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

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2007-2008)

Patristique grecque et histoire des dogmes

Marie-Odile Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/629>

DOI : 10.4000/asr.629

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 191-198

ISBN : 978-2-909036-36-6

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], 116 | 2009, mis en ligne le 18 novembre 2009, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/629> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.629>

Tous droits réservés : EPHE

Patristique grecque et histoire des dogmes

Étude du *Contre Julien* III, 33-55 de Cyrille d'Alexandrie : transcendance et providence divine

En étudiant la seconde partie du livre III du *Contre Julien*, nous avons poursuivi le travail préparatoire de l'édition de cette œuvre pour la collection des Sources Chrétiennes. Cyrille doit y réfuter la critique de Julien contre la théologie mosaïque que celui-ci juge inférieure à la doctrine platonicienne. Pour Julien, en effet, les juifs confondent le Dieu suprême et universel, « créateur proche du monde », et leur Dieu particulier qui ne s'est occupé que de la nation juive. L'enjeu pour Cyrille est de prouver contre Julien, qu'il lit parfois avec les lunettes du polémiste antiarien, que la préservation de la transcendance divine ne nécessite pas l'invention d'intermédiaires entre le Dieu suprême et l'homme et que l'élection d'Israël n'est pas incompatible avec une providence universelle. Une étude particulière a été consacrée à l'exégèse d'Exode 20, 5 : « Je suis un Dieu jaloux qui reporte les fautes des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération » que Julien présente comme une preuve du caractère blasphématoire de la Bible. L'histoire des interprétations patristiques du nom « Dieu jaloux » a donné lieu à une conférence au colloque d'Oxford d'août 2007 et celle du « report des fautes » a été publiée dans un volume collectif : *Le Décalogue au miroir des Pères* dans les Cahiers de *Biblia Patristica*, Strasbourg 2008, p. 243-259.

L'union de l'âme et du corps dans les débats christologiques du IV^e siècle (suite)

Poursuivant l'enquête amorcée l'an dernier sur les enjeux du recours au modèle anthropologique de l'union de l'âme et du corps en christologie, nous avons d'abord complété l'analyse des textes d'Apollinaire de Laodicée. Ce modèle est utilisé chez lui de deux manières. Dans le *De Unione* et l'*Epistula ad Dionysium*, étudiés l'an dernier, l'union de l'âme et du corps sert à illustrer la possibilité d'une union par composition : sur le modèle de l'homme qui est une seule nature composée de deux parties incomplète, le corps et l'âme, dans le cas du Christ, le Verbe et le corps entrent en composition pour former une unité organique. Dans les fragments de l'À *Diodore* (123, 126, 129, 134 H. Lietzmann) conservés par l'*Eranistès* de Théodoret et par Léonce de Byzance, l'accent est mis moins sur l'union que sur l'absence de transformation et de confusion. Dans le fr. 123 l'enjeu

est de démontrer que la réalisation de l'unité n'implique pas la transformation des composants. En effet, si n'était un que ce qui est simple, le Verbe ne pourrait rester un en devenant chair (selon Jn 1, 14) que par la transformation de l'un en l'autre. Pour éviter cette conclusion, l'exemple anthropologique permet de prouver que l'unité peut être réalisée par la composition de deux qui demeurent ce qu'ils sont : une personne unique est composée du corps et de l'âme qui ne se transforment pas l'un en l'autre. La lutte anti-arienne n'est sans doute pas pour rien dans ce souci de préserver l'immutabilité du Verbe contre les ariens qui faisaient de lui un être muable. Le fr. 134 recourt à une argumentation *a fortiori* : si même dans le cas du corps et de l'âme, pourtant unis en vertu d'une communauté de vie naturelle (συμφυία), les propriétés de l'un et de l'autre ne sont pas confondues (l'âme invisible par nature ne devient pas visible à cause de son mélange avec le corps), à plus forte raison le Verbe qui, lui, n'est pas congénital (συμφυής) au corps est uni à lui tout en restant inchangé. S'appuyant sur l'affirmation que le corps demeure donc « dans sa propre nature », R. A. Norris (*Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Clarendon Press, Oxford 1963) réfute l'interprétation de H. A. Wolfson (*The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge 1956) qui explique la position d'Apollinaire à la lumière du mélange de prédominance aristotélicien selon lequel le constituant le plus faible ne survit que comme une propriété. Une étude a été menée chez le Ps. Aristote (*Physiognomica*), Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nysse et Jean Damascène sur les emplois des termes συμφυής et συμφυία pour caractériser l'union de l'âme et du corps, par opposition à d'autres types d'union comme la confusion ou le mélange. Pour confirmer l'authenticité de l'attribution de ces fragments à Apollinaire, on les a rapprochés d'autres textes apollinariens (*De Fide et incarnatione* et *Ad Jovinianum*) qui insistent eux aussi sur l'absence d'altération du Verbe dans l'incarnation. Une argumentation *a fortiori* sert dans le fr. 129 à réfuter l'idée d'une confusion du corps et de la divinité, puisque déjà dans l'homme le corps et l'âme subsistent, ce qui permet d'écarter le cas de l'incarnation du modèle stoïcien de la confusion (σύγχυσις) dans laquelle les qualités propres des corps mélangés sont détruites au profit de la constitution d'un nouveau corps. D'autres exemples (tirés des analyses philosophiques sur les différents types de mélange, en particulier Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*) sont convoqués par Apollinaire : le vin et l'eau, encore séparables après leur mélange grâce à une éponge imbibée d'huile, ou le feu et le fer encore distincts, bien que le fer puisse recevoir les énergies du feu au point de réaliser ses œuvres. Sur ces images, on renvoie à J. Pépin, « “Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer” ». L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale », *Divinitas* XI, 1967, 331-375.

Bien qu'ils aient tous deux combattu Apollinaire, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse n'ont pas pour autant abandonné le modèle anthropologique, même s'ils lui donnent un autre rôle souvent plus apophatique qu'opérateur.

L'enjeu pour Grégoire de Nazianze est sotériologique : le Christ doit avoir assumé une nature humaine complète, c'est-à-dire non seulement un corps mais une âme et un intellect humains, car ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri. Cependant, il lui faut prouver dans sa *Lettre à Clédonius* 101 qu'affirmer deux natures dans le Christ ne revient pas à dire qu'il y a deux fils, contrairement à ce que soutenait Apollinaire. « Les natures sont au nombre de deux, celle de Dieu et celle de l'homme – *puisque'il y a à la fois une âme et un corps*, mais il n'y a pas deux fils ni deux dieux, car il n'y a pas non plus ici deux hommes, quand bien même Paul a employé cette expression pour l'intérieur et l'extérieur de l'homme. » (101, 19). Le « puisque » peut être compris soit comme une correction de la pensée apollinariste : les natures sont au nombre de deux car il y a bien une nature humaine complète dans le Christ, âme et corps, soit comme l'introduction de la comparaison anthropologique : il y a deux natures dans le Christ comme il y a aussi deux natures dans l'homme. Cette seconde interprétation nous paraît plus vraisemblable à cause de la suite du raisonnement qui s'appuie sur les expressions pauliniennes de 2 Co 4, 16. On a beau parler de « l'homme intérieur » et de « l'homme extérieur », qui renvoient à l'âme et au corps, il n'y a pourtant pas deux hommes ; de même ce n'est pas parce que le Christ possède deux natures qu'il y a deux fils. Une étude des lectures patristiques de ce verset paulinien a montré la diversité de ses interprétations. Chez Origène, Grégoire de Nysse et Didyme il est utilisé en relation avec les deux récits de la création : l'homme intérieur est créé en Gn 1, 26 et l'homme extérieur façonné en Gn 2, 7. Grégoire de Nysse s'en sert même à l'inverse de son ami pour montrer qu'il y a bien deux hommes distincts en chacun de nous et réfuter ainsi la trichotomie apollinariste. En revanche, chez Cyrille d'Alexandrie (*Le Christ est un* 736ad), le texte paulinien est introduit, comme chez Grégoire de Nazianze, en tant qu'objection, rejetée pour sa non-pertinence, à l'unité que la comparaison anthropologique est invitée à démontrer. Même si Paul parle de deux hommes, cette distinction entre homme intérieur et homme extérieur est purement idéale (μόνη θεωρία), et l'homme qui est un donne bien une image de l'union ineffable du Christ. Ce passage de la *Lettre à Clédonius* est immédiatement suivi d'une distinction, qui deviendra célèbre, entre le Christ à propos duquel on parle d'une chose et d'une autre (ἄλλο καὶ ἄλλο), c'est-à-dire de deux natures, et la Trinité dans laquelle on distingue un autre et un autre (ἄλλος καὶ ἄλλος), c'est-à-dire des personnes différentes. On retrouvera cette manière de penser le rapport entre christologie et triadologie en termes de situation inverse (ἐμπλῆν) chez Maxime le Confesseur (*Opusculs théologiques et polémiques* XIII) et chez Justinien (*Contre les monophysites* 5, 9). L'ensemble de ce passage a connu une postérité remarquable, en particulier chez Justinien (*Confession de la foi droite*, p. 142) qui cite Grégoire pour réfuter l'objection des monophysites qui prétendent qu'on ne peut parler du nombre des natures, sous prétexte que le nombre introduirait toujours la division. L'exemple anthropologique permet d'établir que la différence (διαφορά) des natures n'implique une division (διαίρεσις) qu'en pensée (l'unique hypostase de Paul est constituée

d'un corps et d'une âme distincts en pensée mais qui ne sont pas deux réalités à part soi) et non une division réelle comme lorsque l'on considère plusieurs hypostases ou personnes distinctes (Paul et Pierre).

Chez Grégoire de Nysse, la comparaison avec l'union de l'âme et du corps est exploitée à deux reprises dans le *Discours catéchétique*. Au chapitre 10, elle permet de répondre à une objection : comment l'infini (la divinité) peut-il être contenu dans le circonscriptible (l'humanité) ? Même chez l'homme, l'âme pensante qui est pourtant mêlée au corps « par une nécessité de nature » s'étend au-delà des limites du corps. Cette idée que l'incorporel n'est pas limité par le corporel et que l'âme n'est pas dans un corps comme dans un lieu a une origine néoplatonicienne : on la rencontre chez Plotin (*Ennéade* IV, 3 [27], 20) et Porphyre (*Sentences* XXVIII) avec le même rejet que chez Grégoire de l'image du liquide contenu dans un récipient ou un vase. Mais chez Grégoire le but de la comparaison entre le Christ et l'homme n'est pas de montrer en soi l'indépendance de l'esprit par rapport au corps, ou son absence de localisation, mais de servir d'argument *a fortiori*. Si déjà l'âme de l'homme n'est pas limitée aux contraintes du corps malgré leur forte unité, combien plus cela vaut-il pour la nature divine qui ne perd pas sa liberté de mouvement dans son incarnation ! Dans ce passage, et ce malgré l'opposition virulente de Grégoire à Apollinaire, le Cappadocien est assez proche des fragments 133 et 134 du Laodicéen : l'incarnation peut préserver la distinction de la nature divine par rapport à la chair puisque, déjà dans le cas de l'homme, où cette union des natures est de l'ordre de la « communauté de vie naturelle » (Apollinaire) ou de la « nécessité de nature » (Grégoire), l'âme n'est pas assujettie aux mêmes contraintes que le corps, n'étant ni limitée dans l'espace ni rendue visible avec le corps. En s'élevant contre cette erreur que la divinité serait circonscrite par le corps, ces deux auteurs visent sans doute une thèse arienne. Dans le chapitre 11 du même *Discours catéchétique*, l'union intime de l'âme et de la chair est proposée une fois encore comme exemple *a fortiori*. Il s'agit cette fois-ci d'un argument apophatique : si déjà l'on ignore comment l'âme s'unit au corps, à plus forte raison le mode de mélange (*ἀνακράσεως*) du divin avec l'humain dépasse les capacités du raisonnement. Grégoire oppose le fait de l'incarnation sur lequel il n'y a aucun doute – de même qu'à propos de la création on peut admettre qu'elle a bien eu lieu – et la question du « comment » à laquelle on doit renoncer.

Cet argument *a fortiori* se retrouve dans la *Lettre* 137 à Volusianus d'Augustin. Pour répondre à une objection païenne sur l'impossibilité qu'il y aurait pour Dieu à s'unir à une nature humaine, il renvoie son interlocuteur à la difficulté que l'on a déjà à rendre compte d'une union qui, elle, se produit quotidiennement, à savoir celle de l'âme et du corps pour former un homme. Augustin pousse même le paradoxe jusqu'à dire que l'union dans le Christ est plus facile à comprendre que l'union dans l'homme, puisque, dans le premier cas il s'agit d'une union entre des incorporels, alors que dans le second c'est l'union d'un incorporel, l'âme, et d'un corporel, le corps. On voit par là que pour Augustin,

l'union christologique se produit entre la divinité et l'âme humaine incorporelle, suivant l'idée, déjà présente chez Origène et Grégoire de Nazianze, que l'âme joue le rôle de médiateur.

Par delà l'utilisation apophatique de cette comparaison, Grégoire de Nysse en tire aussi quelques éléments d'analyse sur ce type d'union : de même que l'âme est quelque chose d'autre que le corps, comme le prouve le fait que la chair isolée de l'âme devient morte et inerte, de même la nature divine diffère de la nature mortelle et périssable et, pourtant, il se produit bien un « mélange ». Là encore, en recourant au vocabulaire du mélange, Grégoire ne se distingue pas d'Apollinaire avec lequel il se déclare même d'accord pour dire que le mélange du divin et de l'humain est nécessaire à l'économie du salut (*Antirrh.*, p. 217). Grégoire va même très loin dans l'affirmation de ce mélange quand il emploie l'image de l'absorption d'une goutte de vinaigre dans la mer pour parler de l'effet de la résurrection qui transforme la chair du Monogène en mer d'immortalité (*Antirrh.*, p. 201). Bien que Grégoire semble là reprendre la théorie aristotélicienne du mélange par prédominance, il s'en écarte en affirmant que les propriétés restent, considérées en elles-mêmes, sans confusion et qu'il ne s'agit pas d'une disparition de la nature humaine, mais de sa participation aux propriétés de la nature divine. Néanmoins, en dépit de certains points de convergence avec Apollinaire, Grégoire critique avec virulence la manière dont l'évêque de Laodicée met en œuvre la comparaison anthropologique. Il lui reproche en particulier de considérer cette analogie comme un modèle opératoire et de dire que le Christ est une seule personne (πρόσωπον) à la ressemblance de l'homme qui est une seule personne. De fait Grégoire, sans aller jusqu'à dire expressément qu'il y a deux πρόσωπα dans le Christ, parle de la μορφή divine et du πρόσωπον de l'esclave en s'appuyant sur Ph 2, 7, πρόσωπον étant pour lui l'équivalent de μορφή : le Christ ayant la condition de Dieu a pris la condition de serviteur (*Antirrh.*, 133, 13; 148, 29; 173, 12). Et, à l'inverse de Grégoire de Nazianze, le Nysséen invoque 2 Co 4, 16 (distinguant l'homme intérieur et l'homme extérieur) pour établir que déjà dans le cas de l'homme, l'homme n'est pas vraiment un (*Antirrh.*, 185, 26). Selon Grégoire, lorsque Apollinaire déclare que « la chair du Seigneur est adorée parce qu'elle est un seul πρόσωπον et un seul être vivant avec lui » (*Antirrh.*, 204, 31), il révèle le véritable sens du titre de son traité : « Démonstration de l'incarnation divine à la ressemblance de l'homme ». Même si Grégoire ne récuse pas, tant s'en faut, l'analogie de l'âme et du corps, elle ne doit pas selon lui être utilisée pour dire que la constitution du Christ est semblable à celle de l'homme, c'est-à-dire consiste en une unique nature composée de plusieurs parties qui se complètent mutuellement. S'il refuse de parler d'un unique πρόσωπον, ce n'est pas au sens où le concile de Chalcédoine le comprendra, mais parce que dans la logique d'Apollinaire cela revient à parler d'une unique nature, à la ressemblance de la nature humaine. Au contraire, Grégoire insiste sur le fait que la divinité s'unit dans le Christ à la fois à une âme et à un corps, qui sont tous deux des réalités créées, sans donner comme Origène ou Grégoire de Nazianze un rôle d'intermédiaire à l'âme.

En raison de ce mélange infrangible réalisé une fois pour toutes, la divinité ne se retire ni de l'un ni de l'autre (pour le prouver Grégoire cite de manière étonnante Rm 11, 29 : « Les dons de Dieu sont sans repentance » *Antirrh.*, 153, 7 ; 224, 19 ; *De tridui spatio*, 293, 9) y compris au moment de la mort où l'âme et le corps sont séparés. Ainsi la double union de la divinité à l'âme et au corps permet-elle de penser la réunion des deux à la résurrection, ce qui était séparé étant de nouveau réuni par celui qui était présent dans les deux (*Antirrh.*, p. 153). Il y a donc un effet salutaire de cette double union, puisque la divinité unie à l'âme et au corps les restaure chacun pour sa part : l'âme retrouve sa pleine capacité de rencontrer Dieu et le corps se voit libéré de la corruption et de la mort. C'est aussi la présence de la divinité *dans* celui qui souffre qui permet de comprendre comment la divinité fait sienne cette passion sans pourtant qu'on dise comme Apollinaire que la divinité souffre.

Enfin, l'étude a porté sur Théodore de Mopsueste. Le passage du *De Incarnatione* VIII a été analysé à partir du texte grec de la PG 66, issu du florilège d'un de ses adversaires, Léonce de Byzance, mais aussi de la traduction faite sur le syriaque par M. Richard (« La tradition des fragments du traité *Peritês enanthrôpêseôs* de Théodore de Mopsueste », *Le Muséon* 46, 1943, 55-75). De fait, comme le disait déjà Théodore cité par Facundus d'Hermiane (*Défense des trois chapitres* X, 1, 21-23), son traité a été interpolé par ses adversaires qui lui ont fait dire qu'il convenait de penser « deux fils ». Ainsi le texte transmis par les florilèges doit-il être corrigé par la version syriaque qui présente une meilleure garantie de fidélité selon M. Richard. Or il n'est sans doute pas anodin de constater que la comparaison entre l'union christologique et l'union de l'âme et du corps est précisément absente des florilèges, alors qu'elle figure en syriaque, peut-être parce que les excerpteurs n'avaient rien à reprocher à cette comparaison qu'ils avaient eux-mêmes maintes fois utilisée, ce qui n'est pas le cas de l'autre comparaison avec l'union de l'homme et de la femme, présente dans les florilèges et le syriaque. Dans ce texte, Théodore rejette la notion de mélange au profit de celle de l'union qu'il définit en termes d'inhabitation. Pour lui, l'expression de Jn 1, 14 : « Le Verbe s'est fait chair » doit être interprétée à la lumière de la proposition qui suit immédiatement « et il a habité parmi nous ». Pour illustrer cette union Théodore commence par la comparer à la relation de l'homme et de la femme qui « ne sont plus deux mais une seule chair » (Mt 19, 6), comparaison qui se trouve déjà chez Origène (CC VI, 47). De la même manière, le Verbe et l'homme assumé sont un seul *prosôpon*, bien que les natures restent distinctes. Mais on voit bien avec cette comparaison que Théodore n'entend pas le terme *prosôpon* au sens de « personne » au sens philosophique du terme. La comparaison a ici pour but de montrer que le nombre deux n'empêche pas de dire qu'ils sont un. La même comparaison se retrouve dans l'*Homélie catéchétique* VIII, 14 pour réfuter l'idée que dire « deux natures » impliquerait de dire « deux fils ». Ainsi lorsqu'on considère à part chacune des natures du Christ, on constate que toutes deux sont susceptibles d'une existence séparée et que l'on doit leur reconnaître une hypostase, c'est-à-dire un mode de subsister

propre. Mais quand nous considérons le Christ, nous ne voyons plus qu'une hypostase (un mode de subsister), celle de l'union. M. Richard (« L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation au IV^e siècle », *Mélanges de science religieuse*, 1945) et B. Meunier (*La Personne et le christianisme ancien*, Cerf, 2006) ont souligné que le vocabulaire technique est encore fluctuant et, comme on l'a vu à propos du terme *prosôpon* chez Grégoire de Nysse, le mot « hypostase » a chez Théodore un sens ambivalent. C'est pour illustrer cette ambivalence qu'est utilisée la comparaison avec l'union de l'âme et du corps. Dans le cas de l'homme, nous disons bien, selon Théodore, qu'autre est la nature de l'âme, autre celle du corps, chacune a une hypostase propre. Et de manière remarquable, Théodore appuie sa démonstration sur l'allusion à 2 Co 4, 16 distinguant l'homme intérieur et l'homme extérieur. Mais lorsqu'ils se réunissent en un, nous disons une seule hypostase et personne. L'expression paulinienne est ici invoquée sans doute pour masquer l'inadéquation de sa comparaison dans la mesure où, si Théodore affirme pour les besoins de la symétrie que le corps et l'âme ont une hypostase propre, lorsqu'il parle des rapports du corps et de l'âme sans référence à l'incarnation, il n'est plus question que de l'hypostase de l'âme, celle-ci se justifiant par le fait qu'elle ne périt pas, même séparée du corps. Appliquée au Christ, cette comparaison permet de conclure que la personne de l'union est une et qu'en vertu de cette union la chair est honorée au-dessus de la création, mais que lorsque les natures sont distinguées, l'homme est parfait dans sa propre hypostase et Dieu est parfait. Dans son *Hom Cat V*, 17, Théodore précise d'ailleurs que si les pères de Nicée ont dit « qui s'est incarné et devint homme », c'était bien une mise en garde pour que nous croyions que l'homme assumé en qui le Verbe a habité était parfait en ce qui concerne la nature humaine, c'est-à-dire constitué d'un corps et d'une âme. Théodore s'oppose ici nettement à la thèse d'Apollinaire qui refuse de dire qu'il y a deux parfaits, parce qu'il ne considère pas non plus que chacun subsiste en propre à part soi. M. Richard souligne à propos de ce texte combien Apollinaire a réussi à imposer ses moyens d'expression, aussi bien la notion d'union que le modèle anthropologique, au point que Théodore ne peut que lui reprendre, en le transformant, son système de pensée. Dans son *Contre Apollinaire* conservé par Facundus d'Hermiane, Théodore cherche une fois encore à prouver que l'union et la distinction sont possibles simultanément bien que sur deux plans différents. Il propose ainsi une double comparaison anthropologique pour illustrer symétriquement l'unité de la Trinité dans la nature et sa diversité dans les personnes qu'il assimile (*similiter*) à l'unité des diverses natures dans le Christ. Dans le cas de la Trinité, « des réalités sont unies par nature », comme le sont un fils et un père, mais la distinction des personnes demeure. « Semblablement », dit Théodore, il existe une unité à un autre plan, celui de l'homme, pourtant composé de deux natures distinctes, l'âme et le corps, l'homme intérieur et l'homme extérieur, aucun des deux n'étant l'homme absolument et en propre. Or c'est une unité indivisible de ce type qui se réalise dans le Christ entre celui qui assume et ce qui est assumé, la forme de Dieu et la forme de l'esclave.

En dépit des nuances voire des oppositions dans l'utilisation de cette comparaison anthropologique par ces différents auteurs, on peut noter la récurrence de deux thématiques : le recours à la distinction paulinienne de l'homme intérieur et de l'homme extérieur ; et la comparaison présentée comme une symétrie inversée entre l'union triadologique et l'union christologique.

Master : Histoire des interprétations de la théophanie de Mambré (suite)

Cette histoire a été poursuivie cette année chez des auteurs grecs et latins des IV^e et V^e siècles, d'abord chez ceux qui ont conservé l'interprétation traditionnelle, dite « christologique », identifiant les trois hommes apparus à Abraham au Christ entouré de deux anges : Jean Chrysostome, Amphiloque d'Iconium, Athanase. Une étude particulière a été consacrée à une exégèse spécifiquement occidentale qui rapproche cette théophanie de la Transfiguration et identifie les deux qui entourent le Christ à Moïse et Élie : Grégoire d'Elvire, Isidore de Séville et Maxime de Turin. Cette exégèse a permis d'expliquer une illustration semble-t-il unique de la Bible des Pauvres présentant l'image de la théophanie de Mambré comme une préfiguration de la Transfiguration, ce qui laisse penser à une lecture christologique, mais commentant cette typologie par un texte qui lui donne une signification trinitaire. L'ambivalence de cette interprétation se retrouve chez Ambroise de Milan qui tantôt présente une lecture christologique (dans le *De Fide*, précisément en comparant Mambré et la Transfiguration), tantôt propose une lecture trinitaire (*Sur la Mort de son frère Satyros*, *De Caïn et Abel* fortement influencé par Philon), tantôt les deux (*De Abraham*). Le développement de la lecture trinitaire, même si curieusement elle n'a pas été adoptée par Hilaire et Athanase, encore marqués par le poids de l'interprétation traditionnelle, semble cependant liée à la lutte contre l'arianisme et aux relents subordinations de la lecture christologique (celui qui apparaît étant le Fils, parce que le Père est invisible). On trouvera l'identification des trois avec les trois personnes de la Trinité auxquelles Abraham s'adresse pourtant au singulier parce qu'il reconnaît leur unité chez Astéris d'Amasée, Didyme (?) *De Trinitate*, Cyrille d'Alexandrie, Maxime le Confesseur et Augustin. Une analyse de quelques représentations de cet épisode, en Orient et en Occident, a permis de constater que l'ambivalence est encore accentuée dans l'iconographie : certaines images représentent les trois personnages attablés, portant des ailes comme des anges, avec une figure centrale préminente dotée des attributs christologiques, le tout surmonté d'une inscription grecque : « La sainte Trinité », ou de la formule « tres vidit unum adoravit » qui peut signifier qu'en voyant les trois on adore soit un seul des trois, soit l'unité des trois.