Patristique grecque et histoire des dogmes

Patristique grecque et histoire des dogmes

Conférences de l'année 2014-2015

Marie-Odile Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1441>

DOI : 10.4000/asr.1441

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 143-150

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], 123 | 2016, mis en ligne le 13 juillet 2016, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1441> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1441>

**I. Étude du *Contre Julien* VIII, 32-43 de Cyrille d'Alexandrie :
Témoignages plotiniens en faveur de l'Esprit saint et mystère de
l'incarnation annoncé par les prophètes (premier semestre)**

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*. Ce livre a un caractère fortement dogmatique : Cyrille d'Alexandrie, tout en poursuivant sa réfutation pas à pas de l'ouvrage de Julien, prend aussi prétexte de certains fragments qu'il cite pour proposer un double traité sur la Trinité et l'incarnation.

1. Plotin

Après avoir montré que les philosophes ont eu accès à une certaine connaissance du Verbe et des trois hypostases, Cyrille invoque le témoignage de Plotin (*Ennéade* V, 1 [traité 10], 2, 1-9 et 27-38²) pour montrer que même l'Esprit saint n'a pas été ignoré des Grecs. Il retient ainsi deux caractéristiques que Plotin attribue à l'Âme pour les appliquer à l'Esprit saint, traduisant en termes chrétiens le texte plotinien : son activité vivifiante, à laquelle Cyrille ajoute l'activité créatrice, et sa ressemblance au Père qui l'a engendrée – Cyrille en tire l'idée que l'Esprit n'est pas d'une autre nature que le Père et le Fils. Une troisième citation (*Ennéade* V, 1 [traité 10], 3, 4-10) présente un autre point de contact avec la théologie cyrillienne : le recours au langage imagé pour exprimer les relations entre l'Intellect et l'Âme. Plotin les compare à celles du verbe intérieur et du verbe proféré ou du feu et de sa chaleur. L'Âme est le logos de l'Intellect au sens où elle l'exprime ; elle est à la fois en lui et issue de lui pour vivifier les êtres. Comme ces deux images sont utilisées par Cyrille dans sa théologie trinitaire, il lui est assez aisé de montrer que la manière dont Plotin décrit les relations entre l'Âme et l'Intellect peut s'appliquer aux rapports entre l'Esprit et le Fils : l'Esprit est image du Fils³ comme l'Âme est

1. Ce travail est réalisé en collaboration avec l'équipe suisse-allemande qui en publie l'*editio major* : Christoph Riedweg pour les livres I-V ; Wolfram Kinzig et Thomas Brüggenmann pour les livres VI-X. Le premier volume vient de paraître : Kyrill von Alexandrien *Gegen Julian*, teil. 1 : Buch 1-5, éd. Ch. RIEDWEG, Berlin-Boston 2016 (GCS NF 20). Actuellement, en dehors des livres I-II édités et traduits en SC 322, il n'en existe aucune traduction. Les livres III-V devraient paraître d'ici fin 2016 dans la collection des Sources Chrétiennes.

2. Le deuxième texte présente des problèmes textuels dans la tradition plotinienne elle-même et les corrections des divers éditeurs et commentateurs ont été analysées.

3. Sur la théologie de l'Esprit saint image du Fils que Cyrille développe en dépendance d'Athanase, voir notre *Paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques*

image de l'Intellect, et il est en quelque sorte l'énergie que le Fils transmet aux créatures, agissant comme l'Âme qui, au sortir de l'Intellect, émet la vie pour faire subsister d'autres êtres. Il est notable que Cyrille ne trouve rien à redire à ce texte de Plotin qu'il reprend à son compte, bien que Plotin précise que l'Âme est inférieure à l'Intellect.

Après le long exposé de doctrine trinitaire⁴ que clôt ce recours aux trois citations plotiniennes sur l'Esprit saint, Cyrille revient à la réfutation de l'objection de Julien : la trahison par la doctrine chrétienne des formules monothéistes de Moïse. La méthode consiste à compléter un verset biblique par un autre. Ainsi, même si Dieu dit qu'il est le seul créateur (Is 44, 24, verset que Julien n'a pas cité, du moins dans les passages retransmis par Cyrille), le Verbe a lui aussi un rôle créateur puisque c'est *par lui* que les cieux ont été affermis (Ps 32, 6) et c'est lui qui a posé la terre sur ses fondements pour qu'elle soit inébranlable (Ps 103, 5). Le rapprochement de ces versets se justifie par l'emploi du même verbe, affermir (στερέω), en Is 44, 22 et Ps 32, 6, et la mention du caractère inébranlable (ἀσφάλεια) de cette création en Ps 103, 5. D'après notre recherche, Cyrille est le seul auteur ancien à rapprocher ces trois versets et il le fait seulement dans le *Contre Julien*. Cependant, dans son *Commentaire sur Isaïe*, il interprète semblablement Is 44, 24 en précisant que le Dieu Verbe n'est pas exclu de l'acte de création, par le recours à Ps 32, 6⁵. La formulation monothéiste d'Is 44, 24 n'a donc pour but que d'exclure le polythéisme, non de s'opposer à la théologie trinitaire, idée que Cyrille avait déjà développée plus haut en CJ VIII, 24.

2. Objection de Julien à propos de l'incarnation⁶

Une fois achevé ce traité de théologie trinitaire, Cyrille cite un nouvel extrait de Julien (fr. 65⁷) dont le découpage témoigne parfaitement du travail que réalise l'Alexandrin pour organiser selon un plan qui lui est propre une matière qui n'est pas la sienne puisqu'il s'agit de l'œuvre de son adversaire. En sélectionnant ce court extrait⁸, qui a volontairement été séparé du fragment 64⁹ dont il était vraisemblablement la suite exacte, Cyrille cherche à imposer un ordre dogmatique à

et argumentation théologique, Paris 1994 (Études Augustiniennes, Série Antiquité 143), p. 553 sq.

4. Pour l'analyse de cet exposé étudié l'année précédente, voir le résumé de nos conférences dans l'*Annuaire EPHE-SR* 122 (2013-2014), p. 253-264.

5. La question de l'« unique (μόνος) créateur » est également soulevée par Théodoret de Cyr dans son *Commentaire sur Isaïe* qui considère que cette expression doit s'entendre de l'unique divinité que forme la Trinité et non impliquer l'exclusion du Fils comme le soutiennent Arius et Eunome.

6. CJ VIII, 34, 924D-925A : Ἀλλ' εἰ θεός, φησὶν Ἰουλιανός, ἐκ θεοῦ καθ' ἡμᾶς ὁ λόγος ἐστὶ καὶ τῆς οὐσίας ἐξέφυ τοῦ πατρὸς, θεοτόκον ὑμεῖς ἀνθ' ὅτου τὴν παρθένον εἰναί φατε; Πῶς γὰρ ἂν τέκοι θεὸν ἄνθρωπος οὐσα καθ' ἡμᾶς; Καὶ πρὸς γε τοῦτω, φησί· λέγοντος ἐναργῶς θεοῦ· Ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἐστὶ πάρεξ ἐμοῦ σῶζων, ὑμεῖς σωτήρα τὸν ἐξ αὐτῆς εἰπεῖν τετολμήκατε;

7. La numérotation des fragments est reprise à E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore- Contra Galilaeos. Introduzione, testo critico e traduzione*, Rome 1990, p. 61.

8. Il arrive que Cyrille cite des extraits assez courts, mais ici la brièveté est d'autant plus remarquable qu'elle s'oppose à la longueur de la réponse.

9. Le fragment 64 a été cité beaucoup plus haut, en CJ VIII, 15-16, 900D-901C.

sa réfutation en présentant une justification de l'incarnation après son exposé sur la préexistence éternelle du Fils au sein de la Trinité. Cette intention est d'autant plus flagrante que la réponse cyrillienne ne correspond que très partiellement au contenu de l'objection du fragment 65 et revêt davantage les allures d'un petit traité sur l'incarnation.

Ce fragment de Julien présente quelques spécificités. Il n'est pas introduit comme d'habitude par une phrase qui en résume l'idée principale ou un verbe qui annonce une prise de parole de l'adversaire, mais il est cité *ex abrupto* avec l'ajout d'une incise, φησί, au sein de la citation. Ce n'est cependant pas le seul exemple dans le *Contre Julien* et on peut le comparer au fragment 14 (CJ III, 10, 624A) qui n'est pas, lui non plus, introduit classiquement, mais présenté de manière directe comme une objection que Julien pourrait formuler à l'encontre du discours cyrillien. Dans l'un et l'autre cas, c'est en effet un ἀλλά qui ouvre la prise de parole de l'empereur. Ainsi peut-il se créer une sorte de dialogue fictif dans lequel le fragment 65 objecterait aux conclusion cyrilliennes sur la divinité du Fils : s'il est Dieu comment peut-il être enfanté par une femme ?

Autre spécificité du fragment, même si ce n'est pas le seul cas, il semble rassembler deux passages distincts, si l'on comprend bien ainsi l'expression Καὶ πρὸς γε τούτῳ, φησί¹⁰. Si c'est le cas, on pourrait faire l'hypothèse que la deuxième partie ne suivait pas directement la précédente dans l'ouvrage de Julien et que Cyrille a choisi de confectionner un extrait en réunissant deux passages autour de deux éléments capitaux de la doctrine de l'incarnation : la naissance humaine et le plan salvifique. Mais on pourrait aussi imaginer que ces lignes se suivaient et que Cyrille veut seulement signaler par cette expression que Julien passe d'un argument à un autre.

La première partie de l'objection porte sur l'absurdité que constitue l'affirmation chrétienne de la naissance du Verbe à partir d'un être humain, alors même qu'il est déclaré « Dieu issu de Dieu ». Cette objection comporte deux expressions tirées du vocabulaire technique de la théologie chrétienne, l'une est tirée du symbole de Nicée (« Dieu issu de Dieu »), l'autre est un titre donné par plusieurs auteurs chrétiens à la vierge Marie (θεοτόκος « Mère de Dieu »). On voit combien Julien exploite sa parfaite connaissance de la théologie chrétienne.

Un des aspects qui laisse penser que le début de ce fragment suivait exactement le précédent est que la critique du terme θεοτόκος avait déjà été formulée dans le fragment 64. Pour Julien, même si la prophétie d'Is 7, 14 concerne Jésus et à supposer que Marie soit vierge, le prophète ne dit pas qu'elle a enfanté un Dieu. Il faut rapprocher cette critique de l'éloge qu'il fait de la position de l'évêque Photin dans sa *Lettre* 90 où il le félicite de ne pas avoir soutenu qu'un Dieu pouvait entrer dans le sein d'une femme. Là encore il manifeste sa bonne connaissance des débats théologiques de son temps en prenant position pour Photin contre Diodore de Tarse. Il est d'ailleurs notable que l'objection soulevée par Julien est précisément celle que

10. Néanmoins, K. J. Neumann (*Juliani Imperatoris librorum contra christianos quae supersunt*, Leipzig 1880) et E. Masaracchia considèrent que les mots Καὶ πρὸς γε τούτῳ sont de Julien et suppriment purement le verbe φησί sans que rien ne soit indiqué dans l'apparat critique de Masaracchia.

formulera le prêtre Anastase, qui avait l'estime de Nestorius, selon le témoignage de l'historien Socrate : « Que personne n'appelle Marie mère de Dieu, car Marie est un être humain et il est impossible que Dieu soit né d'un être humain¹¹. »

3. *Le mystère de l'incarnation*

a. Les raisons de l'incarnation

En réponse à cette objection, un premier étonnement mérite d'être souligné : en dépit de la récurrence du terme θεοτόκος dans les fragments 64 et 65 et du long exposé christologique que Cyrille va développer en réponse, il ne dit pas un mot pour expliquer ni justifier l'emploi de ce terme, si hautement symbolique de la controverse nestorienne. Ce silence est un des arguments qui peuvent laisser penser que le *Contre Julien* est antérieur à cette polémique, d'autant que ce terme ne semble pas faire partie du vocabulaire cyrillien avant qu'il ne cristallise l'opposition des deux christologies cyrillienne et nestorienne. Ce n'est cependant pas un argument qui suffirait, à lui seul, et la prudence sur la datation reste de mise¹², car, comme le dit Cyrille au début de sa réponse, il s'adresse dans cet ouvrage « aux oreilles des Grecs », ce qui pourrait expliquer qu'il ne veuille pas entrer trop avant dans l'explication de l'union des deux natures. Néanmoins, ces développements présentent un certain nombre de points communs avec la *Lettre Festale* 15 (datée de 427), ce qui accroît le nombre de parallèles que nous avons déjà repérés dans le début de *Contre Julien* VIII et constitue un élément supplémentaire en faveur de l'antériorité du *Contre Julien* par rapport à la controverse nestorienne¹³.

De fait, au lieu de procéder à une analyse technique, Cyrille se coule dans un exposé très classique en commençant par la narration des raisons de l'incarnation (un « Cur deus homo ? »), ce qui le conduit à remonter à la création de l'homme, à l'image de Dieu, et à la chute d'Adam, due au mauvais usage de sa liberté. Il s'agit d'un procédé typique de l'œuvre cyrillienne, comme l'a montré Bernard Meunier qui a analysé ces « résumés de foi » en montrant qu'ils sont toujours liés à la question des raisons de l'incarnation et structurés par l'opposition entre Adam et le Christ¹⁴. Ce récit se clôt par une liste de quatre versets bibliques (Ex 4, 13 ; Ps 79, 2c-3bc ; Is 53, 1 et Jr 15, 10) qui ne se retrouvent pas ailleurs ensemble ni chez Cyrille ni chez aucun autre auteur des premiers siècles, d'après une enquête menée à partir de Biblindex, et dans lesquels les prophètes avouent leur incapacité à sauver l'homme. Ainsi est prouvée la nécessité que Dieu vienne lui-même apporter le salut par son incarnation.

11. Socrate, *Histoire Ecclésiastique* VII, 32, trad. P. Maraval, Paris 2007 (SC 506), p. 115.

12. Pour plus de détails sur la datation voir ma communication au Congrès International des études patristiques à Oxford en août 2015 (« Le livre VIII du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie : éléments de datation, plan et méthode de réfutation ») à paraître dans un volume collectif consacré au *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie.

13. Voir la note précédente.

14. Voir B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997.

b. Les modalités de l'incarnation

Sans entrer dans une explication technique des modalités de l'incarnation, Cyrille présente quelques éléments de christologie que nous avons comparés au reste de son œuvre, en particulier pour traquer des indices qui pourraient orienter la datation. Certaines formulations décrivant la naissance virginale comme « hors des lois de la nature » se retrouvent tout au long de son œuvre, dès le *De Adoratione* ; mais l'adverbe *καινοπρεπῶς*, qui avait déjà été utilisé par son oncle Théophile dans sa *Lettre Festale* 6, est quant à lui peu fréquent chez Cyrille, même si l'adjectif correspondant se lit dans des contextes christologiques dans son *Commentaire sur Isaïe* et dans la *Lettre Festale* 27.

De manière remarquable, la raison donnée par Cyrille à cette naissance virginale est différente de celle qu'il donne ailleurs : ce type de venue au monde était nécessaire pour signaler le caractère divin de celui qui naît. Dans ses autres œuvres, Cyrille l'explique par la volonté du Christ de faire participer les hommes à l'adoption filiale : lui-même n'a pas de père humain pour pouvoir transmettre aux hommes son Père, et il naît de l'Esprit saint pour les régénérer par une naissance spirituelle.

Une autre formulation présente plus de difficultés et a mérité qu'on s'y attarde : le Verbe « a façonné le corps qui lui est uni non pas en le tirant de sa propre nature ». À qui Cyrille s'oppose-t-il exactement ? Vise-t-il certaines formules qui s'appuient sur « l'homme céleste » de 1 Cor 15, 47 pour dire que le Christ a pris sa chair du ciel ? Ce serait possible si l'on songe à un passage de ses *Dialogues sur la Trinité*¹⁵. On trouverait surtout le rejet de telles formules dans des lettres écrites après l'Acte d'union (433), à un moment où il doit rassurer les partisans de son camp sur le fait qu'il n'a pas capitulé devant les Orientaux et où il doit justifier le vocabulaire des deux natures. Dans sa lettre à Acace de Mélite, il rejette ainsi la thèse qu'il attribue à « certains hérétiques plus anciens », selon laquelle le Verbe de Dieu se serait fabriqué un corps en le tirant de sa propre nature, c'est-à-dire de la nature divine. Il pourrait viser certains gnostiques, rejoignant des critiques que leur adresse Tertullien dans *La chair du Christ*. Il pourrait aussi avoir en vue des hérétiques réfutés par Athanase dans sa *Lettre à Épicète*, ainsi qu'en témoigne la formule par laquelle il la résume dans sa *Lettre à Euloge* : « Certains en son temps (s.e. d'Athanase) prétendaient que le Dieu Verbe s'est formé un corps en le tirant de sa propre nature ». L'enjeu est d'affirmer que le corps n'est pas consubstantiel au Verbe et qu'il y a bien une nature humaine tirée de Marie.

En dépit du fait que le Verbe s'est fait chair, l'immutabilité divine est néanmoins réaffirmée vigoureusement et pour la prouver, Cyrille fait de nouveau appel à une citation de Plotin (*Ennéade* V, 1, 4, 12-17) qui soutient que la perfection de l'Intellect implique qu'il ne puisse changer. Ce recours est remarquable, car il faut bien reconnaître qu'à la différence de l'exposé sur la théologie trinitaire où les témoignages philosophiques étaient foison, Cyrille avait plus de difficulté à trouver l'équivalent pour la partie consacrée à l'incarnation. Même s'il y a là un effet d'optique, car la citation de Plotin porte non sur l'incarnation, mais sur l'immutabilité divine,

15. *Dial Trin* V, 550c.

cette attestation païenne peut habilement donner au lecteur l'impression qu'une fois encore Julien est réfuté par ses propres autorités.

Cyrille soulève alors une objection classique qui repose sur le grief de nouveauté et pour y répondre, il recourt à deux types de preuves : la Bible et les philosophes grecs.

c. L'incarnation annoncée par les patriarches et prophètes

Les preuves tirées de l'Ancien Testament correspondent à la technique des recueils de *Testimonia* à tel point que le Pseudo-Grégoire de Nysse en reprendra une partie dans ses *Testimonia adversus Iudaeos*¹⁶. L'énumération de ces textes vétéro-testamentaires préfigurant des événements de la vie du Christ suit l'ordre chronologique, en commençant avec Abraham pour continuer avec Moïse, Josué, Samuel, David, Salomon, Baruch, Isaïe, Zacharie et Daniel. Nous avons comparé cette liste avec celles de la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe de Césarée, mais il s'est avéré que les deux auteurs avaient peu de citations communes et jamais dans le même ordre, ni avec les mêmes rapprochements.

Le deuxième volet des preuves, tirées de la philosophie, sera étudié l'année prochaine.

L'analyse de cette première partie de la réponse de Cyrille au fragment 65 montre de manière évidente qu'il s'écarte de sa technique habituelle de réfutation qui consiste à combattre point par point et dans l'ordre les différents arguments de l'adversaire. Ici il ne rétorque rien à l'objection selon laquelle un Dieu ne peut naître d'un être humain et, si la question sotériologique est à l'arrière-plan de ces longs exposés, rien n'est dit non plus pour expliquer que l'incarnation ne détruit pas la profession de foi d'Isaïe en un unique sauveur. La réfutation se fait moins directe et laisse davantage la place à un excursus général sur l'incarnation. Le long inventaire des préfigurations vétéro-testamentaires est ainsi parfaitement gratuit au regard de l'objection de Julien et annonce d'autres développements qui recourront à des objections fictives, manifestant clairement l'écart de ce livre VIII par rapport à la réfutation stricte de l'ouvrage de Julien.

II. La bouchée de Judas (Jn 13, 26-30) d'Origène à Thomas d'Aquin (second semestre)

Dans l'évangile de Jean, Jésus annonce qu'il va désigner celui qui le livrera en lui donnant une bouchée. « Trempant alors la bouchée, il la prend et la donne à Judas, fils de Simon Iscariote. Après la bouchée, Satan entra en lui » (Jn 13, 26-27). Ce texte suscite nombre de questions : quel est le rapport entre l'entrée de Satan et le don de la bouchée ? Cette concomitance signifie-t-elle que la bouchée est une sorte de poison ? Quelle interprétation donner au fait qu'elle soit trempée ? Judas

16. Sur cet ouvrage voir J. REYNARD, « L'antijudaïsme de Grégoire de Nysse et du pseudo-Grégoire de Nysse », *Studia Patristica* XXXVII (2001), p. 257-276 et « Le travail de l'extrait dans les *Testimonia* du Pseudo-Grégoire », S. MORLET (dir.), *Lire en extraits. Histoire de la lecture et de la production des textes, de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge*, Paris 2015, p. 259-280.

a-t-il participé à l'eucharistie et si c'est le cas comment expliquer qu'il n'en ait tiré aucun profit ? Faut-il distinguer la bouchée et l'eucharistie ?

Les difficultés que suscite ce verset se redoublent du fait que l'évangile de Jean est à la fois le seul à présenter l'entrée de Satan après la bouchée et le seul à ne pas rapporter l'institution de l'eucharistie, ce qui pose le problème de l'harmonisation avec les synoptiques. Derrière ces questions exégétiques se profilent également des enjeux sacramentels et ecclésiaux : faut-il donner la communion à ceux qui en sont indignes ? Quelle est l'efficacité de l'eucharistie ?

Origène étant le premier à soulever certaines de ces questions dans son *Commentaire de l'évangile de Jean*, nous avons cherché à voir quelles sont ses réponses et dans quelle mesure il ouvre la voie à plusieurs débats qui traversent les siècles jusqu'aux exégètes modernes. Notre enquête examine la réception orientale et occidentale des deux hypothèses origénienne, en faveur ou non de la communion de Judas. Ainsi Guibert de Nogent dans sa lettre *Sur la bouchée de Judas* et Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique* évoquent la diversité des réponses données par les Pères à la question de la participation de Judas à l'eucharistie. Même si Origène n'est pas nommément cité par ses successeurs, Jean Chrysostome, qui prend position contre lui, sera invoqué par les auteurs médiévaux et inversement, des hypothèses origénienne se retrouveront chez d'autres comme Rupert de Deutz¹⁷.

III. L'exégèse juive de l'apparition des trois hommes à Abraham près du chêne de Mambré (Gn 18) et le problème de la nourriture des anges dans l'exégèse juive et chrétienne antique (séminaire de Master)

Le 21 janvier 2015, Alain Le Boulluec nous a fait l'honneur de venir présenter sa traduction française du livre d'Isaïe dans la Septante publiée sous le titre suivant : *Vision que vit Isaïe. La Bible d'Alexandrie*, traduction Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne, Cerf, Paris 2014.

17. Les résultats de cette enquête ont été publiés dans *Adamantius* 20 (2014), p. 322-342.