Patristique grecque et histoire des dogmes

Patristique grecque et histoire des dogmes

Marie-Odile Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1601>

DOI : 10.4000/asr.1601

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 155-164

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], 124 | 2017, mis en ligne le 19 juillet 2017, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1601> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1601>

Patristique grecque et histoire des dogmes

Marie-Odile BOULNOIS

Directrice d'études

I. Étude du *Contre Julien* VIII, 43-51 de Cyrille d'Alexandrie (1^{er} semestre)

Ce séminaire poursuit le travail de préparation d'une traduction française annotée du *Contre Julien* [= *CJ*] de Cyrille d'Alexandrie pour la Collection des Sources Chrétiennes. Ce travail de longue haleine est réalisé en collaboration avec une équipe suisse-allemande qui vient de publier l'édition critique en deux volumes de l'ensemble de l'œuvre¹. Grâce à cette collaboration, nous avons pu travailler avec leur texte grec provisoire, leur soumettre nos hypothèses et discuter certains de leurs choix. Les résultats des séminaires que nous avons tenus les années antérieures sur les livres III-V viennent eux aussi d'être publiés dans la collection des Sources chrétiennes². Il s'agit de la première traduction en langue moderne de cette œuvre qui compte dix livres.

Cette année a été consacrée à la fin du livre VIII dont nous avons déjà souligné la spécificité : tout en continuant à réfuter pas à pas le *Contre les Galiléens* de Julien, Cyrille l'organise de manière à présenter un double traité sur la Trinité et sur l'incarnation. Dans la fin de ce livre, et à la différence de sa pratique habituelle, il ne répond pas de près aux objections formulées par son adversaire dans le fr. 65 et que l'on pourrait résumer ainsi : la Vierge, étant humaine, ne peut enfanter un Dieu ni un Sauveur. Il propose davantage un traité sur les raisons et les modalités de l'incarnation et affronte d'autres objections classiques, la première étant celle de la nouveauté, formulée tant par les juifs que par les païens. Pour répondre à ce grief et prouver que ce mystère n'est pas nouveau, Cyrille recourt à deux types de preuves, bibliques (§ 39-43) et philosophiques (§ 44). Le premier volet avait été traité l'an dernier, nous avons analysé le deuxième cette année.

1. Kyrrill von Alexandrien, *Gegen Julian. Teil 1. Buch 1-5*, éd. Ch. RIEDWEG, introd. Ch. RIEDWEG et W. KINZIG, Berlin 2016 (GCS NF 20). *Gegen Julian. Teil 2. Buch 6-10 und Fragmente*, éd. W. KINZIG, Th. BRÜGGEMANN, Berlin 2017 (GCS NF 21).

2. Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, t. II, livres III-V, introd. et notes M.-O. BOULNOIS, trad. J. BOUFFARTIGUE, M.-O. BOULNOIS et P. CASTAN, texte grec Ch. RIEDWEG, Paris 2016 (SC 582), 663 p.

1. L'incarnation : un mystère connu de certains philosophes grecs

a) Le témoignage d'Amélius³

À la différence du cas de la Trinité pour laquelle Cyrille avait pu citer nombre de passages de la tradition platonicienne, pour l'incarnation, les témoignages se réduisent à celui d'Amélius⁴. Il s'agit d'une citation pour laquelle Cyrille dépend très certainement d'Eusèbe de Césarée (*Préparation évangélique* XI, 19, 1) auquel il reprend le même *incipit* et le même *desinit*⁵. Néanmoins, la comparaison précise avec Eusèbe est intéressante. Tous deux présentent semblablement Amélius comme un célèbre philosophe platonicien et commentent également la citation en y voyant une paraphrase du prologue de l'évangile de Jean, désigné par Amélius sous le terme de « barbare »⁶, et présenté par les deux auteurs comme « hébreu fils d'hébreux », dénomination rare pour Jean, ce qui confirme qu'Eusèbe est la source de Cyrille. Les points communs ne doivent pas occulter certaines spécificités de l'utilisation cyrillienne. Il précise qu'Amélius a été florissant à Rome en même temps que Plotin et Gentilianus, information qu'il a peut-être tirée de Porphyre (*Vie de Plotin* 7, 3 et 20) en lisant trop rapidement sa source, puisque Gentilianus est le nom propre d'Amélius et non le nom d'un autre philosophe. Autre différence : chez Eusèbe, la citation d'Amélius ne présente pas une réelle spécificité par rapport à celles de Platon, Plotin et Numénios qui ont été précédemment invoqués comme garants de l'existence de la cause seconde, Amélius prouvant que les Grecs ont bien emprunté aux évangélistes leur doctrine de la cause seconde, tandis que Cyrille réserve cette citation non à son traité sur la Trinité, mais à son exposé sur l'incarnation. On en a la confirmation dans le commentaire qu'il en donne. « Il sait qu'un Verbe s'est fait homme, il le confesse et ne rejette pas la parole de la proclamation divine »⁷. C'est le signe d'une utilisation concordiste d'Amélius, d'autant que cet auteur présentait une lecture de Jn 1, 14 à connotation docète : « il tombe dans les corps et, revêtant une chair, il apparaît homme », formulation que ne relève pas Cyrille, à la différence de ce qu'il fait pour certains textes platoniciens dont il souligne les

3. Sur Amélius, voir L. BRISSON, « Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style », dans H. TEMPORINI, W. HAASE (éd.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Teil II : Band 36.2*, Berlin 1987, p. 793-860.

4. Sur cette citation, voir H. DÖRRIE, « Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'évangile de Jean », *Studia et Testimonia Antiqua* 8 (1976), p. 491-507, et S. VOLLENWEIDER, « Der Logos als Brücke vom Evangelium zur Philosophie. Der Johannesprolog in der Relektüre des Neuplatonikers Amelios », dans A. DETTWILER, U. POPLUTZ (éd.), *Studien zu Matthäus und Johannes. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag*, Zürich 2009, p. 377-397.

5. D'autres auteurs connaissent ce passage. Basile de Césarée y fait allusion sans nommer Amélius dans son homélie *In illud : in Principio*, PG 31, 472C, et Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques* II, 87-90, le cite, toujours avec le même *incipit* et *desinit*, en corrigeant cependant le pluriel σώματα en singulier σῶμα ce qui donne une lecture plus « orthodoxe » de cette incarnation. Il en propose aussi un commentaire plus long, l'utilisant comme Cyrille pour en tirer des éléments non seulement sur le Verbe éternel, mais aussi sur son incarnation.

6. Sur le sens positif de ce qualificatif, si l'on considère l'influence de Numénios le « barbarophile » sur Amélius, voir S. VOLLENWEIDER, « Der Logos ».

7. Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* VIII, 44 (trad. M.-O. BOULNOIS).

erreurs dogmatiques en matière de théologie trinitaire. En nous appuyant sur les études citées ci-dessus nous avons tenté de commenter ce fragment d'Amélius, en restant prudente sur son interprétation dans la mesure où il est tiré de son contexte⁸ par les trois auteurs chrétiens qui le transmettent, de sorte qu'il est très difficile de déterminer le sens qu'il donnait exactement à cette paraphrase du prologue de Jean et en particulier si elle était ironique ou favorable.

b) Le manque de foi est rejeté par Platon (*Timée* 40d6-e3)

Pour prouver que le manque de foi est invraisemblable, Cyrille recourt encore à un témoignage philosophique, celui de Platon. Le recours à cette nouvelle autorité païenne est assez habile, car autant, pour la Trinité, Cyrille pouvait invoquer de nombreux textes philosophiques, autant, pour l'incarnation, la moisson était limitée. En réalité, le texte de Platon ne porte pas sur l'incarnation, mais sur le crédit qu'il faut accorder aux descendants des dieux. Ce passage (*Timée* 40e5-41a3) a déjà été cité plus haut à deux reprises, en CJ III, 4 et en CJ VIII, 25. De manière intéressante, dans ce dernier cas, il s'agissait déjà de commenter un verset du prologue de Jean (Jn 1, 1) pour montrer qu'est Dieu celui qui a été engendré de Dieu. Nous avons étudié l'histoire de l'utilisation de ce passage par d'autres auteurs chrétiens antérieurs et contemporains (Athénagore, Clément d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Théodoret) pour dégager des filiations, en examinant, d'une part s'ils présentent les mêmes variantes textuelles, le même *incipit* et *desinit*, d'autre part s'ils l'utilisent de la même manière. Il est apparu que le texte de Cyrille s'écarterait nettement du reste de la tradition indirecte et devait avoir pour source Platon lui-même. Par ailleurs, on peut dresser une typologie en fonction du sens que les chrétiens donnent à la position de Platon face aux mythes : défiance ou confiance, Cyrille se situant dans cette deuxième catégorie.

2. Réponse à une objection supposée

À partir du § 46, Cyrille répond à une objection sur l'incarnation en s'éloignant du texte de Julien qui, vraisemblablement, ne faisait aucune objection semblable, en tout cas dans le livre I du *Contre les Galiléens*, sinon Cyrille n'aurait pas manqué de la citer. Cela confirme le caractère particulier de ce livre VIII par rapport aux autres. Cette objection attribuée à des adversaires anonymes est double : elle rejette l'incarnation comme indigne de Dieu à cause de la souillure que suppose cette entrée dans un corps, et suggère que Dieu aurait pu agir autrement en recourant à sa puissance. Il n'y a pas trace de la première partie chez Julien, mais la deuxième est présente en filigrane dans le fragment 50 (CJ VI, 42, 825C). Ces deux éléments sont également présents dans deux autres œuvres de Cyrille : son *Commentaire*

8. Voir les hypothèses de L. BRISSON, « Amélius », p. 825 ; M. TARDIEU, « Les gnostiques dans la vie de Plotin », dans L. BRISSON *et al.* (éd.), *La vie de Plotin*, t. II, Paris 1992, p. 540, sur l'appartenance possible de ce fragment à un ouvrage polémique contre Zostrien (traité de Nag Hammadi).

sur Isaïe 40, 12-14⁹ et son *Commentaire sur l'épître aux Corinthiens* 1, 20-22¹⁰. Nous avons procédé à une histoire de ces deux objections chez les prédécesseurs de Julien, qu'ils soient païens ou chrétiens¹¹.

a) Pourquoi Dieu n'a-t-il pas eu recours à sa puissance ?

La réfutation s'appuie sur deux principes théologiques fondamentaux, auxquels Cyrille a déjà eu recours dans les livres précédents : le caractère insondable des desseins divins et la nécessité de préserver la liberté humaine. Il précise aussi, en marge de cette réponse, qu'il ne s'agit pas de la divinisation d'un homme ordinaire et que l'introduction d'un autre dieu dans la Trinité conduirait à l'anthropolâtrie, erreur que Cyrille avait déjà réfutée en réponse au fragment 47 de Julien qui accusait les chrétiens de vénérer un homme, ou même plusieurs hommes (les martyrs). Cette accusation d'anthropolâtrie est de manière plus large au cœur des controverses christologiques : elle avait été lancée par les apollinaristes contre leurs opposants qu'ils accusaient de professer deux Fils, et Nestorius se défend de cette accusation en présentant sa théologie comme la seule manière d'éviter d'y tomber. Chez Cyrille, en dehors du *Contre Julien* où l'objection du fragment 47 a pu le conduire à se défendre d'une telle accusation, le terme même d'anthropolâtrie n'apparaît que dans des œuvres rétorquant à Nestorius que sa doctrine, loin de l'en prémunir, l'y fait tomber. Dans ce cadre, il fait allusion à l'objection des païens et des Juifs, qui accusent les chrétiens d'anthropolâtrie s'il s'agit d'un « homme qui ne possède rien de plus que nous »¹², ce qui peut être une allusion lointaine à l'objection évoquée dans le *Contre Julien* ou à celle du fragment 43 (CJ VI, 15).

b) L'incarnation n'entraîne-t-elle pas une souillure ?

La deuxième partie a, elle aussi, toute une histoire, dont nous avons retracé les linéaments chez Celse, Porphyre et les auteurs chrétiens, comme Grégoire de Nysse ou Lactance, qui s'en font l'écho. Nous avons relevé que l'objection sur la circonscription dans un corps se lit de manière assez proche dans la *Lettre Festale* XV (datée de 427), ce qui confirme ce que nous avons montré dans les années précédentes : la proximité forte de cette lettre avec le livre VIII du *Contre Julien*. En réponse, Cyrille adapte à la christologie une réflexion qu'il avait utilisée dans ses œuvres antiariennes : de même qu'en théologie trinitaire, l'engendrement n'implique

9. Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam* III, 4, PG 70, 809.

10. K. F. ZAWADZKI, *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1 Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse*, Louvain 2015, p. 96, mentionne le parallèle avec le *Commentaire sur Isaïe*, mais ne parle pas du *Contre Julien* qui n'est d'ailleurs jamais cité dans cet ouvrage, preuve, s'il en était besoin, que le manque d'édition critique et de traduction de cette œuvre, ainsi que son absence du TLG, avait jusqu'à présent conduit beaucoup de chercheurs à l'ignorer.

11. Une partie de ce travail a été l'objet d'une communication dans le cadre d'un colloque *Adversus Christianos* à l'Université de Fribourg (fév. 2017) qui sera publiée dans la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse / Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*.

12. Cyrille d'Alexandrie, *De Recta Fide ad Augustas* 47, ACO I, 1, 5, p. 60.

aucun écoulement, puisque le divin est incorporel, de même, malgré l'incarnation, l'unique Fils qui excède toute représentation corporelle n'est pas circonscrit à un corps, étant tout entier partout et en chaque individu, sans division ni coupure. Tout en étant dans sa propre chair, il remplit tout parce qu'il est hors de tout par nature et en tout en tant que Dieu. Ce paradoxe est développé par Athanase dans son traité *Sur l'incarnation*, rapprochement d'autant plus intéressant que juste après avoir déclaré qu'il est en tout et hors de tout, Athanase recourt, comme Cyrille, à l'image du soleil pour écarter l'idée que le Verbe serait souillé par sa présence dans un corps et montrer que le Verbe est, au contraire, comme le soleil, celui qui purifie.

Chez Cyrille l'image du soleil dont les rayons ne sont pas souillés par le contact avec les bourbiers est également utilisée, et avec une grande proximité lexicale, dans la *Lettre festale* XV. Cette image est aussi attestée ailleurs chez Cyrille pour prouver que dans sa vie terrestre, le Christ n'a pas été souillé par le contact de ceux qui l'ont fréquenté ou touché (les publicains et les pécheurs, Marie-Madeleine).

En raison de l'importance de l'histoire de cette comparaison, nous avons mené l'enquête la plus complète possible sur ses différents emplois dans la littérature grecque et latine des cinq premiers siècles, y compris dans la littérature profane (Euripide¹³, Diogène Laërce¹⁴, Julien) et juive (*Testament des douze patriarches*¹⁵), en utilisant et en complétant les travaux déjà consacrés à ce thème par M. Aubineau et A. Olivar¹⁶. En réalité les contextes d'utilisation de l'image sont variés. Le premier auteur chrétien à utiliser l'image est Tertullien qui le fait de manière ironique et en un sens moral proche de celui de Diogène Laërce. L'image n'est pas reprise à son compte mais invoquée par un adversaire qui cherche à justifier la possibilité d'assister à des spectacles. Le soleil lui-même contemple bien des choses mauvaises sans être contaminé. On sent qu'il s'agit ici de reprendre une sorte de *topos* moral. C'est Origène qui inaugure l'exploitation de cette comparaison comme argument christologique. Or il n'est pas inintéressant de constater que c'est précisément dans le *Contre Celse*¹⁷, en réponse à une objection très sem-

13. Euripide, *Héraclès* 1231-32 : un mortel ne peut souiller le monde des dieux, de même que le visage d'un homme aussi criminel soit-il ne peut souiller le soleil. L'image est ici employée en lien avec l'idée d'incorruptibilité divine.

14. Diogène le cynique au témoignage de Diogène Laërce, *Vies des philosophes* VI, 63 : on peut aller dans des lieux impurs sans en être souillé. Il s'agit ici plutôt d'une réflexion morale.

15. Dans le *Testament des douze patriarches*, l'image est utilisée dans un contexte moral : comme le soleil qui ne se souille pas quand il éclaire du fumier, l'esprit pur n'est pas souillé quand il est entouré des souillures de la terre.

16. M. AUBINEAU, « Le thème du "bourbier" dans la littérature grecque profane et chrétienne », *Recherches de science religieuse* (1959), p. 185-214 ; A. OLIVAR, « Sol intaminatus », *Analecta Sacra Tarraconensia. Revista de ciencias historico-ecclesiasticas* 25 (1952), p. 1-12 ; A. OLIVAR, « L'image du soleil non souillé dans la littérature patristique », *Didaskalia* 5 (1975), p. 3-20. Voir aussi P. Courcelle, « Le thème du borbier dans la littérature latine », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1973), p. 273-289.

17. Origène, *Contre Celse* VI, 73, SC 147, p. 363. Selon R. VAN DEN BROEK, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leyde-New York 1996, p. 243. Origène aurait sur ce point influencé *Les leçons de Silvanos* (NH VII, 4), 100, 34-102, 1, qui utilise la même comparaison pour évoquer l'incorruptibilité du Christ.

blable à celle que construit Cyrille. Néanmoins, la comparaison n'est pas encore très développée et l'argument est présenté comme une évidence. Il est suivi par Eusèbe de Césarée qui montre que de même que le soleil n'est pas souillé y compris quand il se porte sur des cadavres¹⁸, de même la puissance incorporelle du Verbe de Dieu ne peut souffrir quoi que ce soit dans son essence, de sorte qu'il ne peut ni être souillé lorsqu'il s'incarne dans un corps, ni souffrir la passion. Nous avons suivi l'histoire de cette comparaison chez Athanase, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Amphiloque d'Iconium, le *Dialogue d'Athanase et de Zachée*, Titus de Bostra, Théodoret de Cyr, Némésios d'Emèse, Augustin, Jérôme, Pierre Chrysologue. Résumons ici quelques thèmes développés par ces auteurs à partir de cette image : non seulement le Verbe, comme le soleil, n'est pas souillé par ce qu'il touche, même s'il s'agit de cadavres, mais il purifie en communiquant sa vertu à celui qui entre en contact avec lui. Un raisonnement *a fortiori* peut s'appuyer sur l'expression « soleil de justice » (Mal 3, 20) qui lui donne un fondement scripturaire, avec la précision que ce qui est vrai de la créature doit l'être à plus forte raison du créateur. L'utilisation de la comparaison pour réfuter l'idée que l'incarnation provoquerait une souillure se rencontre aussi bien face à des objections païennes, que manichéennes ou juives. Mais la comparaison intervient aussi dans d'autres contextes : à propos du contact historique du Christ avec des pécheurs et plus généralement à propos de tout acte de providence divine ou encore contre les donatistes, pour défendre l'idée que les sacrements conservent de manière indéfectible leur sainteté quelle que soit l'indignité du ministre qui les administre.

3. Les philosophes attestent des manifestations divines sous forme humaine qui sont comparativement bien inférieures

Cyrille achève ce livre VIII en évoquant, rapidement et de manière assez allusive, le fait que les Grecs n'ont pas à railler l'incarnation, dans la mesure où ils ont eux-mêmes évoqué des apparitions divines sous forme humaine. Il mentionne d'abord Porphyre de façon extrêmement lapidaire, et contrairement à son habitude, ne renvoie à aucun texte précis¹⁹. « Porphyre soutient qu'il y a une race de dieux qui, selon ses dires, se transforment par moments en hommes comme s'ils se divertissaient avec notre vie »²⁰. Nous émettons l'hypothèse qu'il pourrait faire allusion à la *Lettre à Anébon*, dans la mesure où Cyrille la connaît et en a cité deux extraits en CJ IV. Or dans cette Lettre que cite également Augustin²¹, il est question de « natures trompeuses qui prennent toutes les formes, tous les aspects, se transforment en dieux, en démons, en âmes de défunts » et du fait que ces démons mystificateurs

18. Voir Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique* IV, 13, 7-8 et VII, 1, 25 ; *Louanges de Constantin* 14 ; *Fragment syriaque 3 des Questions évangéliques*.

19. L'édition critique de W. Kinzig et Th. Brüggemann (p. 600) indique : *locum non invenimus*.

20. Cyrille d'Alexandrie, CJ VIII, 50 : Πορφύριος δὲ γένος εἶναι τι θεῶν διατείνεται, οὗς δὴ καὶ τρέπεσθαι κατὰ καιροῦ εἰς ἀνθρώπους φησὶν οἰονεῖ τὸν καθ' ἡμᾶς ἀθύροντας βίον.

21. Augustin, *Cité de Dieu* X, 11, 1, BA 34, p. 464-465

des âmes « trouvent dans les erreurs des hommes un voluptueux divertissement (*voluptaria sibi ludibria de hominum erroribus exhibentes*) »²². Le passage cyrilien évoquant le fait que les dieux « se divertissent avec notre vie (ἄθροοντας) » ne pourrait-il être un écho du texte rapporté par Augustin ?

Après Porphyre, Cyrille invoque Julien lui-même, qui a évoqué les manifestations d'Asclépios sous forme humaine et, pour le prouver, cite à nouveau le fragment 46 déjà réfuté en CJ VI, 22. À la différence du cas de Porphyre sur lequel il ne s'étend pas, il critique assez longuement l'exemple d'Asclépios – comme il l'avait déjà fait au livre VI – en raillant sa naissance²³, puis en montrant qu'il n'a rien fait d'admirable en dehors de sa compétence médicale et qu'après avoir péri lamentablement il gît désormais comme un cadavre, ce qui suggère une infériorité par rapport au Christ ressuscité.

Le livre VIII se clôt sur une doxologie, ce qui ne se trouve qu'à la fin des livres V et X, et confirme à la fois la répartition de ces dix livres en deux pentades²⁴, et le statut particulier du livre VIII dont le caractère fortement dogmatique justifie cette conclusion solennelle.

II. « Ne me touche pas » (Jn 20, 17) (2^e semestre)²⁵

Le « ne me touche pas » (Jn 20, 17) que le Christ ressuscité prononce à l'encontre de Marie-Madeleine est source de beaucoup de questions et en premier lieu soulève le problème de la contradiction avec d'autres épisodes similaires ayant lieu après la résurrection : en Mt 28, 9 des femmes lui saisissent les pieds²⁶, et en Lc 24, 39 et en Jn 20, 27, c'est le Christ lui-même qui invite ses disciples à le toucher.

Ce désaccord s'ajoute à d'autres dans les récits de résurrection, comme le nombre de femmes venues visiter le tombeau, l'heure de cette visite, le nombre et

22. Augustin, *Cité de Dieu* X, 11, 2, p. 468-469 = Porphyre, *Lettre à Anébon* fr. 65u, éd. H. D. SAFREY, A. Ph. SEGONDS, Paris 2012 (CUF), p. 57.

23. Il remet en cause son origine divine à partir de l'union d'Apollon et de Coronis, en supposant que Coronis a été subornée par un des prêtres du temple. On retrouve dans cette interprétation un écho en retour de la critique de Celse sur Marie qui aurait été mise enceinte par un soldat romain.

24. La diffusion de ces livres sous forme de deux pentades est prouvée par le témoignage des manuscrits (le codex Marc gr 122 écrivant τέλος à la fin du livre V) et par la tradition indirecte citant des passages des livres VI à X comme étant tirés du deuxième tome. Voir W. KINZIG, M. CHRONZ, « Beobachtungen zur Bucheinteilung und zum ursprünglichen Umfang von Kyrills *Contra Iulianum* sowie Julians *Contra Galilaeos* », dans A. M. RITTER, W. WISCHMEYER, W. KINZIG (éd.), « ... zur Zeit oder Unzeit ». *Studien zur spätantiken Theologie-, Geistes- und Kunstgeschichte und ihrer Nachwirkung, Hans Georg Thümmel zu Ehren*, Mandelbachtal-Cambridge 2004 (TASHT 9), p. 29-62.

25. Voir M.-O. BOULNOIS, « “Ne me touche pas” (Jn 20, 17). Une lecture originale de la rencontre du Christ et de Marie-Madeleine chez Cyrille d'Alexandrie au miroir des Pères de l'Église », dans P. F. BEATRICE, B. POUDERON (éd.), *Pascha nostrum Christus, Essays in Honor of R. Cantalamessa*, Paris 2016, p. 233-261.

26. C'est l'objet d'une des questions évangéliques d'Eusèbe de Césarée, *À Marinos* III, SC 523, p. 217 : « Comment se fait-il que la Madeleine qui, selon Matthieu, avait touché avec l'autre Marie le soir du sabbat les pieds du Sauveur, est la même que celle qui entend le matin, le premier jour de la semaine, le “Ne me touche pas” selon Jean ? »

l'identité des personnes qu'elles y ont rencontrées. Or la notion de symphonie est essentielle pour prouver la véracité d'une doctrine. Les auteurs chrétiens des premiers siècles ont donc dû déployer toute leur herméneutique pour résoudre les discordances de ces textes, d'autant que celles-ci étaient utilisées par leurs opposants païens, comme Celse, Porphyre ou Julien, pour ruiner la validité de ces récits et les ravalier au rang de fiction²⁷. Nous avons ainsi étudié les différents témoignages de ces objections transmises de manière indirecte par Origène, Macarios de Magnésie, Cyrille d'Alexandrie, Jean de Thessalonique, Theodore Bar Koni, Isho'Dad de Merv, Pierre le Mangeur.

Pour résoudre la question de la compatibilité entre Jn 20, 17 et Mt 28, 9, deux solutions sont proposées par Eusèbe de Césarée : il s'agit soit de deux femmes différentes, l'une croyante, l'autre non²⁸, soit de la même femme qui n'aurait pas pu le toucher quand elle ne croyait pas encore en la résurrection, mais en aurait eu le droit une fois qu'elle l'aurait reconnu comme Dieu²⁹. La résolution des contradictions passe par la mise en place d'une chronologie distinguant plusieurs visites, l'une racontée par Jean, la suivante par Matthieu³⁰. Nous avons ensuite analysé les différentes réponses données par plusieurs auteurs : l'Ambrosiaster, Ambroise³¹, Augustin, Hésychius de Jérusalem.

La difficulté pour comprendre cette interdiction faite à Marie-Madeleine vient aussi de la polysémie de la raison donnée par Jésus, à savoir « car je ne suis pas encore monté vers le Père ». Origène donne une explication complexe qui suppose une distinction de plusieurs étapes dans la résurrection : si le Christ est déjà ressuscité lorsqu'il apparaît à Marie-Madeleine, la plénitude de cette résurrection n'est pas encore achevée, puisqu'il n'est pas encore remonté vers le Père pour reprendre l'esprit qu'il lui a remis sur la croix. C'est uniquement une fois qu'il aura retrouvé son intégrité, corps, âme, esprit qu'il pourra se laisser toucher. Eusèbe de Césarée envisage quant à lui deux hypothèses : l'une, subjective, qui explique cette interdiction en se plaçant du point de vue de la femme qui n'a pas encore reconnu la divinité de celui qui lui apparaît ; l'autre, objective, qui s'appuie sur la chronologie des actes du Christ lequel, avant de se laisser toucher, doit d'abord remonter auprès du Père et donner aux disciples une part du charisme de l'Esprit saint en soufflant sur eux (Jn 20, 22). La plupart des auteurs suivants, qu'ils soient latins ou grecs, peuvent se ranger dans l'une ou l'autre de ces explications. Grégoire

27. Il n'est pas exclu qu'ils aient même tiré leurs objections de questions posées par les chrétiens, comme Origène. Selon R. M. GRANT, « The Stromateis of Origen », dans Ch. KANNENGISSER, J. FONTAINE (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 285-292, Porphyre aurait pu utiliser les *Stromates* d'Origène et s'inspirer de ses listes de passages difficiles.

28. Eusèbe de Césarée, *À Marinos* II, 6-7, SC 523, p. 211-213.

29. Eusèbe de Césarée, *À Marinos* II, 4, p. 207-209.

30. La chronologie est inversée chez d'autres auteurs comme Jean de Thessalonique : Marie-Madeleine a d'abord pu étreindre les pieds de Jésus (Mt 28, 9) afin d'être aidée dans sa foi, puis se l'est vu refuser (Jn 20, 17) afin que sa foi progresse.

31. Ambroise opte pour la distinction de deux Marie-Madeleine.

de Nysse, Sévère d'Antioche, Ambroise, Augustin, Jérôme, Paulin de Nole, Fulgence de Ruspe ont une lecture subjective ; Origène, Marius Victorinus, Cyrille d'Alexandrie ont une lecture objective. Une autre interprétation est proposée par Théodore de Mopsueste et Apollinaire de Laodicée, qui expliquent cette interdiction par la nouveauté de l'état du Christ une fois ressuscité, Apollinaire précisant qu'il faut devenir soi-même nouveau pour toucher celui qui est devenu nouveau³².

Cette enquête s'est achevée par l'étude du *Commentaire sur Jean* de Cyrille d'Alexandrie qui, tout en se rapprochant de la lecture que nous avons appelée « objective » est d'une grande richesse et originalité. Il commence par écarter l'idée que le Christ aurait voulu éviter ainsi la souillure du contact et illustre l'absurdité qu'il y aurait à parler de souillure de la nature divine par l'image du rayon de soleil qui ne subit aucun dommage lorsqu'il vient à toucher des boursiers. Puis il relève différents exemples montrant qu'avant sa passion, il s'est laissé toucher par des femmes pécheresses et impures. C'est donc que l'interdiction adressée à Marie-Madeleine a un sens typologique : elle préfigure l'ordre selon lequel doivent être administrés les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie. Dans les églises ne peuvent communier à la chair du Christ que ceux qui ont préalablement reçu l'Esprit saint, et non les catéchumènes, comme le signale la formule liturgique prononcée avant la communion : « Aux saints les choses saintes ». Ce n'est donc pas parce que Marie-Madeleine aurait une foi insuffisante ou parce qu'elle n'aurait pas reconnu sa divinité qu'elle ne peut le toucher, mais parce qu'elle n'a pas encore reçu l'Esprit saint en Jn 20, 17, envoi réalisé par le Christ en Jn 20, 22. Inversement, Thomas a pu toucher le ressuscité (en Jn 20, 27), puisqu'en tant que membre du chœur des apôtres, il a reçu l'Esprit saint même s'il n'était pas physiquement présent lorsque le Christ a soufflé sur ses apôtres. Un autre détail du récit permet de donner un appui à cette lecture sacramentelle : la précision que l'apparition du Christ se réalise le huitième jour, c'est-à-dire le jour des synaxes. Cette exégèse tire donc son explication de la liturgie et inversement donne un appui scripturaire à l'ordre de réception des sacrements.

III. Exégèse chrétienne ancienne de l'hospitalité d'Abraham envers ses trois hôtes (Gn 18) et du lavement de leurs pieds (séminaire de Master)

Le mercredi 9 mars 2016 Paul-Hubert Poirier (Professeur à l'Université Laval) nous a fait l'honneur de nous présenter une communication sur « La situation théologique de Titus de Bostra », à l'occasion de la publication de la traduction française

32. Par comparaison avec plusieurs passages d'Apollinaire (*Fragmenta in Matth.* 28, 9, J. REUSS, *Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche : aus Katenenhandschriften gesammelt*, Berlin 1954, fr. 148, 4, p. 53 ; *Fragmenta in Jo* 20, 17, J. REUSS, *Johannes-Kommentare aus der Griechischen Kirche : aus Katenenhandschriften gesammelt*, Berlin 1966, fr. 151, 6, p. 61), nous avons proposé de réattribuer à Apollinaire un fragment classé dans les homélies sur Luc de Cyrille d'Alexandrie (J. REUSS, *Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche : aus Katenenhandschriften gesammelt*, Berlin 1984, II, fr. 117, p. 275).

du *Contre les Manichéens* de Titus de Bostra dans le *Corpus Christianorum in Translation*, 21, Turnhout 2015.

Le mercredi 25 mai 2016 Francesca Barone (Chercheuse à l'IRHT) a présenté une communication intitulée : « À propos de quelques passages exégétiques de la *Synopsis Scripturae Sacrae* attribuée à Jean Chrysostome ».

Le mercredi 8 juin 2016, deux doctorantes, Marie-Eve Geiger (Lyon II) et Clary de Plinval (EPHE) ont présenté un exposé, respectivement sur « L'exégèse insolite de trois épisodes des *Actes* dans les homélies *In principium Actorum* de Jean Chrysostome » et « Les quatre femmes de la généalogie matthéenne du Christ dans les commentaires patristiques sur Mt 1 ».