu » ne doit pas être prise au sens local³, mais comme la preuve que le Verbe est avec Dieu et partage la nature divine.

Pour attester que l'on doit avoir confiance dans la parole de l'évangéliste, Cyrille en appelle au témoignage de Platon (*Timée* 40d6-e3) qui affirme qu'il faut croire les hommes inspirés, même quand ils parlent sans démonstrations rigoureuses⁴. Comme le dit Alain Le Boulluec à propos d'une utilisation semblable par Clément d'Alexandrie, « il prend au sérieux, pour le détourner à son profit, le passage du *Timée* 40de, où Platon fait allusion ironiquement à une cosmogonie orphique.⁵ » Cette citation ouvre une longue séquence doxologique visant à établir que les philosophes ont eu connaissance de la Trinité (§ 26-27), des relations entre le Verbe et le Père (§ 28-31) et de l'existence de l'Esprit saint (§ 32-33). Les philosophes cités sont Platon, Numénios, Plotin, Porphyre et le *Corpus Hermétique*. Il y a donc convergence entre philosophie et doctrine chrétienne, même si Cyrille prend soin d'éviter tout concordisme, en relevant régulièrement les limites de la philosophie qui introduit une hiérarchie et une division entre les hypostases.

2. Témoignages philosophiques en faveur de la Trinité

Déjà dans le livre I, et au long des livres III, IV et V, Cyrille a soutenu que les philosophes ont eu accès à une certaine connaissance de la Trinité, en s'appuyant

3. Le refus d'une interprétation locale de cette expression se trouve déjà chez BASILE DE CÉSARÉE, *In illud : in principio erat verbum*, PG 31, 480.

4. Ce passage est cité trois fois par Eusèbe de Césarée (PE II, 7, 1 ; XIII, 1, 1 et 14, 5), mais en un sens opposé, pour montrer l'insuffisance de la philosophie grecque, celle de Platon en particulier, qui retient des croyances aussi dérisoires. En revanche, CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Stromate* V, 13, 84) cite le texte, comme Cyrille, pour dire qu'il faut croire les enfants des dieux. Néanmoins Cyrille ne peut lui avoir emprunté sa citation qui comporte une phrase supplémentaire. De surcroît, le texte cité par Cyrille présente le datif εἰδόντι, comme les manuscrits de Platon, alors que ses prédécesseurs chrétiens ont εἰδότες, ce qui prouve qu'il ne peut leur avoir emprunté cette citation.

5. A. LE BOULLUEC, SC 279, p. 269.

sur la relecture médioplatonicienne et néoplatonicienne des « trois » de la *Lettre II* attribuée à Platon. Dans un exposé préliminaire (§ 26, 913D), sans citer expressément aucun texte, il commence par évoquer les « trois hypostases principales », renvoyant implicitement au titre de l'*Ennéade V*, 1 (traité 10) de Plotin dont il cite plusieurs extraits dans le *Contre Julien*. Ces « trois » que sont l'Un, l'Intellect et l'Âme, sont identifiés par Cyrille au Père, au Fils et à l'Esprit, mais décrits au moyen d'une terminologie technique empruntée à Numénios et Plotin⁶. Cet exposé introduit une citation de l'*Histoire philosophique* de Porphyre⁷ qui pose de nombreuses questions et à laquelle nous avons consacré une part importante de notre étude. Il s'agit en effet d'un passage qui n'est connu que par Cyrille, au moins pour sa deuxième partie, la première, déjà citée en CJ I, 47, se lisant aussi dans le *De Trinitate* attribué à Didyme l'Aveugle. Deux problèmes ont retenu notre attention : le rapport de Cyrille au *De Trinitate* et la longueur exacte de la citation.

A. Cyrille et le *De Trinitate*

La question des relations entre Cyrille et le *De Trinitate* demeure une énigme dans la mesure où, s'il est hautement probable que l'un ait influencé l'autre, il semble encore difficile, en l'état actuel, de trancher dans quel sens a eu lieu l'emprunt. De fait, l'attribution du traité à Didyme continue à être objet d'âpres discussions⁸. Parmi divers arguments contre cette attribution, se trouve le fait que Didyme déclare dans le *De Spiritu sancto* 3 que le nom et la substance de l'Esprit saint « étaient totalement ignorés de ceux qui s'adonnent à la philosophie en dehors de la sainte Écriture », alors que le *De Trinitate* II, 8, 27 est tout entier consacré aux témoignages des « sages du dehors », qui procurent une compréhension mesurée de la coordination du Verbe et de l'Esprit avec Dieu le Père et attestent que les trois hypostases sont dans une unique divinité. Contentons-nous ici d'analyser les arguments que fournit la comparaison de la citation de Porphyre, et de celles qui l'entourent, chez Cyrille et chez l'auteur du *De Trinitate*.

a. Chacun des deux invoque certaines citations que l'autre ne reprend pas : dans le *De Trinitate*, Platon le Comique et Orphée (alors que Cyrille cite d'autres vers d'Orphée en CJ I, 35 repris à la *Cohortatio*), tandis que le *Contre Julien* contient un autre passage de Porphyre, commentant la *Lettre II* attribuée à Platon⁹, qui n'est connu que par Cyrille, ainsi que d'autres extraits du *Corpus Hermétique* (désormais *CH*) absents du *De Trinitate*.

6. La cause première est dite « stable » (ἑστός) (cf. Numénios fr. 15 cité en CJ III, 649 B), « inactive » (ἀεργός) (cf. Numénios fr. 12), « immobile » (ἀκίνητος) (cf. En V, 1, 6, 25) et se nomme « le Bien » (τἀγαθόν) (cf. En V, 1, 8, 7). L'Intellect qui vient en « deuxième » (δεύτερος) (cf. En V, 1, 6, 41) est « rendu parfait (τελειούμενον) par la contemplation du Bien » (cf. En V, 1, 7, 16), il est appelé « créateur » (cf. En V, 1, 8, 5). L'Âme par sa relation à l'Intellect « est rendue plus divine » (θειοτέραν) (cf. En V, 1, 3, 20).

7. PORPHYRE, *Histoire philosophique* fr. 16 Nauck, 221 A. SMITH cité en CJ I, 47, 553C et VIII, 27, 916B.

8. Sur l'historique des controverses autour de cette attribution voir M. ZAMBON, « Didyme d'Alexandrie », dans R. GOULET (dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. VI, Paris (à paraître), p. 805-806, et A. SEGNERI, « Alla ricerca delle fonti patristiche del *De Trinitate* pseudodidimiano », *Augustinianum* 54 (2014), p. 525-549.

9. PORPHYRE, *Hist Phil*, fr 17 Nauck, 222 Smith.

b. Néanmoins pour les citations communes¹⁰, le découpage et la forme du texte sont semblables ; bien plus, des éléments de commentaire se retrouvent chez l'un et l'autre, laissant penser qu'ils n'ont pas puisé à un même florilège, mais que l'un est la source de l'autre. Ces éléments concernent l'exégèse des citations du *CH* et l'introduction du texte porphyrien censé « exposer la doctrine de Platon ».

c. Malgré cette proximité, le commentaire des extraits du *CH* paraît plus proche du texte source dans le *De Trinitate* : il reprend l'expression « lumière intelligible issue de la lumière intelligible », là où Cyrille parle de « lumière issue de la lumière » en une formule conforme au symbole de Nicée ; le *De Trinitate* mentionne aussi, comme dans la citation, les trois catégories soumises à l'Intellect : anges, démons et dieux, tout en précisant qu'il ne s'agit pas de vrais dieux mais d'une expression des Grecs, tandis que Cyrille ne parle que des anges et des démons. Enfin, le *De Trinitate* identifie de manière assez maladroite « l'Intellect issu de l'Intellect et l'Esprit » au Père, au Monogène et à l'Esprit, là où Cyrille établit une équivalence plus claire entre « l'Intellect issu de l'Intellect » et le seul Fils. Cette plus grande proximité avec le texte source signifie-t-elle que le *De Trinitate* est antérieur et que Cyrille a ensuite élargué et resserré les formulations pour coller davantage à la doctrine chrétienne ?

d. Dans la citation de Porphyre, les mots « Platon dit en effet » sont présents dans le *De Trinitate* et dans le CJ VIII, mais non dans le CJ I. Si ces mots sont bien porphyriens, on peut imaginer que Cyrille les aurait omis la première fois parce qu'il les jugeait redondants par rapport à sa formule introductive : « Porphyre exposant la doctrine de Platon ». Mais dans ce cas, d'où le *De Trinitate* aurait-il pu les tirer, s'il ne s'est inspiré que du CJ I, ce que les autres parallèles semblent montrer pour ce passage ?

e. Ces deux derniers arguments pourraient faire pencher pour l'antériorité du *De Trinitate*, mais alors comment expliquer que Cyrille présente une citation de Porphyre plus longue dans le CJ VIII ? Là encore, le doute est permis : il paraîtrait logique d'en conclure à l'antériorité de Cyrille qui, de surcroît, ajoute la précision que ce passage est tiré du livre IV de l'*Histoire philosophique*. Mais il n'est pas non plus impossible, comme le suggère R. Grant¹¹, que Cyrille ait utilisé le *De Trinitate* comme source quand il rédigeait le livre I, ce qui lui aurait donné l'idée d'aller lire directement Porphyre et de le citer plus longuement dans le livre VIII. Mais on pourra objecter que, dès le livre I, Cyrille a cité un autre extrait de l'*Histoire philosophique* (fr. 17), absent du *De Trinitate*, qui vraisemblablement suivait immédiatement notre passage, ce qui implique qu'il connaissait déjà l'ensemble du texte porphyrien et n'avait pas besoin de la médiation du *De Trinitate*.

On voit combien ces arguments se retournent mutuellement et combien il est, en l'état actuel, difficile de trancher de manière catégorique. On manque encore

10. En sus du fr. 16 de l'*Histoire Philosophique* de Porphyre, tous deux (CJ I, 48-49 et *De Trin* II, 8, 27, PG 39, 756B-760A) citent, sans suivre le même ordre, deux fragments semblables du *Corpus Hermétique* : *CH* IV, p. 126-128 fr 23, 24.

11. R. M. GRANT, « Greek Literature in the Treatise *De Trinitate* and Cyril *Contra Julianum* », *Journal of Theological Studies* 15 (1964), p. 265-279.

d'une étude approfondie du *De Trinitate* qui présente de nombreuses spécificités, ne serait-ce que pour la quantité de ses hapax.

B. La longueur de la citation de Porphyre

À l'exception d'A. Nauck (1886), les éditeurs de cet extrait sont d'accord pour considérer que la citation du livre VIII comporte une phrase supplémentaire par rapport à celle du livre I et du *De Trinitate*¹², mais la plupart émettent des doutes pour attribuer la suite à Porphyre¹³. Ainsi A.-Ph. Segonds déclare la question complexe et hésite à rapporter ce texte à Porphyre pour deux raisons : d'une part, ces lignes font clairement allusion à une critique de la thèse des trois de Platon que l'on a raison de regarder comme étant celle de Porphyre, ce qui suppose que Porphyre aurait lui-même rapporté dans son ouvrage les critiques de ces « susdits auteurs » ; d'autre part, cette objection que l'Un puisse être connuméré avec ses produits se rencontre chez les néoplatoniciens tardifs¹⁴. Néanmoins, dans un article ancien, H. Schrader¹⁵ avait soutenu que, selon une habitude de compilation propre à Porphyre, il était possible qu'il se soit référé à des philosophes, peut-être de l'entourage d'Amélius, selon lesquels, à la différence de l'interprétation plotinienne et porphyrienne, le Bien aurait une position distincte des autres.

Une étude approfondie du contexte cyrillien de la citation permet, à mon avis, de trancher ce débat. Pour commencer, l'expression « ceux qui ont été mentionnés précédemment » ne peut être de la plume de Cyrille, puisqu'il n'a mentionné aucun auteur soutenant une semblable thèse¹⁶. Mais il existe un autre argument qui n'a encore jamais été relevé à notre connaissance. Cette citation est encadrée par deux affirmations insistantes sur le fait que les philosophes ont utilisé le terme *τριάς*. Elle est introduite ainsi : « [...] ils posent eux aussi qu'il y a trois hypostases principielles et affirment que la substance de Dieu s'étend jusqu'à trois hypostases, utilisant même parfois le terme de "*Trinité*" » et son commentaire se conclut par cette formule : « Même l'élite des païens est du sentiment et de l'avis que la divinité, autrement dit la nature divine et ineffable, s'est avancée jusqu'à trois hypostases, et ils mentionnent même la *Trinité*¹⁷ ». Or aucun autre texte cité par Cyrille dans cette longue section doxographique ne comporte le terme *τριάς* en dehors de cette phrase

12. CJ VIII, 27, 916B : « La substance de Dieu, a dit Platon, a procédé jusqu'à trois hypostases. Le Dieu suprême est le Bien ; après lui et en deuxième, il y a le Créateur, et en troisième lieu l'Âme du monde ; la divinité a en effet procédé jusqu'à l'Âme. Enfin, ce qui n'a aucune part au divin commence à partir de la distinction corporelle. » Nous indiquons en italique la phrase supplémentaire. (trad. MOB).

13. « Mais ceux qui ont été mentionnés précédemment (οἱ γε προειρημένοι) s'opposent précisément à cela en prétendant qu'il ne faut pas connumérer le Bien avec ceux qui sont issus de lui... »

14. A. Ph. SEGONDS, « Les fragments de l'Histoire de la philosophie », Appendice à PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, Paris 1982, p. 190-191. A. SMITH (*Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart-Leipzig 1993) renvoie à Segonds sans en dire plus. M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris 2002, p. 287 considère comme plus vraisemblable que ces objections aient été rapportées par Cyrille en se référant à des auteurs postérieurs.

15. H. SCHRADER, « Zu den Fragmenten des ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑ des Porphyrios bei Cyrill von Alexandria », *Archiv für Geschichte der Philosophie* I (1888), p. 359-374.

16. Ce point avait été relevé par H. SCHRADER.

17. CJ VIII, 26, 913D et 27, 916C (trad. MOB).

qu'il faut donc indubitablement restituer à Porphyre : Ἀλλ' οἷ γε προειρημένοι καὶ πρὸς τοῦτο ἀντιλέγουσι φάσκοντες μὴ δεῖν τάγαθὸν συναριθμεῖν τοῖς ἀπ' αὐτοῦ· ἐξηρῆσθαι γὰρ ἀπὸ πάσης κοινωνίας διὰ τὸ εἶναι ἀπλοῦν πάντη καὶ ἄδεκτόν τινος συμβάσεως· ἀπὸ δὲ τοῦ νοῦ (ἀρχὴ γὰρ οὗτος), τὴν τριάδα μίαν σωθῆναι¹⁸. Ainsi, contrairement à ce qu'avait soutenu H. Schrader, repris par A.R. Sodano¹⁹, Cyrille n'a pas cité « mécaniquement » le texte de Porphyre, plus qu'il ne lui en fallait, mais l'a au contraire découpé très précisément de manière à inclure le terme τριάς qui lui permettait de prouver, contre Julien, la connaissance de la Trinité par les philosophes de son bord.

3. Témoignages philosophiques en faveur de l'existence du Verbe et de ses relations avec Dieu le Père

A. Platon

Pour illustrer le fait que les philosophes « croient aussi qu'il y a un Verbe de Dieu et appellent Dieu Père » (VIII, 28, 916D), Cyrille invoque deux passages tirés de l'*Epinomis* 986c²⁰ et de la *Lettre VI* 323cd²¹ attribués à Platon, le premier parlant du Verbe, le second du Père de la cause. Ces deux extraits sont fréquemment cités ensemble par les auteurs chrétiens et faisaient vraisemblablement partie du même florilège. Pour la *Lettre VI*, l'étude de son titre, du découpage de la citation et des variantes textuelles montre qu'on peut distinguer au moins trois groupes dans la tradition indirecte : a) Origène, CC VI, 8 donne ὄντως, comme Platon, alors que tous les auteurs chrétiens ont ὁρθῶς ; b) Clément (*Strom* V, 14, 102, 4), Eusèbe (PE XIII, 13, 28) citant Clément, et Théodoret (*Thérap* II, 71)²² ; c) Eusèbe (PE XI, 16, 2)²³ et Cyrille qui semble en dépendre d'autant qu'on trouve chez l'un et l'autre le même

18. CJ VIII, 27, 916B (trad. MOB).

19. H. SCHRADER, « Zu den Fragmenten des ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑ », p. 366 et A. R. SODANO dans PORFIRIO, *Storia della filosofia (Frammenti)*, éd., trad., comm. et notes A. R. SODANO, Milan 1997, p. 106-107.

20. CJ VIII, 28, 916D : « Rendons nos hommages sans attribuer à l'un l'année, à l'autre le mois, aux autres une partie ni un temps quelconque dans lequel il accomplisse sa révolution, contribuant ainsi à la perfection du monde (κόσμον) qu'a établi le Verbe (λόγος), le plus divin de tous les êtres ; l'homme heureux l'a d'abord admiré (ὄν ἐθαύμασεν), ensuite il a eu le désir d'apprendre tout ce qu'il est possible à la nature mortelle » (trad. MOB).

21. CJ VIII, 28, 916D-917A : « Cette lettre il vous faut la lire tous les trois, de préférence ensemble, sinon à deux, en commun autant que possible, le plus souvent que vous pourrez, et en user comme d'un pacte et d'une loi souveraine, ce qui est juste, jurant avec un sérieux non dépourvu de grâce et une instruction qui est sœur du sérieux, par le dieu qui commande en chef à toutes choses, les présentes et les futures, et qui est le seigneur père du chef et de la cause (τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον), lui que nous connaissons si nous sommes de bons (ὁρθῶς) philosophes. » (trad. MOB)

22. La lettre est adressée « à Coriscos », la citation commence *ex abrupto* à ἐπομύνοντας, et non à ταύτην, et se termine avec les verbes φιλοσοφῆτε, εἰσεσθε en passant à la deuxième personne du pluriel. Théodoret ne peut cependant dépendre d'Eusèbe car il présente aussi d'autres variantes en écrivant avec Platon, Cyrille et PE XI ἡγεμόνα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων alors que Clément et PE XIII ont αἴτιον.

23. La lettre est adressée « à Hermias, Erastos et Coriscos ».

extrait de l'*Epinomis* en lien avec la Lettre VI²⁴. De l'*Epinomis*, Cyrille retient deux idées : le monde a été mis en ordre par le Verbe divin créateur – le terme κόσμος doit donc être traduit ici par « monde » et non par « bel arrangement » comme le font les traducteurs de Platon –, et on peut déclarer « bienheureux » celui qui aime apprendre qui est le Verbe – pour Cyrille le relatif ὃν n'a pas κόσμον comme antécédent mais λόγος. Platon est ainsi lu à la lumière de 1 Co 13, 12 (« Nous voyons en effet en miroir et en énigme ») pour soutenir que l'intellect est incapable d'atteindre une contemplation exacte du Verbe. Cette idée est confirmée par la *Lettre VI* qui insiste sur les limites de l'intellect humain qui doit faire un effort pour philosopher de manière juste et ne pas parvenir, comme Julien, au sommet de l'ignorance. On voit ici combien la traduction d'une citation doit tenir compte de son contexte d'interprétation. Inversement, si le commentaire cyrillien oriente nécessairement le choix du traducteur, il le facilite là où la traduction des citations par Eusèbe est parfois rendue plus délicate en l'absence de glose de l'auteur²⁵.

B. Numénios

Après avoir cité Platon, Cyrille recourt à deux extraits de Numénios (fr. 11 et 12 Des Places), tirés du traité *Sur le Bien*, là encore empruntés à Eusèbe (PE XI, 18, 1-3 et 6). Néanmoins la sélection opérée par Cyrille est beaucoup plus limitée : du premier extrait, il ne conserve que ce qui concerne l'unité divine (il omet une parenthèse contenant un proverbe ainsi que la fin de l'extrait) ; du deuxième, il ne garde qu'une phrase déclarant que le premier dieu est le père du dieu démiurge²⁶. Cette sélection confirme l'idée, présentée à propos de Porphyre, selon laquelle Cyrille découpe très précisément ses citations en fonction de la thèse qu'il soutient et ne cite pas plus que nécessaire, là où la pratique eusébienne relève davantage de l'anthologie. De plus, alors qu'Eusèbe se contente de citer sans les commenter plusieurs extraits prouvant que Numénios a parlé de la cause seconde, Cyrille les interprète en nuancant son jugement : Numénios a raison de souligner l'unité de Dieu, sa simplicité, son indivisibilité, et lorsqu'il affirme que le deuxième et le troisième sont l'un²⁷, c'est une manière de rassembler les entités divines en une unité, comme le font les chrétiens. En revanche, l'utilisation des ordinaux, deuxième et troisième, n'est pas correcte (οὐκ ὁρθῶς) car elle introduit une division, qui est

24. Contrairement à ce que dit P. CANIVET (*Histoire d'une entreprise apologétique au v^e siècle*, Paris 1957, p. 192), qui a été induit en erreur par l'édition de MIGNE, Cyrille n'est pas plus proche de Platon en donnant la leçon ὁπατόν : comme chez Eusèbe et Théodoret, ce mot présent dans Platon est omis dans tous les manuscrits du *Contre Julien* d'après l'édition encore inédite de W. KINZIG. On voit là par exemple un des apports de cette future édition.

25. Cependant, lorsqu'Eusèbe commente sa citation de la *Lettre VI*, il faut en tenir compte contrairement à ce que font G. FAVRELLE et E. DES PLACES (SC 292, p. 131) qui traduisent κύριος par « tout puissant » (« jurer par le dieu de toutes choses présentes et futures, le Père tout puissant du chef et de la cause ») dans la citation, et par « Seigneur » dans le commentaire : D'où lui vient l'idée « d'assigner le nom du Seigneur au Père du démiurge (τὸ τοῦ κυρίου ἐπὶ τοῦ Πατρὸς τοῦ δημιουργοῦ τάξαι ὄνομα) [...] ? ».

26. La citation du fr. 12 se trouve aussi chez THÉODORET, *Thérapeutique* II, 81 qui, comme Cyrille, cite seulement la première phrase, mais avec quelques mots précédents qui sont chez Eusèbe. Théodoret dépend donc lui aussi d'Eusèbe et non de Cyrille.

27. Cyrille modifie légèrement le texte en ajoutant un article ὁ devant εἷς.

néanmoins tempérée par la relation de paternité présente dans le deuxième extrait. Cyrille n'hésite donc pas à marquer les limites du concordisme.

C. Plotin

Suivant l'ordre chronologique, le troisième auteur cité est Plotin, pour lequel Cyrille ne dépend pas toujours d'Eusèbe, et a sans doute été lire directement l'*Ennéade* V, 1²⁸. Dans son commentaire, il traduit en termes chrétiens le vocabulaire plotinien : « L'Intellect est celui qui, chez nous, est le Dieu Verbe » (VIII, 30) et l'Âme du monde est nommée ainsi « à la place de l'Esprit saint » (VIII, 33). L'intérêt des deux premières citations (VIII, 30 et 31) est qu'elles affirment l'absence de séparation entre l'Intellect et l'Un, ou entre l'Âme et l'Intellect. La troisième citation (VIII, 32) décrit les énergies du Saint-Esprit qui a pour fonction de vivifier, étant d'une autre nature que les êtres créés. Là encore la comparaison du découpage des citations chez Cyrille et Eusèbe est instructive. La première²⁹ commence plus bas que chez Eusèbe et contient cinq lignes de plus parce que Cyrille veut y inclure l'absence d'intermédiaire entre les hypostases. La seconde est plus courte car il ne conserve que ce qui concerne les rapports entre l'engendré et l'engendrant. Il faut ajouter deux différences textuelles importantes :

Tout être désire et aime ce qui l'a engendré, surtout lorsque ce qui a engendré et ce qui est engendré sont un (ἐν); et lorsque ce qui a engendré est aussi ce qui est non-séparé (τὸ ἀόριστον)³⁰.

Cyrille a ὅταν ἐν ᾧσι là où Plotin, Eusèbe et Théodoret ont ὅταν ᾧσι μόνοι. Si la modification est intentionnelle, le texte plotinien ainsi transformé apporte une preuve supplémentaire de la proximité des doctrines plotinienne et chrétienne sur l'unité du Père et du Fils. Le deuxième écart porte sur le mot ἀόριστον qui chez Cyrille remplace le terme ἄριστον présent chez Plotin, Eusèbe et Théodoret. Il est peu probable que Cyrille ait volontairement altéré le texte, car ce terme n'est pas si aisé à comprendre dans le contexte et Cyrille doit le gloser au moyen du mot ἀδιόριστον : « Tu entends comment il a dit que l'engendré doit toujours absolument être avec celui qui engendre, peut-être à cause de son absence de séparation (διὰ τοι τάχα που τὸ ἀδιόριστον) »³¹. Il écarte ainsi le sens possible d'« indéfini » et l'interprète comme signifiant « non séparé »³².

28. CJ VIII, 30, 917D-920A cite *En* V, 1, 6, 39-49 plus longuement qu'Eusèbe (PE XI, 17, 3-7). CJ VIII, 31, 920C, cite *En* V, 1, 6, 50-53 avec deux différences textuelles par rapport à PE XI, 17, 7. CJ VIII, 32, 921B et 921D-924A citent *En* V, 1, 2, 1-9 et V, 1, 2, 27-38 qui sont absentes d'Eusèbe.

29. PLOTIN, *Ennéade*, V, 1, 6, 39-49.

30. *Ibid.*, V, 1, 6, 50-53.

31. CJ VIII, 31, 920C (trad. MOB).

32. Pour un emploi de ἀδιόριστος dans un contexte christologique chez Cyrille, voir LF VIII, 5, 569, 34, SC 392 (trad. modifiée pour ἀδιορίστω) : « Vois-tu comment en enserrant le Verbe dans l'unité sans écart et sans séparation de l'ineffable rencontre (ἀδιαστάτω τε καὶ ἀδιορίστω περισφίγξας ἐνότητι τῆς ἀπορρήτου συνόδου τὸν Λόγον), il veut qu'un seul soit reconnu Christ par nous, et avant la chair et avec la chair ? »

Comme pour les extraits de Numénios, Cyrille adopte un jugement critique. Plotin a raison de déclarer que rien ne s'interpose entre les hypostases divines³³ et Cyrille le commente en recourant au vocabulaire technique de sa théologie trinitaire : il parle ainsi de la proximité naturelle (προσεχὲς φυσικῶς)³⁴ entre le Père et le Fils et précise que la seule altérité qui les distingue n'est pas de l'ordre de la nature, mais réside dans le fait que l'un engendre et l'autre est engendré. Dans les *Dialogues sur la Trinité*, il précise qu'en dehors de ce qui est propre à chacun, le reste se dit indistinctement (οὐ διωρισμένως) de l'un et de l'autre³⁵. Mais Plotin a tort de poser l'Intellect dans une situation d'infériorité par rapport au Père et de supposer qu'il a besoin de contempler le Père pour être parfait, comme s'il ne possédait pas de lui-même la perfection³⁶, ce qui revient à tirer les hypostases vers une dissemblance des natures (εἰς ἀνομοιότητα φύσεων)³⁷.

Cet écart entre philosophie païenne et doctrine chrétienne est constamment relevé par Cyrille et rejoint les critiques qu'il porte dans les *Dialogues sur la Trinité* contre les thèses ariennes accusées d'introduire une dissemblance de natures entre le Père et le Fils³⁸. Précédemment Cyrille avait ainsi présenté son avis général sur les doctrines philosophiques touchant la Trinité : « Ils sont d'accord avec les doctrines des chrétiens, et rien ne leur manquerait sur ce sujet, s'ils voulaient attribuer aux trois hypostases la notion de consubstantialité³⁹, afin de concevoir qu'il y a une unique nature de la divinité, sans cette triplicité qui conduit à une altérité de nature et à une infériorité des hypostases l'une par rapport à l'autre⁴⁰ ». Cyrille passe ainsi subrepticement de l'exposé du système plotinien à la réfutation de la subordination arienne. De manière générale, on peut d'ailleurs relever de nombreux points de contact entre le *Contre Julien et les Dialogues sur la Trinité*, et spécifiquement pour notre passage sur l'égalité du Père et du Fils (*Dial Trin* VI, 618a), la perfection des trois hypostases divines (*Dial Trin* VI, 618d), l'absence d'intermédiaire entre le Père et le Fils (*Dial Trin* VI, 616e), la distinction des hypostases et leur proximité directe (*Dial Trin* VI, 620e).

33. Dans le *Thes* XIX, PG 75, 316-317 et *In Io* I, 5, 46e-47a, Cyrille combat des thèses eunomiennes introduisant le Verbe comme intermédiaire entre le Père et le Fils.

34. L'application de l'adverbe φυσικῶς « selon la nature » à la relation entre le Père et le Fils permet de comprendre, par opposition, le sens de l'adverbe σχετικῶς « selon la relation » qui est employé à propos de la proximité entre le créateur et ses créatures en CJ III, 648C. Pour d'autres emplois du terme προσεχὲς-προσεχῶς en théologie trinitaire voir M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1994, p. 133, 379, 388.

35. *Dial Trin* I, 416d.

36. Cyrille s'écarte ici d'ORIGÈNE, *Com sur S. Jean* II, II, 18 : « Le Verbe parce qu'il est tourné vers Dieu, demeure toujours Dieu, car il ne serait pas Dieu s'il n'était tourné vers Dieu, et il ne demeurerait pas Dieu s'il ne persévérerait pas dans la contemplation ininterrompue des profondeurs du Père ».

37. On ne peut donc pas dire, comme le fait H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944, p. 451, que Cyrille cite Plotin comme témoignage de la consubstantialité !

38. *Dial Trin* III, 498a, SC 237, p. 119 : « Y a-t-il dans ces passages quoi que ce soit qui mette une dissemblance de nature (πρὸς ἀνομοιότητα φυσικὴν διστάς) entre Dieu le Père et son Fils ? »

39. Voir la même critique déjà en CJ I, 48.

40. CJ VIII, 26 (trad. MOB).

Cette étude a donc permis d'analyser la méthode apologetique de Cyrille, en particulier par comparaison et différence avec celle d'Eusèbe de Césarée, les points d'accord ou de désaccord qu'il relève entre doctrine philosophique et doctrine chrétienne, l'apport propre de sa doxographie par rapport à ses prédécesseurs, en particulier pour la citation de *l'Histoire philosophique* de Porphyre. Le travail sur la transmission indirecte de ce texte perdu par ailleurs montre qu'on ne peut faire l'économie de la contextualisation du passage cité. Bien plus, même si l'instrumentalisation fausse l'intention originelle du texte cité, elle peut par sa relecture décontextualisée constituer paradoxalement une aide précieuse pour en définir les contours exacts.

II. Exégèse de la théophanie de Mambré selon Augustin (Lettre 147 et *Contra Maximinum*)

Poursuivant notre recherche sur l'histoire de l'exégèse de l'apparition des trois hommes à Abraham au chêne de Mambré (Gn 18), nous avons l'an dernier étudié l'interprétation qu'en donne Augustin dans le *Contre Adimante*, les *Sermons* 6 et 7 et le *De Trinitate*.

Cette année a été consacrée à l'étude des lettres 147 à Paulina (*De videndo Deo*) et 148 à Fortunatien (postérieures au *De Trin*). Comme dans le *Contre Adimante* se pose la question de la compatibilité entre l'affirmation de Jn 1, 18 : « personne n'a jamais vu Dieu » et d'autres passages qui parlent de la vision de Dieu. Il s'agit donc de trouver une règle d'interprétation qui permette de résoudre ces contradictions, car il est impossible que les Écritures puissent mentir. Or dans le cas des théophanies vétéro-testamentaires, le problème apparaît particulièrement difficile à résoudre et Augustin déclare avoir dû mener une recherche. Celle-ci l'a conduit à s'appuyer sur le *Commentaire sur Luc* d'Ambroise qui envisage deux hypothèses entre lesquelles l'évêque de Milan ne tranche pas : 1. Personne n'a jamais vu Dieu, parce que le Père est invisible et que seul le Fils est apparu dans l'Ancien Testament, ce qui permet de réfuter les hérétiques qui ne font commencer l'existence du Fils qu'à partir de sa naissance virginale. 2. Personne n'a jamais vu Dieu, parce que le Père, le Fils et l'Esprit saint ne se sont montrés que sous l'apparence qu'ils ont voulue et non selon leur nature (*ea specie videri, quam voluntas elegerit, non natura formaverit*). De ces hypothèses, Augustin ne retient en fait que la deuxième, qui distingue entre la nature, qui reste invisible, et la volonté qui permet à Dieu d'apparaître à qui il veut. Il prend ses distances par rapport à la première hypothèse, en précisant qu'elle ne se justifie que pour réfuter les photiniens et prouver la préexistence du Fils. Mais à l'époque où il écrit cette lettre, Augustin a déjà clairement établi dans le *De Trinitate* que l'invisibilité ne peut être réservée au Père, pour faire pièce à d'autres hérétiques, les ariens, qu'il estime plus dangereux que les photiniens. Or les ariens s'appuyaient précisément sur la différence entre la visibilité du Fils et l'invisibilité du Père pour prouver leur différence de nature. Pour Augustin, il faut donc distinguer la nature du Père et du Fils qui est invisible, et l'apparence, « *species* », sous laquelle ils *veulent* se manifester. Bien plus, même l'apparence

est formée non par la nature, mais par la volonté, pour éviter toute idée d'une quelconque transformation de la nature.

La *Collatio cum Maximino* est la transcription d'un débat qui opposa Augustin et Maximin en 426-427, ou 427-428 et nous a conservé le plus long texte arien. Son utilisation de 1 Tim 6, 16, Ex 33, 20 et Jn 8, 56 montre que les ariens, loin d'innover, n'ont fait que reprendre l'exégèse antérieure, tout en tirant de là des conclusions nouvelles : le Fils et l'Esprit, qui se sont transformés lors des théophanies, ne peuvent être de la même substance que le Père qui jamais ne se transforme, selon une citation combinant Ex 3, 14 et Mal 3, 6. De fait, on constate que Jn 8, 56 avait déjà été invoqué par Tertullien, puis par Ambroise, pour prouver que c'était bien le Fils, et non le Père, qu'Abraham avait vu à Mambré. Pour Maximin, celui qui se fait voir dans l'Ancien Testament, depuis Adam, a toujours été le Fils. Pour s'opposer à cette thèse qui permettait à Maximin d'en conclure à l'inégalité du Père et du Fils, Augustin procède à deux distinctions : 1) Il sépare les théophanies des missions, du coup rien n'empêche que le Père se manifeste lui aussi, et, puisqu'il est dit invisible, les deux autres le sont aussi. 2) Il montre que la divinité n'apparaît pas dans sa nature même, mais se rend visible par l'intermédiaire d'une créature.

Dans son *Contra Maximinum*, qui reprend point par point les arguments allégués par Maximin, Augustin souligne d'abord la spécificité de l'épisode de Mambré puisqu'il accorde à son adversaire qu'à la différence du cas d'Adam, l'Écriture mentionne bien que Dieu s'est fait voir. Cette concession est immédiatement suivie de l'interprétation trinitaire.

Quand l'Écriture raconte comment Dieu s'est fait voir de lui, elle déclare que trois hommes lui apparurent, dans lesquels on peut reconnaître à juste titre plutôt la Trinité même, qui est un seul Dieu. Enfin, il voit trois, et ne les nomme pas Seigneurs, mais Seigneur, parce que la Trinité est, il est vrai, trois personnes, mais un seul Seigneur Dieu⁴¹.

La suite est un examen détaillé⁴² de l'ensemble de l'épisode avec le relevé des passages au singulier prouvant qu'il s'agit d'un unique Seigneur, des passages au pluriel prouvant qu'il les prend pour des hommes, puis de nouveau le retour au singulier quand est faite la promesse que Sara aurait un fils, car seul Dieu peut parler ainsi. Augustin donne deux interprétations concurrentes de l'alternance pluriel/singulier : soit le fait qu'Abraham les prend tantôt pour des hommes, tantôt pour Dieu ; soit qu'il s'agit de la Trinité des trois personnes et de l'unicité divine. Maximin va donc trop vite en considérant que celui qui a parlé à Abraham était le Christ accompagné de deux anges, autrement dit l'interprétation christologique traditionnelle, alors qu'il faut examiner le texte avec soin (*diligenter*)⁴³. L'attention

41. AUGUSTIN, *Contra Maximinum* II, XXVI, 5, p. 668, 137-142 (trad. MOB).

42. L'analyse de cette alternance entre singulier et pluriel avait déjà été proposée dans le *De Trinitate* mais de manière plus succincte.

43. *Contra Maximinum* II, XXVI, 6, p. 671 : « Tu te hâtes donc peut-être un peu trop d'affirmer que parmi eux l'un était le Christ Seigneur, qui promettait et répondait à Abraham au singulier ; et que les deux étaient ses anges, qui vinrent à Sodome comme des anges envoyés par leur Seigneur. Mais attends : pourquoi te presses-tu ? Considérons toutes les circonstances avec soin ».

d'Augustin se porte alors sur l'exégèse de *Genèse* 19 où Lot reçoit la visite de deux anges. Puisque Dieu a dit qu'il descendrait *lui-même* à Sodome, et qu'il est ensuite question des deux anges, c'est la preuve, pour Augustin, que le Seigneur est descendu dans la personne de ses anges. En témoigne, le fait que Lot les a adorés et qu'il parle aux deux en utilisant le singulier, comme Abraham l'avait fait : dans les deux cas, ils ont reconnu un seul Seigneur en la personne des trois hôtes ou des deux anges. La visite à Lot n'est pas différente de la visite à Abraham : il s'agit toujours d'anges en lesquels est présent le Seigneur. Il y a là une rupture nette par rapport à la tradition antérieure, Philon, Origène, Eusèbe, Hilaire, qui opposent l'apparition à Abraham (Dieu) et celle à Lot (seulement deux anges) en montrant la supériorité de la première sur la seconde.

Augustin réfute ensuite une autre objection selon laquelle les deux qui sont venus à Sodome seraient des anges tandis que celui qui était parti était le Seigneur, en montrant qu'Abraham ne témoigne pas plus de déférence envers l'un d'eux. La Trinité visible et l'unité intelligible (Abraham voit trois avec les yeux du corps, mais comprend qu'il y a un seul Dieu avec les yeux du cœur) signifient que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont un seul Dieu, et non trois dieux. Augustin accuse alors son adversaire d'avoir passé sous silence la mention des trois hommes pour éviter qu'on n'y voie le Dieu Trinité. Or qui dit trois hommes dit trois êtres de même substance, ce qui exclut que les trois qu'ils figurent soient d'une nature différente. De plus, l'Écriture dit « Dieu apparut », ce qui exclut trois dieux. Augustin peut alors réutiliser en un sens trinitaire la célèbre formule « *tres vidit et unum adoravit* » qui avait un sens christologique chez ses prédécesseurs. Les deux qui ont visité Lot étaient donc des anges qui figuraient le Fils et l'Esprit, puisqu'eux sont envoyés en mission, à la différence du Père.

L'un des rares textes patristiques (le seul à notre connaissance) qui utilise ainsi l'épisode de Lot en confirmation de la lecture trinitaire de la théophanie de Mambré est un dialogue pseudo-athanasien entre un orthodoxe et un macédonien pneumatomaque dont l'auteur n'a jusqu'à présent pas été identifié⁴⁴. Nous avons donc mené une comparaison détaillée entre le *Contra Maximinum* et ce *Dialogue sur la sainte Trinité*.

44. PS. ATHANASE, *Dialogus de sancta Trinitate* III, PG 28, 1216 sq.