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

Résumé des conférences et travaux

117 | 2010

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2008-2009)

Patristique grecque et histoire des dogmes

Marie-Odile Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/827>

DOI : 10.4000/asr.827

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 204-215

ISBN : 978-2-909036-37-3

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], 117 | 2010, mis en ligne le 26 janvier 2011, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/827> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.827>

Tous droits réservés : EPHE

Patristique grecque et histoire des dogmes

I. Étude du *Contre Julien IV*, 1-28 de Cyrille d'Alexandrie : la diversité des nations et le rôle des dieux ethnarques

Dans le cadre du travail préparatoire de l'édition de cette œuvre pour la collection des Sources Chrétiennes, nous avons abordé la première partie du livre IV qui est centrée sur la question de l'origine de la diversité des nations. Comparant la doctrine mosaïque et la doctrine grecque, Julien montre la supériorité de l'explication grecque des diversités nationales par la théorie des dieux ethnarques. Il en va pour lui de la défense de la providence divine, car si les différences entre les lois ou les coutumes n'étaient pas dues à des natures différentes correspondant au dieu auquel la nation est confiée, elles relèveraient du pur hasard, ce qui contredirait la providence. Une des réponses de Cyrille consiste à retourner l'argument de la providence divine : un Dieu bon ne doit-il pas s'occuper lui-même de ses créatures au lieu d'en confier le soin à d'autres êtres qui lui sont inférieurs ? D'autre part, affirmer que des natures humaines différentes sont sous-jacentes à la diversité des nations met en péril deux principes fondamentaux : l'unicité de la nature humaine et le libre-arbitre. Pour prouver que les divinités tutélaires des nations dont parle Julien sont en fait des anges déchus, des démons maléfiques et donc de pseudo-dieux, Cyrille procède à un long excursus consacré à la manière dont ces dieux demandent à être vénérés. Il établit ainsi que ces divinités témoignent de leur absence de bonté en réclamant des sacrifices sanglants, comme le prouvent les témoignages d'Homère, des historiens grecs et de Porphyre (Cyrille invoque des extraits du *De Abstinencia* et de la lettre *À Anebon* qui dénoncent le danger des sacrifices en affirmant qu'ils attirent les êtres démoniaques). D'ailleurs, que ce soit Hermès Trismégiste ou Porphyre, les plus sages des Grecs savent bien que la meilleure manière de se protéger contre ces démons n'est pas de leur faire des sacrifices, mais d'avoir une âme pure et pieuse.

II. Le modèle de l'union de l'âme et du corps dans les débats christologiques : les débuts de la controverse nestorienne

Nous avons poursuivi notre enquête sur la manière dont le modèle anthropologique de l'union de l'âme et du corps a influé sur la christologie, en étudiant cette année les débuts de la controverse nestorienne. Notre investigation a

commencé par l'analyse des textes de Cyrille d'Alexandrie antérieurs à 428¹. Une telle étude nous a permis de mettre au jour des constantes et de comprendre pourquoi l'utilisation de certaines formules par Nestorius a aussitôt provoqué chez Cyrille méfiance et condamnation, alors même que l'un comme l'autre, au moins dans les débuts pour Nestorius, ont recouru au modèle anthropologique.

Dès 420, plusieurs thématiques majeures sont déjà clairement définies par Cyrille dans sa *Lettre Festale* VIII (SC 392). Bien que la comparaison avec l'union de l'âme et du corps en soit absente, nous avons étudié ce texte qui présente l'avantage d'être sûrement daté et contient la terminologie que nous trouvons ailleurs associée à cette comparaison. Tout d'abord, l'accent est mis sur l'unité de la personne du Verbe incarné. Contre ceux qui affirment une dyade de fils, Cyrille soutient que le Christ est « un de deux » (εἷς ἐξ ἀμφοῖν LF VIII, 6, 5), formule qui deviendra un leitmotiv dans sa christologie. Cette unité est le fruit d'un « mélange » (ἀνακράσεως), terme que Cyrille n'hésite pas à utiliser avant la controverse et dans les tout débuts de celle-ci², mais qu'il évitera ensuite³, ce qui permet à G. M. de Durand (SC 97, p. 44-46) de dater le *De Incarnatione* (708a) qui utilise la terminologie du mélange d'avant la controverse nestorienne, à la différence du *De recta fide ad Theodosium* (1192A, 35a) qui abandonne le terme ἀνακρνάς. Le deuxième leitmotiv de la christologie cyrillienne est de poser que ce mélange est possible parce que la chair n'est pas « étrangère » (οὐκ ἀλλοτρίαν) au Verbe, mais qu'il se l'est appropriée (ἴδιον ἐποιεῖτο LF VIII, 6, 10-11). Seule une telle appropriation peut justifier l'audace de l'apôtre Paul en Ph 2, 10-11 : le Verbe incarné doit être une seule personne pour qu'on puisse fléchir le genou « au nom de Jésus », autrement dit ce n'est que parce qu'il est un, « fruit du mélange ineffable des deux » (LF VIII, 6, 73), que même devenu homme, il peut être objet d'adoration. On se souvient que la question de l'adoration était un des thèmes de réflexion importants d'Apollinaire⁴.

Cinq textes antérieurs à la controverse nestorienne recourent à la comparaison anthropologique de l'union de l'âme et du corps : *In Io* X, 2, 863e (Jn 15, 1, Pusey 2, p. 543, 22-27) ; *In Io* XII, (Jn 20, 30-31), Pusey 3, p. 155, 18-24 ; *In Isaiam* 45, 14-16, PG 70, 973B ; *De Incarnatione* 696cd et 704a (SC 97), ce qui prouve que, même si cette comparaison devient récurrente dans la réfutation de Nestorius, elle faisait déjà partie de la réflexion christologique de Cyrille.

1. Contrairement à ce que dit J. Liébaert (« L'évolution de la christologie de saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne », *Mélanges de science religieuse* [1970], p. 40) qui a été réfuté à juste titre par B. Meunier (*Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997, p. 235 sq.), l'utilisation de cette comparaison n'est pas une acquisition récente de Cyrille.

2. *In Io* XII, 1, Pusey 3, 123, 15 ; LF XVII, 2, 148, SC 434 ; *Ep. ad monachos* 12, ACO I, 1, 1, 15.

3. Dans le *C Nest* II, 6, ACO I, 1, 6, 42, 36 il le refusera même vigoureusement : συγγέων ἢ ἀνακρνῶν τὰς φύσεις.

4. « Le modèle de l'union de l'âme et du corps dans les débats christologiques du iv^e siècle: les origines », *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses* 115 (2006-2007), p. 186.

1. Dans son *Commentaire sur Jean*, cherchant à déterminer qui est le « je » qui dit : « Je le ressusciterai » (Jn 6, 54), Cyrille montre que ce ne peut être la chair, puisqu'elle n'a pas le pouvoir de ressusciter, mais que c'est le Verbe qui est un avec elle. C'est aussitôt pour lui l'occasion de réfuter le dualisme, du fait que le corps du Fils ne lui est pas étranger (ἀλλότριον), et d'illustrer ce lien par la comparaison avec le corps humain qui, lui non plus, n'est pas étranger à l'âme. « Le Christ n'est pas divisé en une dualité de Fils, et l'on ne saurait considérer que le corps du Fils unique lui est étranger, de même évidemment qu'on ne dira pas, je pense, que le corps de notre âme est étranger à celle-ci⁵. »

2. Ce type d'unité qui suppose un rapport d'appartenance en propre est aussi ce qui motive le recours à la comparaison anthropologique dans un deuxième passage du *Commentaire sur Jean* XII. L'analogie permet de mettre en évidence la possibilité d'affirmer l'unité d'un être vivant à partir de deux constituants de nature différente sans qu'il y ait ni transformation de l'un en l'autre ni division après leur « entrelacement mutuel »⁶ : ainsi « nous concevons que le Verbe est un avec sa propre chair ».

3. Dans l'*In Isaiam*, c'est encore pour rejeter la division en deux fils et illustrer l'idée que le Verbe s'est approprié la chair (ὥς ἰδίαν) qu'est invoqué le parallèle avec l'union de l'âme et du corps. Mais pour se démarquer d'Apollinaire, Cyrille prend soin de préciser que lorsqu'il parle de la chair devenue propre au Verbe, il faut comprendre une chair animée d'une âme rationnelle⁷.

4. Cette prise de distance vis-à-vis de l'apollinarisme devient insistante dans le *De Incarnatione*, Cyrille soulignant que le Verbe s'est uni à un homme complet (688c; 694d), de sorte que l'Emmanuel est composé à partir de deux éléments complets⁸. Pour autant, il ne faut pas mettre à part (ἰδιῶς) l'homme et le Verbe, ce qui aboutirait à dire que la divinité habite dans un homme, mais des deux est constitué un unique (ἐξ ἀμφοῖν ἓνα)⁹. Cette expression « un à partir de deux » est extrêmement fréquente chez Cyrille avant la controverse

5. *In Io* X, 2, 863e (Jn 15, 1, Pusey 2, p. 543, 24-27). Selon B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, p. 238, « l'expression "corps de l'âme" est inhabituelle chez Cyrille et destinée à renforcer le parallèle avec le corps du Christ. » Néanmoins on peut au moins signaler un parallèle en *C. Nest* III, 6, ACO I, 1, 6, p. 73, 6.

6. Il est à noter que cette terminologie a déjà été utilisée plus haut en *In Io* I, 9, Pusey 1, 125, 5, précisément à propos de l'entrelacement de l'âme avec la chair humaine.

7. On peut rapprocher ce passage d'un texte beaucoup plus tardif *Contra Diodorum*, (Pusey vol. 5, 496, 7 sq.) où, après avoir utilisé la comparaison avec l'union réalisée entre l'âme et le corps humain pour montrer que « la divinité du Fils a habité non pas dans un corps étranger, mais plutôt comme dans son propre temple », Cyrille précise que le cas du Christ dépasse cet exemple puisque le Christ n'a pas tenu la place de l'âme pour le corps.

8. Voir déjà cependant *Glaph Gen* VI, 4, PG 69, 297C : « nous accorderons que l'Emmanuel est composé à partir de deux éléments complets, la divinité et l'humanité, pour former un seul Christ et Fils » et LF XIII, 4, 65 (datée de 425) : τέλειος ἄνθρωπος.

9. *De Inc* 694, 35 ; 695, 27 ; 713, 28.

nestorienne¹⁰. Parfois Cyrille précise que cet « un » est le Christ ou le Fils, parfois il l'emploie au neutre ; ce n'est que plus tard qu'il parlera d'un seul *prosopon*. Or une recherche à partir du TLG montre qu'avant Cyrille le seul auteur qui ait employé cette formule (« un à partir de deux ») pour définir le Christ est Grégoire de Nazianze qui l'utilise au moins trois fois, toujours au neutre¹¹ et en lien avec l'idée de mélange. Étant donné que peu d'études ont été consacrées aux liens entre Cyrille d'Alexandrie et Grégoire de Nazianze, une telle rencontre qui n'a pas d'autre parallèle mérite d'être soulignée, et peut venir s'ajouter aux points de contacts relevés par Christopher A. Beeley¹². La question de savoir si une telle formule est, comme le propose B. Meunier¹³ « liée à la comparaison de l'union âme-corps dans l'homme qui devient un à partir de deux éléments différents » n'est cependant pas si aisée à trancher, car, au moins dans les premières œuvres où elle apparaît, elle n'est jamais associée à la comparaison¹⁴. Dans le *De Incarnatione* 695d, la constitution de cet unique être vivant à partir de deux réalités de nature distincte est illustré par Rm 1, 3-4 (« son Fils issu selon la chair de la semence de David, établi dans sa puissance de Fils de Dieu selon l'esprit de sainteté ») où Paul dit que le Christ est issu de la semence de David tout en le nommant Fils de Dieu. Et à nouveau c'est pour illustrer l'opposition entre ce qui est « étranger » et ce qui est « propre » qu'est utilisée la comparaison du composé humain. « Ce que (le Verbe) a assumé ne lui est pas étranger (οὐκ ἀλλότριον αὐτοῦ), mais véritablement propre (ἴδιος) ; aussi est-ce compté pour un avec lui, exactement comme on pourrait considérer le cas pour un composé humain » (*De Inc* 696c). Mais Cyrille tire de cette comparaison un nouvel élément par rapport aux passages précédents, à savoir la question de la dénomination, thème très présent chez Apollinaire : on peut nommer un être vivant tout entier à partir d'un seul de ses éléments, la chair ou l'âme, de même en va-t-il pour le Christ, comme on le voit en Rm 1, 3-4.

5. Plus loin dans le *De Incarnatione* (703), expliquant Jn 9, 37 : « Tu l'as vu (s. e. le Fils de Dieu) »¹⁵, Cyrille cherche à savoir qui est celui qui a été vu. Or puisque la visibilité, qui est une caractéristique humaine, est associée au titre de Fils de Dieu, ce verset permet de prouver qu'« il est lui-même ce qu'il s'est approprié (αὐτὸς ὑπάρχων τὸ ἴδιον αὐτοῦ) » (704a). Une fois encore la

10. *LF* VIII, 6, 5 et 73 ; *De Ad* PG 68, 345, 34 ; *Glaph* PG 69, 297, 30 ; 560, 39 ; 576, 27 ; *Dial Trin* I, 405, 7 ; *De Inc* 694, 35-36 ; 695, 27 ; 713, 28-29 ; *In Io* I, 9, Pusey 1, 140, 17 ; II, 6, Pusey 1, 317, 21 ; III, 5, Pusey 1, 442, 25 ; IV, 2, Pusey 1, 532, 25 ; IX, Pusey 2, 381, 29 ; X, 2, Pusey 2, 542, 26 ; XI, 6, Pusey 2, 671, 13.

11. Grégoire de Nazianze, *Discours* 37, *In dictum evangelii* 2 ; *Discours* 38, *In Theophania* 13 = *Discours* 45, *Sur la sainte Pâque* 633.

12. C. A. BEELEY, « Cyril of Alexandria and Gregory of Nazianzus: Tradition and Complexity in Patristic Christology », *Journal of Early Christian Studies* 17/3 (2009), p. 381-419.

13. *LF* XVII, SC 434, p. 267, n. 5.

14. *De Ad*, 345 ; *Glaph* 297 ; 560 ; 576 ; *LF* VIII, 6, 572 et 573 ; *Dial Trin* I, 405.

15. Il faut noter que dans l'*In Io* VI, 631b-632b commentant ce même verset, Cyrille procède également à une vive attaque contre le dualisme.

comparaison avec le composé humain est introduite par l'affirmation que la chair est « propre » au Fils. Sans que Cyrille développe l'idée, la visibilité du corps et l'invisibilité de l'âme permettent de faire comprendre comment on peut voir un être complet à partir d'un seul de ses composants.

Ces cinq textes accrochent donc tous la comparaison sur l'idée, fondamentale chez Cyrille, que dans l'incarnation le Verbe s'est approprié sa chair, permettant ainsi de comprendre comment deux éléments de nature différente peuvent former une unité. C'est un des points où l'on voit que la réflexion trinitaire a par comparaison et contre-distinction aidé à élaborer la terminologie en matière christologique. La notion de « propre » est en effet essentielle chez Cyrille en théologie trinitaire pour expliquer l'unité de nature : le Fils est le propre Fils du Père et l'Esprit le propre Esprit du Père et du Fils. Or on constate que, déjà dans le domaine trinitaire, la comparaison anthropologique est utilisée : « Son Esprit lui est propre (ἴδιον) (s. e. au Fils), il n'est pas surajouté du dehors, de même exactement que l'esprit humain chez l'homme » (*Dial Trin* VI, 598d). En rejetant l'idée que l'Esprit serait surajouté de l'extérieur, Cyrille défend la consubstantialité des personnes divines, mais fonde aussi le rapport de l'Esprit Saint au Christ incarné : puisque c'est son propre Esprit, le Christ n'est pas comparable à un homme inspiré. Cependant dans le cas de la christologie, il s'agit non plus d'une propriété de nature, d'un état, mais d'un « devenir propre », d'une acquisition (il faut ici noter l'emploi du verbe ποιῆσθαι). « Mais ensuite le Fils s'est approprié (ἴδιον ἐποιήσατο) ce qui était incommensurablement loin de sa substance divine et transcendante, je veux dire la chair. » (*Dial Trin* VI, 598d). L'usage à la fois proche et différent du concept de « propre » en théologie trinitaire et en christologie explique que Cyrille parle dans les deux cas d'une unique nature (μία φύσις), mais en deux sens différents¹⁶. Le Fils est « propre » au Père en ce qu'il est de même nature que lui, mais le Fils « se rend propre » sa chair, de sorte qu'il devient un être vivant unique. Le concept de « propre » permet donc d'articuler les paramètres fondamentaux de l'unité et de la distinction. Ainsi en théologie trinitaire, après avoir montré que l'Esprit Saint appartient en propre (ἴδιος) à Dieu comme l'esprit humain appartient à l'homme, Cyrille précise que l'Esprit Saint a une subsistance à part (ἰδιωῶς) en tant qu'hypostase distincte, à la différence de l'esprit humain (*Dial Trin* VII, 634 b). Au contraire, en christologie, le Verbe se rend propre la chair qui n'est pas de même nature que lui et cette appropriation rend ensuite impossible de poser une subsistance à part (ἰδιωῶς) d'un homme et d'un Dieu (*In Lucam* PG 72, 484, 36).

On retrouve ces thématiques dans la *Lettre Festale* XVII, (rédigée fin 428 pour annoncer la date de Pâques 429) qui est la première à évoquer l'erreur de Nestorius sans encore le nommer. Selon Liébaert, Cyrille ne connaissait pas encore précisément les sermons de Nestorius quand il rédige cette lettre, à la différence de son écrit suivant (*l'Epistula ad monachos*). Néanmoins, plusieurs indices laissent penser qu'il en avait lu certains. Cyrille défend d'abord contre

16. *In Io* 12bd, Pusey 1, 19, 18.

Nestorius l'idée que le Fils, puisqu'il est un unique sujet, a subi une double génération, éternelle et humaine. Or Nestorius (*Sermon XIV*, Loofs p. 286-287), s'appuyant sur le symbole de Nicée, nie qu'on puisse parler d'une génération humaine. On ne peut selon lui parler que d'une génération divine du Verbe, ou bien de son incarnation. Pour Cyrille au contraire, c'est précisément en vertu du fait que le même est à la fois « nouveau-né » (βρέφος) et Dieu que la Vierge peut être appelée « mère, non pas simplement de la chair et du sang, [...] mais plutôt du Seigneur et de Dieu » (μήτηρ ... Κυρίου καὶ Θεοῦ) (*LF XVII*, 2, 131-133). Cyrille n'emploie pas encore ici le terme θεοτόκος qu'il n'utilisera qu'à partir de l'*Epistula ad monachos*. De plus, il prend des précautions pour appliquer ce titre en précisant que la Vierge n'a pas enfanté la divinité à nu et en explicitant les modalités selon lesquelles « on pourrait dire mère de Dieu (μήτηρ Θεοῦ) celle qui a engendré selon la chair le Dieu qui s'est montré dans la chair à cause de nous » (*LF XVII*, 3, 8-9). Là encore, c'est la notion centrale d'appropriation qui rend possible une telle affirmation : c'est parce que la chair issue de la Vierge est devenue « propre » au Verbe que l'enfement par une mère devient aussi « propre » au Verbe. Pour autant la divinité pensée en dehors de la chair est à juste titre « sans mère » (ἀμήτωρ *LF XVII*, 2, 164). L'emploi de ce terme qui est un hapax dans l'œuvre de Cyrille constitue un autre indice du fait que Cyrille répond précisément à un sermon de Nestorius qui cite He 7, 3 pour prouver, contre les tenants du titre *theotokos*, que Paul serait alors un menteur quand il dit que la divinité du Christ est « sans mère » (ἀμήτωρ *Sermon IX*, Loofs, p. 252). Selon Nestorius, Marie n'a enfanté que l'homme, un instrument de la divinité, un temple dans lequel le Verbe a habité. De surcroît, le fait que Cyrille n'ait jamais auparavant appelé Marie « Mère de Dieu » (μήτηρ Θεοῦ) semble bien prouver que cette *Lettre Festale* répond précisément au refus de cette dénomination par Nestorius¹⁷. Cyrille se met donc à défendre ce titre non pas dans le cadre d'une théologie mariale, mais parce qu'il est la conséquence de l'unicité de sujet du Fils de Dieu devenu nouveau-né. Par ailleurs, en affirmant que le Verbe de Dieu n'est pas « descendu dans un homme né par une femme », Cyrille s'oppose là encore à Nestorius qui déclare que « le même a été nouveau-né et habitant du nouveau-né » (*Sermon XV*, Loofs p. 292). On a là une des oppositions majeures de ces deux christologies. Pour Cyrille, Marie a enfanté la personne du Verbe qui est devenu homme en s'appropriant l'humanité ; tandis que pour Nestorius, Marie a enfanté un homme dans lequel le Verbe est venu habiter selon Jn 1, 14 (« et il a habité parmi nous »). Or c'est bien parce qu'il lit des expressions comme celles du sermon XV (« habitant du nouveau-né ») ou du sermon VIII (« Dieu dans l'homme ») que Cyrille identifie cette doctrine avec une forme d'adoptianisme qu'il a combattue bien avant la controverse et qui assimile le Christ à un saint *en qui* Dieu habite (*LF XI*, 8 qui date de 423 et *Dial Trin I*, 398d). Contre l'idée que le Christ est un homme

17. Nestorius, *Sermon VIII* (Loofs p. 245-247) cite Mt 2, 13 ; Lc 2, 6-7 ; Mt 2, 11 pour prouver que Marie n'est jamais appelée par les évangiles « mère de la divinité », mais « mère de l'enfant (παιδίον) ».

« qui a porté Dieu » (LF XVII, 2, 100 : θεοφορήσας) ou qui est « descendu dans un homme » (LF XVII, 2, 136-137), Cyrille oppose sa formule : il est « un à partir de deux », puisqu'il s'est uni à sa *propre* chair. Refusant qu'on pose à part (ιδιῶδες) un homme et un Fils, ce qui aurait pour conséquence que notre adoration s'adresserait à un homme¹⁸, il va jusqu'à parler d'une « unité naturelle » (ἐνότης φυσική) (LF XVII, 3, 124-125)¹⁹. Une fois encore on assiste à un transfert du vocabulaire trinitaire en christologie. Dans les *Dialogues sur la Trinité* et le *Commentaire sur Jean* il soutient très fréquemment l'idée que l'unité entre les personnes divines est une « unité naturelle » et non seulement comme le pensent les hérétiques une « unité de choix » (προαιρετικήν, *Dial Trin* I, 406e) ou qui relèverait d'une pure relation (σχετικήν) (*In Io* IX, 1, 816a), comme l'unité qui existe entre Dieu et les hommes. Ainsi, lorsque Cyrille choisit de parler d'« unité naturelle » en christologie, même si ce n'est pas dans le même sens que pour parler de la Trinité, puisque les natures du Christ sont différentes, c'est cependant pour s'opposer également à un autre type d'unité, qui serait seulement de vouloir et de relation, l'expression « union selon le bon vouloir » étant précisément utilisée par Nestorius (fr. B6 Loofs p. 219) et avant lui Théodore de Mopsueste (*Epistula ad Domnum* PG 66, 1013A).

Si la *Lettre Festale* XVII comporte quelques traces d'une possible lecture de Nestorius par Cyrille, l'*Epistula ad monachos*, qui utilise deux fois la comparaison anthropologique, répond directement aux emplois de cette même analogie par son adversaire antiochien pour illustrer ce qu'on peut dire de la naissance et de la mort du Christ. Dans deux fragments qui appartiennent peut-être au *Sermon* VIII de Nestorius (fr. f Loofs p. 352, 2-14 et fr. g p. 352, 15-21), la comparaison vise à expliquer à propos de la naissance ce qui peut être dit de la totalité du composé ou de l'une de ses parties. De même que, dans l'enfantement humain, la mère enfante le corps – l'âme étant donnée par Dieu – et qu'on peut l'appeler mère de l'homme total, mais non pas mère de l'âme, de même dans le cas du Christ, Marie peut être appelée mère de l'humanité (c'est-à-dire une partie) (ἀνθρωποτόκος) et mère du Christ (c'est-à-dire la totalité) (χριστοτόκος), mais non Mère de Dieu (θεοτόκος). De même que la femme n'est pour rien dans l'animation, Marie n'a rien donné au Verbe. Après ce développement général, Nestorius applique le raisonnement au cas particulier de Jean-Baptiste qui, dès le sein de sa mère a été rempli de l'Esprit Saint (selon Lc 1, 15). De même qu'Elizabeth a mis au monde Jean-Baptiste, c'est-à-dire l'homme total, corps et âme remplis de l'Esprit Saint, sans pour autant pouvoir recevoir le titre de « Mère de l'Esprit », de même Marie n'est pas « Mère de Dieu ». On voit qu'un tel exemple pouvait donner des armes à la critique cyrillienne qui accuse Nestorius de ravalier le Christ au rang de prophète inspiré de Dieu. La comparaison anthropologique est également utilisée par Nestorius pour expliquer de qui on peut proprement dire qu'il est mort (*Fragment* X, Loofs, p. 358, 9-18).

18. Il y a peut-être là une réponse au grief d'anthropolâtrie et de nécrolâtrie développé par Nestorius dans son *Sermon* VIII, Loofs p. 249 et son *Sermon* IX, Loofs p. 261-262.

19. Voir déjà un emploi christologique de cette expression en *Thes*, PG 75, 241D.

On peut dire que tel homme est mort, parce que le nom « homme » est un nom commun qui désigne la totalité, corps et âme, même si à proprement parler seul le corps meurt. De même, la mort ne peut être attribuée qu'à Jésus-Christ, nom commun qui recouvre les deux natures, et non au Verbe qui désigne la seule divinité. La comparaison est donc utilisée par Nestorius dans sa réflexion sur la dénomination pour affirmer qu'on ne peut attribuer la naissance ou la mort qu'à un nom commun (Christ, Fils, Seigneur) qui désigne les deux natures, et jamais à la divinité (Verbe), de sorte que Marie ne peut être appelée Mère de Dieu, mais seulement Mère de l'homme ou Mère du Christ.

C'est pour répondre à ces deux questions de l'attribution de la naissance et de la mort au Dieu Verbe que Cyrille à son tour recourt à la comparaison anthropologique dans son *Epistula ad monachos* (12 et 24)²⁰. Alors que Nestorius distingue toujours soigneusement, d'une part, les affirmations concernant le Verbe à propos duquel on ne peut parler ni de naissance ni de mort, d'autre part ce qu'on peut attribuer au Christ qui, étant un terme désignant les deux natures, peut être dit né ou mort, pour Cyrille c'est au Verbe lui-même qu'on peut attribuer la naissance ou la mort dans la mesure où elles s'appliquent à sa chair qui ne lui est pas étrangère et ne constitue pas un homme à part, mais lui est propre. C'est donc pour illustrer une fois encore la relation d'appropriation de la chair qu'est invoquée la comparaison avec l'union de l'âme et du corps. À la différence de Nestorius qui utilisait la comparaison pour refuser à Marie le nom de « Mère de Dieu », Cyrille y recourt non pas d'abord pour parler du statut de Marie, mais, comme dans la *LF XVII*, pour défendre l'idée que, de même que l'homme est un être issu de deux, chacun des deux demeurant ce qu'il est, mais « concourant pour ainsi dire dans une unité naturelle (ἐνότητι φυσικῇ) et mélangeant pour ainsi dire l'une à l'autre ce que chacune d'elle a comme en propre »²¹, de même le Verbe a fait de la chair la sienne propre. Même si Cyrille est d'accord avec Nestorius pour dire que la femme fournit seulement la chair tandis que Dieu insuffle l'âme²², et que la femme donne naissance à l'individu tout entier, il insiste bien davantage sur ce deuxième aspect de l'unité en montrant que l'âme est engendrée conjointement avec le corps qui lui est propre et forme une unité naturelle avec lui, même si l'un et l'autre sont de nature différente. Il est à noter que l'expression « unité naturelle » déjà rencontrée dans la *LF XVII* est ici utilisée dans le cadre de la comparaison anthropologique, ce qui confirme l'idée de B. Meunier²³ que le modèle anthropologique a exercé un rôle décisif dans l'adoption de la formule « une seule nature du Verbe incarnée ». Seule une telle conception de l'entrelacement de deux réalités permet, selon Cyrille, d'éviter que l'on considère le Christ comme un homme conjoint au Verbe. La

20. Il est clair que Cyrille répond à Nestorius dans la mesure où il reprend, de manière anecdotique, les noms de Jean-Baptiste et Elizabeth, là où chez Nestorius ces noms ne sont pas choisis au hasard mais pour la spécificité de l'enfant rempli de l'Esprit.

21. *Ep. ad mon.* § 12, ACO I, 1, 1, p. 15, 32-33 et § 24, p. 22, 1-13.

22. Cyrille n'est pas traducianiste, à la différence d'Apollinaire (*De Unione* 13).

23. *LF XVII*, SC 434, p. 258.

comparaison de l'exégèse de Ga 4, 4 chez les deux auteurs met bien en évidence cette différence fondamentale : chez Cyrille, cette citation vient prouver que l'Emmanuel est constitué de deux réalités (πράγματα), divinité et humanité, et qu'il est tout ensemble Dieu et homme, et non homme déifié ; au contraire Nestorius (*Sermon X*, Loofs p. 274), toujours attentif aux dénominations, s'appuie sur le fait que l'Écriture dit : « Dieu envoya son Fils » et non « Dieu envoya le Dieu Verbe » pour montrer qu'elle choisit un nom commun désignant les deux natures. Par conséquent, pour l'antiochien, si l'on dit que la Vierge a engendré un Fils de Dieu, il faut bien comprendre que, puisque le Fils de Dieu est double, elle a engendré « l'humanité, laquelle est Fils à cause du Fils conjoint ». Une telle formulation était pour Cyrille la preuve que Nestorius professait deux Fils.

La deuxième utilisation de la comparaison anthropologique concerne l'appropriation de la mort par le Verbe (*Ep. ad mon.* 24). C'est parce qu'il s'approprie (οἰκειούμενος) ce qui appartient à la chair que les souffrances et la mort du Christ sont attribuables au Verbe lui-même, bien que par nature il soit impassible. Pour Cyrille, l'enjeu est sotériologique : pour que l'homme soit vraiment sauvé, il faut que ce soit le Verbe qui meure et non un simple homme, instrument de la divinité (*Ep. ad mon.* 26). Dans sa *Lettre aux apocrisiaires de Constantinople*, datée également de 429, Cyrille recourt de la même manière au rapport de l'âme et du corps pour illustrer ce paradoxe. On doit dire que le Verbe a souffert dans la chair selon 1 P 4, 1, de même que « l'âme de l'homme, elle aussi, bien qu'elle ne souffre rien dans sa propre nature, est dite souffrir lorsque son corps souffre »²⁴. Une telle affirmation est aux yeux de Nestorius coupable d'arianisme, elle impliquerait que le Verbe est passible ; de sorte que, selon Cyrille, si Nestorius soutient que c'est le corps qui a souffert et non le Dieu Verbe, c'est pour éviter de dire que le Verbe impassible est passible, par peur de tomber dans l'arianisme.

Le spectre de l'hérésie arienne apparaît ainsi souvent dans le débat entre Cyrille et Nestorius, comme en témoigne le premier argument cyrillien contre la mise en cause du terme *theotokos*²⁵. Cyrille commence en effet par réaffirmer la divinité du Christ, comme si elle était mise en cause par Nestorius, en réutilisant son dossier scripturaire de la controverse antiarienne. Pour Cyrille, refuser d'appeler Marie « Mère de Dieu », c'est dire que le Christ enfanté par Marie n'est pas Dieu ; pour Nestorius, parler de naissance à propos du Verbe revient à faire de lui un être soumis au devenir, ce que soutenaient les ariens. L'un et l'autre s'accusent donc d'arianisme. Autre point de contact entre la théologie trinitaire et la christologie : le débat autour de la notion d'instrument. Contre Nestorius, qui parle de l'humanité du Christ comme d'un « instrument (ὄργανον) de la divinité de Dieu le Verbe » (*Sermon VIII*, Loofs p. 247, 6 et IX, Loofs p. 252, 10-11), Cyrille affirme vigoureusement et à plusieurs reprises

24. *Ep. ad apocr.* 2, ACO I, 1, 1, p. 110, 28-29. Cyrille développera plus tard dans ses *Scholies*, avec l'exemple de l'union de l'âme et du corps, cette question de la passion de l'impassible.

25. *Ep. ad mon.* 4 ; 7-8.

dans son *Epistula ad monachos* que le Christ n'est « pas seulement un homme théophore ni associé à titre d'instrument » (19, 9), qu'il n'est « ni un instrument de la divinité ni simplement un homme théophore comme le disent certains » (20), enfin que le « temple issu de la Vierge n'est pas associé à titre d'instrument » (23)²⁶. Ce que Cyrille met ici en cause c'est l'idée que le Verbe s'associe à un homme comme à n'importe quel homme inspiré. On a une confirmation que tel est bien l'enjeu de ce rejet si on le compare à un texte du *Commentaire sur Jean* où, dans un contexte trinitaire, on retrouve exactement le même refus des deux notions d'instrument et d'homme théophore. On voit que Cyrille lit la position christologique qu'il combat comme une poursuite de l'erreur arienne. Si le Père se sert du Fils comme d'un instrument, d'une flûte ou d'une lyre, pour accomplir ses miracles, le Fils ne sera nullement Dieu par nature, mais quelque chose d'autre que le Père qui habite en lui : il sera un homme théophore, comme l'est Paul²⁷. De même, dire que l'humanité du Verbe est seulement associée à titre d'instrument revient à faire de celle-ci quelque chose d'extérieur à la divinité, comme la lyre ne fait pas un avec l'enfant qui en joue²⁸, de sorte que là encore le Christ est réduit au statut d'homme théophore, à l'instar des prophètes qui sont les instruments de la divinité.

Conclusions

Le modèle anthropologique de l'union de l'âme et du corps a donc été utilisé par Cyrille avant la controverse nestorienne pour illustrer comment le Christ est « un à partir de deux », formule qui acquiert chez lui un statut de définition christologique. De même que le corps est propre à l'âme dans le composé humain, de même le Verbe s'approprie sa chair qui, tout en étant d'une autre nature que lui, ne lui est pas étrangère, au point que l'on peut aller jusqu'à parler d'une « unité naturelle ».

Au tout début de la controverse, Nestorius utilise lui aussi la comparaison pour refuser à Marie le titre de *theotokos* et rejeter l'idée que l'on puisse attribuer au Verbe divin la naissance et la mort, de même qu'on n'appelle pas la femme « mère de l'âme », puisqu'elle n'a enfanté que le corps ou la totalité de l'individu. C'est donc pour répondre à ces deux questions de la naissance et de la mort du Verbe que Cyrille reprend cette comparaison. Même si la problématique est donnée par son adversaire, la réponse cyrillienne continue à tirer de la comparaison l'affirmation de l'unité et l'attribution au Verbe, en tant qu'il s'approprie sa chair, de la double naissance et de la mort. Là où Nestorius distingue ce qui ne peut être attribué qu'à une partie, l'humanité, ou à la totalité, les deux natures, mais non à l'autre partie, la divinité, Cyrille ne comprend pas la totalité de la même manière : pour lui, dans le cas de l'individu humain, comme dans le cas du Christ, la totalité suppose un unique sujet, de sorte qu'on ne peut poser comme

26. Voir aussi la première lettre de Cyrille à Nestorius 2, ACO I, 1, 1, p. 24, 7-9.

27. *In Io* IX, 1, (Jn 14, 11) 2, p. 438-439. En m'appuyant sur ce parallèle, je pense qu'il faudrait corriger p. 438, 28, θεόφοβοι en θεοφόροι.

28. *Ep. ad mon.* 21, ACO I, 1, 1, p. 20, 12-20.

subsistant à part un homme et un Dieu. En effet, même si les deux réalités qui le composent sont de nature différente, elles n'ont pas un rapport d'extériorité. L'incarnation a consisté pour le Verbe à se rendre propre la chair, et non à conjoindre la divinité à un homme qui aurait une subsistance distincte de lui. En conséquence, il est légitime d'attribuer la naissance ou la mort au Verbe puisqu'il s'est approprié tout ce qui revient à l'humanité.

La réflexion trinitaire et le spectre de l'arianisme ont joué un rôle important dans le débat christologique et l'on s'aperçoit qu'une partie de la terminologie a pu être transposée du domaine trinitaire. C'est le cas de l'opposition entre propre et étranger, entre unité naturelle et unité relationnelle, et pour le rejet de la notion d'instrument.

III. Cours de Master : Histoire des interprétations du sacrifice d'Abraham dans la littérature juive et chrétienne jusqu'au troisième siècle