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

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2009-2010)

Patristique grecque et histoire des dogmes

Marie-Odile Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/958>

DOI : 10.4000/asr.958

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011

Pagination : 157-175

ISBN : 978-2-909036-38-0

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], 118 | 2011, mis en ligne le 23 octobre 2012, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/958> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.958>

Tous droits réservés : EPHE

Patristique grecque et histoire des dogmes

I. Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* IV, 29-48 : l'épisode de Babel et l'origine de la diversité des nations

Le livre IV du *Contre Julien* est tout entier centré sur la question du rôle des dieux ethnarques dans l'origine des caractères nationaux. Pour Julien, une telle diversité ne peut s'expliquer rationnellement et religieusement (c'est-à-dire en y voyant un effet non du hasard, mais de la providence) que par la répartition des nations entre différentes divinités tutélaires ayant chacune leur spécificité. Cette théorie se trouve déjà chez Celse, mais prend chez Julien une ampleur inégalée et l'on peut soutenir l'hypothèse que Julien a non seulement utilisé Celse, mais a voulu répondre à la réfutation qu'Origène en avait proposée¹. La deuxième partie du livre IV de Cyrille est consacrée à l'examen du récit de Babel qui fait l'objet de plusieurs longs fragments du *Contre les Galiléens* de Julien en contrepoint de sa théorie des dieux ethnarques. Or, si Origène accorde à Celse qu'il y a bien eu une répartition des nations entre des êtres protecteurs, il s'oppose à lui sur les raisons de ce partage (CC V, 29) : c'est l'attitude des hommes à Babel qui expliquerait que, selon le degré de leurs péchés, Dieu les ait éloignés du Levant et confiés à des anges plus ou moins sévères. Seul Israël, resté fidèle à Dieu, au moins dans un premier temps, ne serait devenu la portion d'aucun ange, mais serait resté la part d'héritage de Dieu lui-même selon Dt 32, 8-9². Babel doit donc être replacé dans l'ensemble de l'histoire du salut comme point de départ de la distinction entre le traitement d'Israël et des nations. Or c'est précisément ce sens mystique donné par Origène à l'épisode de Babel que Julien cherche à discréditer, en même temps qu'il réfute la prééminence d'Israël comme peuple élu.

Julien commence par accuser ce récit d'être « mythique » (fr. 23), à l'instar de la légende homérique des Aloades, procédé qu'il a déjà utilisé pour ridiculiser

1. Cette hypothèse a été examinée de manière plus large dans un article à paraître dans les actes du colloque "Origeniana Decima", sous le titre « La diversité des nations et l'élection d'Israël : Y a-t-il une influence du *Contre Celse* d'Origène sur le *Contre les Galiléens* de Julien ? ».

2. Dt 32, 8-9 : « Lorsque le Très-Haut partageait les nations, quand il dispersait les fils d'Adam, il fixa les frontières des nations d'après le nombre des anges de Dieu ; la part du Seigneur, son peuple, ce fut Jacob, le lot de son héritage Israël. »

les récits du paradis de Gn 2-3 (CJ III). Il reprend des critiques anciennes, déjà attestées par Philon d'Alexandrie (*De Confusione linguarum* 2-4) et Celse (Origène, CC IV, 21), qui comparent ce projet au mythe homérique de l'entassement des montagnes et mettent en évidence l'absurdité physique d'une telle construction. Selon les adversaires de Philon, l'intervalle avec la sphère éthérée resterait immense, dût-on entasser tous les continents de la terre et les élever en forme de colonne unique, image très semblable à celle qu'utilise Julien pour qui on ne pourrait atteindre le ciel, même en transformant en briques toute la terre et en l'étirant plus fin qu'un fil.

Mais par-delà l'irréalisme de ce récit, c'est son caractère blasphématoire qui l'invalidé, puisqu'il présente Dieu sous un certain nombre de traits peu compatibles avec la transcendance : il agit par peur des hommes (fr. 23) et se montre impuissant au point de devoir descendre sur terre pour confondre les langues (fr. 24). Pour répondre à ces critiques, Cyrille souligne les caractéristiques propres du langage biblique qui recourt à la figure de style de l'hyperbole, en parlant de « monter jusqu'au ciel », comme le fait d'ailleurs aussi le récit homérique, et utilise des anthropomorphismes comme l'image de la descente. Philon (*De confusione* 134-136) avait déjà expliqué que Dieu étant partout et nulle part, toute mention d'un déplacement divin devait se comprendre de manière figurée. En citant Jr 23, 24, comme avant lui Origène (CC IV, 5 et 12), Cyrille montre qu'un Dieu qui remplit le ciel et la terre est omniprésent et non circonscrit parce qu'il est fondamentalement incorporel³. De manière plus générale, l'Écriture doit recourir à des mots humains pour parler de Dieu, alors même qu'aucun d'eux n'est adéquat. Outre cette réponse philologique, Cyrille propose une interprétation originale de Babel : loin d'être la conséquence d'une quelconque faiblesse divine, la confusion des langues est un remède imaginé par la bienveillance divine qui a permis d'éviter aux hommes un labeur inutile. De fait, la construction de la tour, censée les protéger d'un éventuel nouveau déluge, s'avérait sans objet dès lors que Dieu avait promis à Noé de ne plus envoyer un tel châtement. Cette explication par la peur du déluge est extrêmement rare et tardive dans la littérature patristique⁴ (Cyrille lui-même ne la propose pas dans ses *Glaphyres sur la Genèse*) ; en revanche elle se trouve chez Flavius Josèphe (*Antiquités juives* I, 109-114) qui raconte comment Nemrod avait promis de se venger de Dieu, s'il voulait à nouveau inonder la terre, en construisant une tour⁵.

3. Le même rapprochement de Jr 23, 24 et Gn 11, 7 se retrouve dans d'autres œuvres de CYRILLE, *In Io* VII, 670cd, Pusey 2, 258 ; *Dial Trin* VII, 648de qui recourt comme le CJ aux termes philosophiques ἄποσον, ἀπεριόριστον, ἀμέγεθες, ἄσώματον pour définir le divin.

4. Voir J. MALALAS, *Chronologie* 11, PG 97, 76 et COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne* III, 1-3. Ce dernier dépend peut-être de Cyrille car on retrouve chez lui le double motif de la peur du nouveau déluge, et de la bienveillance divine qui évite aux hommes des peines inutiles en divisant leurs langues et en les dispersant sur la terre.

5. Ce texte est résumé par le Ps. EUSTATHE, *Commentarius in Hexaemeron* II, PG 18, 753B. Voir F. ZOEFL, *Der Kommentar des Pseudo Eustathius zum Hexaemeron*, Münster 1927.

Après ces attaques contre l'aspect mythique de Babel, Julien se consacre surtout à montrer, – et c'est là qu'il peut viser l'exégèse d'Origène –, que ce récit est incapable d'expliquer la diversité des nations, bien plus importante que les différences linguistiques. Il en va pour lui de la défense de la providence divine et donc de la légitimité du culte : un Dieu qui n'aurait pas pourvu à la construction de notre nature ne mériterait pas notre reconnaissance (fr. 24). Face à cette attaque, il est remarquable que Cyrille s'écarte de la position origénienne. Ni dans le *Contre Julien* ni d'ailleurs dans aucune de ses œuvres il ne soutient que les nations auraient été réparties entre des anges selon Dt 32, 8-9, à la suite du péché de Babel. De manière plus générale, le thème des anges des nations est totalement absent de l'œuvre cyrillienne à la différence d'autres auteurs des IV^e et V^e siècles chez qui il est encore très présent, comme Athanase d'Alexandrie, Basile de Césarée ou Théodoret de Cyr, sans parler d'Eusèbe de Césarée qui dépend beaucoup d'Origène⁶. Cette absence s'explique peut-être par son souci de ne pas laisser penser que Dieu se déchargerait de ses fonctions sur d'autres êtres intermédiaires, car sa bonté suppose qu'il prenne lui-même soin des hommes, de même qu'il a pris la peine de les créer lui-même (αὐτοπύλα CJ II, 38, 596A). Les différences entre les caractères et les lois de chaque nation ne résultent donc pas d'une constitution naturelle correspondant aux dieux tutélaires, mais dépendent uniquement du libre-arbitre humain. La preuve, c'est que même un homme éduqué par des lois mauvaises peut librement choisir un mode de vie meilleur. De plus, si Dieu avait donné à certains une nature différente, ils ne seraient plus des hommes, car la nature humaine est unique. Enfin, la couleur de la peau (CJ IV, 42) n'implique pas un substrat de nature différent, ni que tous les hommes de la même couleur soient ou tous bons ou tous mauvais. Pour Cyrille, la différence des races n'a pas de pertinence morale. Ayant à cœur de défendre la liberté et l'unicité de la nature humaine contre les dangers que la théorie des dieux ethnarques lui semble faire peser, Cyrille force les propos de Julien en interprétant en termes de différences morales ce qui chez son adversaire ressortit aux traits physiques et psychologiques nationaux.

La critique suivante de Julien porte sur la question de l'élection d'Israël, pour lui étroitement liée à celle des dieux ethnarques, puisque le Dieu des Hébreux est l'un deux, n'ayant reçu en partage que la Judée (fr. 25). Or, contrairement à leur prétention à l'élection divine, les Hébreux sont bien inférieurs aux Grecs : soit le Dieu de Moïse est un ethnarque, et les Grecs ont reçu en partage des dieux meilleurs que les Hébreux, comme le prouve la supériorité des dons qui leur ont été faits et qui seront examinés plus loin ; soit le Dieu de Moïse est le Dieu suprême, mais les Grecs en ont une meilleure conception : ils attribuent l'universalité au maître commun de tous et la diversité aux dieux particuliers qui sont comme les lieutenants d'un roi (fr. 28). Répondant aux deux accusations de cette alternative, Cyrille établit que le Dieu de Moïse n'est pas un ethnarque

6. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Sérapion* I, 26, 592 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* III, 1, 657A ; THÉODORET DE CYR, *Questions sur la Genèse*, III, 6-7. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *PE* XI, 26 ; *Dém év* IV, 7-8.

puisque'il est le créateur de l'univers, et que la conception grecque n'est pas meilleure, étant donné qu'elle introduit une hiérarchie en plaçant le créateur en deuxième position derrière le Bien, selon la triade néoplatonicienne derrière laquelle Cyrille voit se profiler le danger arien (CJ IV, 39)⁷. Or si Dieu est un Dieu « proche du monde » (προσεχής) selon la terminologie de Julien lui-même, il doit agir lui-même sans recourir à des intermédiaires, comme le prouve *a contrario* le fait que lorsque Dieu veut punir Israël après la fabrication du veau d'or, il décide de ne plus guider lui-même son peuple, mais en confie la charge à un ange (Ex 33).

Dans le fr. 26, Julien revient une nouvelle fois sur sa thèse fondamentale : la nécessité de postuler l'existence de dieux ethnarques pour éviter de laisser au hasard ou à l'arbitraire l'explication des diversités nationales. Il critique ainsi, à la suite de Galien, Celse et l'adversaire de Macarius de Magnésie⁸, l'idée que le Dieu biblique pourrait plier les lois de la nature à ses propres volontés. Au contraire, il doit y avoir un accord entre les natures des choses et les décrets divins qui sont immuables et non arbitraires. Il ne suffit pas de dire « Dieu dit et cela fut » (Gn 1, 3.6) et Dieu n'a pas ordonné au hasard que le feu se dirige vers le haut. À l'explication de la diversité des nations par l'existence de divinités tutélaires se superpose donc une seconde, qui n'est pas clairement articulée à la première, selon laquelle la divinité a créé des supports naturels différents en fonction des conditions géographiques de chaque nation. Pour le réfuter, Cyrille dénonce l'absurdité de chacune des deux explications, en les soumettant à un dilemme qui réduit la divinité soit à l'impuissance soit à la méchanceté. Si une nation est cruelle, cela suppose soit que son ethnarque s'incline devant les caractères des hommes de cette nation et fait preuve d'impuissance, soit que cet ethnarque a imposé cette cruauté aux hommes, ce qui le révèle comme mauvais. On aboutit alors à la thèse blasphématoire que Dieu aurait abandonné les nations entre les mains de créatures monstrueuses. Dans la deuxième explication par les natures préexistantes, soit Dieu n'a pas voulu qu'il y ait des natures mauvaises, et il y a été contraint par une force extérieure, soit il l'a voulu, et c'est contradictoire avec la bonté qui doit le définir, selon Plotin pour qui « le père est le Bien » et « du Bien est issu l'Intellect », c'est-à-dire le créateur (*Enn* V, 1, 8, 6-13 cité en CJ IV, 42).

La dernière attaque de Julien, à nouveau tirée de l'épisode de Babel, cherche à montrer que le polythéisme est attesté par Moïse lui-même qui a utilisé le pluriel (Gn 11, 7 : « Venez, descendons et confondons leurs langues ») parce qu'il savait

7. La même critique de la hiérarchie néoplatonicienne, qui implique une infériorité du créateur « et pour le rang et pour la nature », se trouvait déjà, avec le même doublet, en CJ III, 34.

8. GALIEN, *De usu partium* XI, 14 : « Pour lui (Moïse), il suffit que le dieu ait voulu orner la matière et soudain la matière est ornée. Car il pense que tout est possible au dieu, voulût-il avec de la cendre faire un cheval ou un bœuf. » CELSE dans ORIGÈNE, *CC* V, 14 : « Dieu ne peut rien faire de honteux et ne veut rien de contraire à la nature ». MACARIOS DE MAGNÉSIE, *Le Monogénès* IV, 2-4 : Dieu « ne fera pas que l'homme ait des ailes ni que les astres soient en bas et la terre en haut ».

qu'il existe d'autres dieux « à peu près semblables » qui ont accompagné le Seigneur dans sa descente (fr. 27). L'emploi de ce pluriel a été diversement interprété par les Pères qui y voient une parole adressée soit à des anges (Origène, Didyme)⁹, soit aux personnes de la Trinité (Origène, Didyme [?], Ps. Basile, Théodoret de Cyr)¹⁰. Certains traitent indifféremment tous les emplois de pluriels (Gn 1, 26 : « Faisons l'homme » ; Gn 3, 22 : « voici qu'Adam est devenu comme l'un de nous » ; Gn 11, 7) comme s'appliquant à la Trinité, alors qu'Augustin distingue le cas de Gn 11, 7 où rien n'empêche qu'il s'agisse des anges, du cas de Gn 1, 26 où il ne peut s'agir que de la Trinité à cause de la création « à notre image » qui ne peut renvoyer aux anges¹¹. Quant à Cyrille, il rejette explicitement que ce pluriel indique que Dieu s'adresse à des anges et considère semblablement Gn 1, 26, Gn 3, 22 et Gn 11, 7 comme des paroles du Père adressées au Fils et à l'Esprit¹². Comme il l'a déjà montré dans ses livres précédents, Cyrille invoque à l'appui de la doctrine trinitaire ce que les maîtres de Julien ont eux-mêmes pressenti de ce mystère en élargissant la divinité jusqu'à trois hypostases¹³ ; l'enseignement chrétien est cependant mieux ajusté à la vérité puisqu'il affirme que le Fils engendré du Père est de même nature que lui et absolument semblable en tout, alors que les platoniciens introduisent une hiérarchie.

Pour Julien, l'enjeu est de prouver qu'une chose aussi importante à ses yeux que la diversité des nations ne peut avoir échappé à la providence divine et ne peut s'expliquer par le récit de Babel, contrairement à ce qu'Origène avait soutenu contre Celse. À l'inverse, pour Cyrille, Dieu ne peut avoir besoin de recourir à une hiérarchie d'êtres intermédiaires, thèse qu'il assimile sans doute au danger arien.

II. Le modèle de l'union de l'âme et du corps dans la controverse nestorienne sur l'union des deux natures dans le Christ

1. *Contre Nestorius*

Nous avons poursuivi l'étude, amorcée l'an dernier, de l'utilisation de la comparaison anthropologique par Cyrille d'Alexandrie durant la controverse nestorienne, en premier lieu dans son *Contre Nestorius* (daté du printemps 430) qui réfute un choix d'extraits des sermons de Nestorius. Neuf passages de ce volumineux ouvrage en cinq livres recourent à la comparaison de l'union de l'âme et du corps.

9. ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres* XI, 4, 4 et *Commentaire sur S. Jean* XIII, 330-331 ; DIDYME, *Sur la Genèse* 110.

10. ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse* XIII, 4 : le Père s'adresse au Fils ; DIDYME (?), *De Trinitate* I, 18, 19 ; PS. BASILE, *Adversus Eunomium* PG 29,756 ; THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques* II, 65.

11. AUGUSTIN, *Cité de Dieu* XVI, V.

12. Cyrille refuse que Dieu se soit adressé à des anges en Gn 3, 22 (CJ III, 648) et en Gn 1, 26 et Gn 11, 7 (*Dial Trin* III, 471-472). Il ne fait là que reprendre une position ancienne attestée dès Justin, *Dialogue avec Tryphon* 62 qui à propos de Gn 1, 26 et 3, 22 refuse que Dieu se soit adressé à des anges.

13. Cf PORPHYRE, *Histoire de la philosophie* (fr. XVI Nauck) cité en CJ I, 47, 553B.

a. Utilisations de la comparaison par Nestorius

Il faut noter d'abord que deux d'entre eux répondent à l'emploi que Nestorius avait lui-même fait de cette comparaison à propos de la naissance et de la mort du Christ. Or de manière remarquable, ces deux questions – qui naît ? et qui meurt ? – ouvrent et ferment le *Contre Nestorius*, de même qu'elles sont l'objet du premier et du dernier des douze anathématismes. Comme on l'avait vu l'an dernier en étudiant l'*Epistula ad Monachos* (datée de 429), Nestorius utilise donc lui-même ce modèle anthropologique pour dénier à Marie le titre de « Mère de Dieu ». De même que la femme ne peut être appelée « mère de l'âme », puisqu'elle n'a enfanté que le corps – l'âme étant donnée par Dieu –, mais seulement mère de l'homme, ce terme désignant l'ensemble du composé humain ; de même Marie n'est pas « Mère de Dieu », mais « Mère du Christ », c'est-à-dire du composé. Au contraire, pour Cyrille, la mère, bien qu'elle ne soit la source que de la chair (point sur lequel il est d'accord avec Nestorius), est pourtant, en un sens, mère de l'âme, puisque cette dernière ne forme qu'un être avec le corps faisant siennes ses propriétés¹⁴. Mais il prend soin de préciser que cela ne lèse nullement la divinité du Verbe : de même que l'âme n'est pas lésée par le fait que la femme a enfanté le tout, car l'âme n'a pas la chair pour origine de sa propre existence, de même quand on déclare Marie « Mère de Dieu », cela ne signifie pas que la chair est l'origine de l'existence du Verbe¹⁵. Selon Cyrille, la distinction qu'opère Nestorius entre Dieu qui n'a pas été engendré de Marie et Jésus-Christ qui l'a été prouve qu'il introduit une division en deux Fils.

C'est toujours en recourant à la comparaison anthropologique que Nestorius, après avoir refusé de dire que celui qui naît est le Verbe, refuse aussi d'attribuer au Verbe la passion et la mort. De même qu'on dit que tel homme est mort bien que l'âme soit immortelle, parce que le terme « homme » désigne à la fois le corps et l'âme, de même on doit dire que c'est le Christ, terme désignant l'une et l'autre nature, qui est mort. Cyrille retourne donc contre son adversaire sa propre comparaison¹⁶. Quand on parle d'un homme, on signifie l'âme en même temps que le corps et c'est bien l'homme tout entier qui est conçu comme subissant la mort, même si l'âme n'est pas susceptible de mourir et ne subit rien dans sa propre nature. De même, puisque le Verbe s'est approprié le corps issu de la Vierge, et bien qu'il demeure impassible en tant que Dieu, lorsque sa chair meurt, on peut lui attribuer la passion¹⁷. Néanmoins, dans le cas de la naissance comme dans celui de la mort, la comparaison semble plus adaptée pour illustrer la thèse de Nestorius que celle de Cyrille. Car c'est bien le composé qui naît

14. *Contra Nestorium* (CN) I, 4, ACO I, 1, 6, p. 24, 12-18.

15. Cet argument se trouve aussi en *Scholia de Incarnatione* 6, ACO I, 5, 1, p. 224, 36-225, 7.

16. CN V, 7, ACO I, 1, 6, p. 105, 16-30.

17. *Lettre 39 à Jean d'Antioche (Laetentur caeli)* 9, ACO I, 1, 4, p. 19, 7-15 : il précise que tout en étant impassible dans sa nature divine, le Verbe de Dieu s'attribue à lui-même les souffrances de sa propre chair (selon 1 P 4, 1 : « Le Christ ayant donc pâti dans sa chair »), en vertu d'une « appropriation » (κατ'οἰκείωσιν).

et qui meurt, et Nestorius peut appliquer strictement la comparaison en disant que, dans le cas de l'homme comme dans celui du Christ, ce n'est ni l'âme ni le Verbe, mais le composé qui est le sujet d'attribution. Chez Cyrille, la comparaison ne s'applique pas terme à terme : l'unique sujet n'est pas un composé, mais le Verbe divin qui s'unit à sa propre chair. Ce n'est donc que parce que Nestorius a utilisé cette comparaison de cette manière qu'il essaie de lui répondre sur son terrain. Mais son but est moins d'expliquer qui naît ou qui meurt, que de donner l'illustration d'une unité à partir de deux éléments, caractérisée par une relation d'appropriation. On comprend donc pourquoi Cyrille s'oppose à l'idée de composé, considérant que la thèse de Nestorius revient à dire qu'il y a deux fils, le Fils de Dieu et un homme, n'ayant en commun que le nom Jésus-Christ qu'ils partagent (συγχρηματίζει).

b. Emplois proprement cyrilliens

Les autres emplois de la comparaison dans le *Contre Nestorius* sont eux proprement cyrilliens et visent à donner une image de l'unité de sujet. Plusieurs termes sont ainsi rejetés.

Tout d'abord, l'incarnation n'est pas une *conjonction* (συνάφεια), selon le terme employé par Nestorius, qui relève de la relation (σχετική), mais une « union véritable »¹⁸. En conséquence, les paroles prononcées par le Christ ne le sont que par une « unique personne » et ne peuvent être divisées¹⁹. « Car désormais après l'union on conçoit une unique nature incarnée du Verbe lui-même, de même exactement qu'on peut le concevoir à juste titre pour nous-mêmes. » Cette formulation est remarquable à plusieurs titres. Elle lie de manière étroite la comparaison de l'homme constitué de choses dissemblables, l'âme et le corps, avec l'expression de l'« unique nature incarnée du Verbe » qui fera couler tant d'encre²⁰. On sait par son *Oratio ad Dominas* que Cyrille avait repris cette expression d'origine apollinarienne, en croyant qu'elle était d'Athanase²¹. C'est

18. CN II, *proem*, ACO I, 1, 6, p. 33. Voir aussi *De recta fide ad Augustas* ACO I, 1, 5, p. 52 où l'on retrouve la même critique d'une simple conjonction relationnelle. De même que deux hommes, qui ne diffèrent pas par l'égalité de leurs dignités, ne sont pas considérés comme un, mais comme deux, séparés selon l'hypostase, de même en ira-t-il du Christ s'il est un homme conjoint à Dieu par une égale dignité. Or l'enjeu est sotériologique : si l'homme existe de son côté, le sang versé ne sera pas le propre sang du Fils de Dieu.

19. C'est la thèse qui est formalisée dans le quatrième anathématisme.

20. Dans sa *Lettre à Euloge* ACO I, 1, 4, p. 35, 13-17 la comparaison entre « l'unique nature du Fils incarnée » et « l'unique nature de l'homme » est explicitement formulée. De même dans sa *Lettre à Valérien d'Iconium* 4, ACO I, 1, 3, p. 92, 15-21 et sa *Lettre 2 à Succensus* 3, ACO I, 1, 6, p. 160, 5, c'est à nouveau pour illustrer comment s'est constitué un Christ unique qu'est invoquée la comparaison avec l'union de l'âme et du corps qui forment une « unique nature de l'homme », même si le corps a une autre nature que l'âme.

21. *Oratio ad Dominas* 10, ACO I, 1, 5, p. 65, 27 cite une profession de foi adressée par Apollinaire À Jovien qui avait été mise par ses disciples sous le nom d'Athanase. Voir aussi *Apologia contra Orientales* ACO I, 1, 7, p. 48, 30.

donc à la lumière de la comparaison anthropologique que Cyrille comprend cette « unique nature incarnée du Verbe » comme une manière d'exprimer cette union véritable, cet « un à partir de deux ». Dans son *Apologie contre les orientaux*, on voit clairement que cette expression a pour but d'écarter, comme dans le *Contre Nestorius*, l'idée d'une simple conjonction, en réfutant l'idée que l'homme assumé serait adoré conjointement avec le Verbe. Nestorius déclare dans un de ses Sermons : « Nous confessons Dieu dans un homme. Nous vénérons l'homme qui est co-adoré à cause de sa divine conjonction avec le Dieu tout-puissant »²². Or pour Cyrille utiliser la préposition « avec » aboutit à concevoir deux êtres distincts l'un de l'autre et non un seul être vivant²³. Dans le *Contre Nestorius*, après avoir parlé de cette « unique nature du Verbe incarnée », il prend néanmoins soin d'introduire deux précisions qui différencient son emploi de son origine apollinarienne : le corps uni au Verbe est animé d'une âme rationnelle ; et la chair est différente du Verbe selon sa propre nature, ce qui exclut la notion de mélange²⁴. De fait, en disant « une seule nature », il ne s'oppose pas à la distinction des natures, puisqu'il affirme que la chair et le Verbe sont autres selon leur propre nature, mais il refuse de les séparer en deux hypostases distinctes et veut montrer que l'union aboutit à une seule réalité concrète. Le mot « nature » est donc ambivalent, employé comme un équivalent tantôt de « substance » (un ensemble de qualités naturelles), tantôt d'« hypostase » (un sujet individuel). Plus tard dans la *Lettre à Acace de Mélite* (datée de 433) il clarifiera le rapport entre les deux natures et l'unique nature :

Nous disons, en l'appréhendant de manière conceptuelle, que les éléments à partir desquels est (constitué) l'unique et seul Fils et Seigneur Jésus-Christ ont été unis sans doute comme *deux natures*, mais après l'union, en tant que la division en deux est désormais supprimée, nous croyons que *la nature du Fils est unique comme étant nature d'un unique*, sauf qu'il est devenu homme et s'est incarné²⁵.

Comme l'a montré B. Meunier²⁶, lorsque Cyrille parle de l'unique nature incarnée du Verbe, il entend par « nature » l'unité de l'être vivant, comme lorsqu'on parle de l'« unique nature de l'homme », pourtant composé de deux natures différentes, une âme et un corps.

Le deuxième terme rejeté par Cyrille est celui de *division* (διάρρησις)²⁷. Cyrille ne reproche pas tant à Nestorius de confesser deux hypostases²⁸ dans le Christ que de les diviser, limitant leur conjonction à une union de juxtaposition, et non

22. NESTORIUS, *Sermon VIII, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius* ; Halle, 1905, F. Loofs, p. 249, 1-4.

23. *Apologia contra Orientales*, ACO I, 1, 7, p. 48. Voir aussi le huitième anathématisme.

24. Plus tard, dans son traité *Le Christ est un* (737a), Cyrille réfutera explicitement l'objection selon laquelle dire « une seule nature » impliquerait un mélange.

25. *Lettre à Acace de Mélite* 12, ACO I, 1, 4, p. 26, 6-9.

26. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1997, p. 258-260.

27. CN II, 6, ACO I, 1, 6, p. 42, 27-30.

28. Dans son *Apologia contra Theodoretum* ACO I, 1, 6, p. 112 ; 12-16 Cyrille parle bien de la réunion des hypostases.

à une « union selon l'hypostase », qui est la seule union réelle. Contrairement à l'expression de Nestorius, le Christ n'est pas « double » (διπλοῦς)²⁹, et là encore c'est la comparaison anthropologique qui permet de le comprendre³⁰. De même que lorsqu'on tue un homme, on ne peut être accusé d'avoir fait du tort à deux hommes, même si l'homme est composé d'une âme et d'un corps qui ont des natures différentes, de même le Christ n'est pas double, même s'il y a une grande différence dans les définitions du mode d'être de la divinité et de l'humanité. À nouveau, Cyrille affirme que le principe d'union, s'il exclut la division, n'implique cependant pas la confusion des natures différentes.

Le troisième terme discuté est celui d'*instrument* (ὄργανον). Nestorius parle en effet de l'humanité du Christ comme de « l'instrument de la divinité de Dieu le Verbe »³¹. Or ce que Cyrille rejette dans cette conception, c'est l'idée que le Verbe aurait pris un homme ordinaire pour lui servir d'instrument, parce que cela revient pour lui à assimiler le Christ à un prophète inspiré et à professer deux fils. Il est en revanche une autre manière de comprendre la notion d'instrument, précisément à la lumière de la comparaison anthropologique³² :

Si tu dis qu'il y a un seul Fils et une seule hypostase incarnée du Verbe³³, ce n'est pas lui-même qui sera l'instrument de la divinité, mais il utilisera plutôt son propre corps comme un instrument, exactement comme le fait l'âme de l'homme³⁴.

Le rapport entre le Verbe et sa chair est similaire à celui de l'âme à son propre corps, et non à la relation externe qu'un homme aurait avec son instrument de musique³⁵.

Cyrille critique également l'idée que l'homme Jésus recevrait l'adoration à cause de celui qui le porte (le Verbe)³⁶ et partagerait le nom (συγχρηματίζει) de Dieu, non par lui-même, mais à cause de celui qui lui est conjoint³⁷. Et une fois encore il éclaire son propos par l'exemple humain. D'une part, il serait absurde de dire qu'on vénère le corps d'un des rois de la terre, à cause de ce qui est caché

29. NESTORIUS, *Sermon X, Nestoriana*, p. 274, 15.

30. De la même manière dans l'*Ép. 3 ad Nest.* 8, ACO I, 1, 1, p. 38 le refus de distribuer les paroles du Sauveur entre deux personnes (anathématisme 4) s'explique par le fait que le Christ n'est pas double mais unique, et s'appuie sur la comparaison humaine.

31. NESTORIUS, *Sermon VIII, Nestoriana* p. 247, 6. *Sermon IX, Nestoriana*, p. 252 : « Marie a mis au monde un homme, instrument de la divinité ».

32. Dans son septième anathématisme, Cyrille refuse de dire que Jésus a été « mis en activité » par le Dieu Verbe, car cela fait de lui un « autre fils ». Et lorsqu'il explique cet anathématisme (*Apologia contra Theodoretum* 7, ACO I, 1, 6, p. 130-131), il oppose cette conception nestorienne de l'instrument à sa comparaison avec le corps instrument de l'âme.

33. Cette expression, qui est une variante de « l'unique nature du Verbe incarnée » et en donne finalement le sens, ne se rencontre qu'une autre fois chez CYRILLE, *Ép. 3 ad Nest.* 8, ACO I, 1, 1, p. 38, 22.

34. CN II, 8, ACO I, 1, 6, p. 46, 28-31.

35. Voir *Ép. ad monachos* 21, ACO I, 1, 1, p. 20, 12-20.

36. NESTORIUS, *Sermon IX, Nestoriana* p. 262, 3-4.

37. *Ibid.*, 7-12.

en lui, son âme, mais on honore plutôt l'homme unique³⁸. D'autre part, bien que le corps humain ne soit pas par lui-même un homme, ce que personne ne nie, il serait stupide de dire que le corps est nommé *avec* l'âme pour désigner un unique homme. Le corps n'est pas posé à part de l'âme, mais c'est en vertu de leur « union naturelle » qu'on peut nommer le corps « homme ». Cette critique de l'emploi du verbe συγχρηματίζειν par Nestorius est de manière assez semblable illustrée par l'exemple anthropologique dans son *Apologia contra Orientales*³⁹. Pour Cyrille, on ne peut pas dire que dans le Christ « l'homme est appelé Dieu *avec* le Verbe ». L'emploi du préverbe « avec » (σύν) risque en effet de conduire à poser deux hypostases séparées. Cyrille ne la tolère que si pour une unique personne, nature ou hypostase (trois termes que Cyrille pose comme équivalents), elle a pour but de distinguer les éléments à partir desquels elle est composée. La comparaison anthropologique est alors invoquée pour clarifier son propos. Si, dans le cas d'un individu, on dit que l'âme est honorée *avec* son propre corps, on ne définit pas pour autant deux hommes, mais on distingue simplement les éléments à partir desquels l'homme est constitué. Inversement, si on dit que Pierre est appelé homme *avec* Jean ou que Jean est monté au temple *avec* Pierre, alors la préposition « avec » n'indique plus un seul individu car Pierre n'est pas composé avec Jean.

Contre la thèse de deux hypostases existant de manière propre (ἰδικῶς), Cyrille soutient que la condition pour qu'il y ait une unique personne (πρόσωπον ἓν) réside dans le rapport d'appartenance en propre (ἴδιον) de l'humanité à la divinité, comme celui qui unit le corps et l'âme⁴⁰ :

Comment peut-il y avoir rapprochement en une seule personne, si l'on ne dit pas qu'une chose appartient en propre à l'autre, de même exactement que le corps de l'âme appartient en propre à l'âme humaine.

Ce qui est assumé devient propre à ce qui a assumé. Comme cette notion de « propriété » est très présente dans sa théologie trinitaire, Cyrille prend soin de préciser la différence entre la Trinité et le Christ. Dans le cas de la Trinité, l'unité vient de l'identité de substance des hypostases ; tandis que dans le cas du Christ, ce n'est pas l'identité des substances qui fait l'unité, mais le fait que l'un est devenu propre à l'autre.

C'est cette notion d'appropriation, toujours dans le cadre de la comparaison, qui permet à Cyrille de répondre à la question de Nestorius : est-ce Dieu le Verbe ou l'humanité qui a été retenu captif par les Juifs ? Dans le cas des martyrs, même si les âmes n'ont pas été brûlées par le feu comme les corps, elles ont pourtant eu part aux couronnes qui récompensent leur sacrifice. En réalité, une âme ressent ce que subit son propre corps, et non le corps d'un autre, preuve

38. CN II, 12, ACO I, 1, 6, p. 50, 15-20. Voir aussi *Ép. 3 ad Nest.* 6, ACO I, 1, 1, p. 37, 3-9, qui critique de la même manière l'emploi nestorien du verbe συγχρηματίζειν, parce que cela suppose qu'on considère à part l'homme et Dieu, comme un individu avec un autre.

39. *Apologia contra Orientales* 72, ACO I, 1, 7, p. 50, 11-16.

40. CN III, 6, ACO I, 1, 6, p. 73, 4-8.

qu'il y a bien une relation particulière de chaque âme à son corps. De la même manière, le Verbe s'approprie les souffrances de sa propre chair, même s'il demeure impassible dans sa propre nature, en tant que Dieu. Car il n'est pas hors de ce corps qui souffre. L'enjeu est sotériologique, car un simple homme ne peut pas, par sa mort, donner la vie au monde⁴¹.

2. La lettre 3 à Nestorius (30 novembre 430)

La troisième lettre à Nestorius, qui introduit les douze fameux anathématismes, recourt à deux reprises à la comparaison avec l'union de l'âme et du corps pour critiquer deux termes nestoriens : l'inhabitation et le Christ double.

Concernant le terme « habitation », qui peut revendiquer l'appui scripturaire de Jn 1, 14 (« il a habité parmi nous ») ou Col 2, 9 (« toute la plénitude de la divinité habite corporellement dans le Christ »), Cyrille procède de manière assez semblable à son analyse nuancée des conditions d'utilisation du terme « instrument » :

Ce n'est pas à la façon dont il est dit habiter dans les saints que nous définissons l'habitation pour lui ; mais uni selon la nature et non transformé en chair, il a accompli la même sorte d'habitation que celle, peut-on dire, qu'accomplit aussi l'âme humaine par rapport à son propre corps⁴².

Si on parle d'habitation, il faut la concevoir comme le rapport de l'âme à son corps, et non comme la présence du Verbe dans un homme théophore. Dans le premier cas, on a affaire à une union « selon l'hypostase », dans le second à « une unité de dignité et de souveraineté ». Tel est l'enjeu du troisième anathématisme⁴³ qui est précisément expliqué par Cyrille par un nouveau recours à la comparaison dans son *Explication des douze anathématismes*⁴⁴.

La deuxième utilisation de l'exemple est liée au quatrième anathématisme qui refuse de diviser entre deux personnes distinctes les paroles du Christ :

Car l'unique et seul Christ n'est pas double (διπλοῦς), même s'il est conçu comme ayant été rassemblé en une unité indivisible à partir de deux éléments (ἐκ δύο πραγμάτων) différents, pas plus qu'un homme, qui est composé d'une âme et d'un corps, n'est conçu comme double, mais comme un à partir de deux (εἷς ἐξ ἀμφοῖν)⁴⁵.

41. CN V, 4, ACO I, 1, 6, p. 100, 28-42.

42. *Ép. 3 ad Nest.* 4, ACO I, 1, 1, p. 36, 9-13. Dès avant la controverse nestorienne, Cyrille était déjà méfiant vis-à-vis de ce vocabulaire de l'habitation comme le prouve *In Isaiam* 45, PG 70, 973B qui est très proche de ce passage : après avoir cité Col 2, 9 Cyrille refuse la division en deux fils et affirme que le Verbe s'est approprié la chair dans laquelle il a habité, en l'illustrant par la comparaison de l'habitation de l'âme dans le corps humain.

43. « Si quelqu'un, dans le cas de l'unique Christ, divise les hypostases après l'union, les conjoignant selon la seule conjonction relative à la dignité ou à la souveraineté ou au pouvoir, et non plutôt par une association conséquente à une union hypostatique, qu'il soit anathème. »

44. *Explic. XII anath.* ACO I, 1, 5, 19.

45. *Ép. 3 ad Nest.* 8, ACO I, 1, 1, p. 38.

Comme dans le *Contre Nestorius* (p. 42, 27-30), la comparaison avec l'union de l'âme et du corps sert à montrer, contre l'emploi du terme nestorien διπλοῦς, que concevoir une unité composée à partir de deux éléments ne conduit pas à poser deux personnes distinctes⁴⁶.

3. Les Scholies sur l'incarnation

La question de l'impassibilité et de l'appropriation des passions, abordée à la fin du *Contre Nestorius*, est reprise abondamment dans les *Scholies sur l'incarnation*, de datation discutée (entre 430 selon G. Jouassard et 433 selon M. Richard suivi par G. M. de Durand). Ce texte fort intéressant a eu un grand retentissement, comme le prouvent ses nombreuses traductions (latine, syriaque, arménienne), mais sa transmission a malheureusement été fort mouvementée⁴⁷. Pour le grec, seuls certains fragments sont conservés, entre autres par le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche⁴⁸. La comparaison anthropologique permet d'abord de montrer de manière apophatique que si, déjà, l'union de l'âme et du corps dépasse notre compréhension, à plus forte raison celle du Verbe et de l'humanité. Mais elle a aussi une vertu illustrative en aidant à comprendre le rapport du Verbe aux passions. L'âme est en effet impliquée lorsque le corps subit des passions, qu'il s'agisse de passions résultant des appétits naturels ou d'atteintes extérieures portées au corps : dans le premier cas, si les désirs sont satisfaits, la jouissance du corps est aussi celle de l'âme qui ressent avec lui (συναισθάνεται) ; dans le deuxième cas, l'âme est dite souffrir avec le corps, en raison du fait que c'est son propre corps. Pourtant, malgré le retentissement sur l'âme de ce que ressent le corps, l'âme ne pâtit rien dans sa propre nature, mais s'approprie (οἰκιοῦται) les sensations du corps, précisément en vertu de l'union très particulière qui la lie à son propre corps :

Si le corps est heurté par quelque chose ou entamé par le fer, elle souffre avec lui (συναλγεῖ) parce que c'est son propre corps qui pâtit, mais elle-même ne saurait pâtir en sa propre nature de ce qui est ainsi survenu⁴⁹.

46. Voir *Apol. contra Orientales*, ACO I, 1, 7, p. 43, 32, où la comparaison anthropologique vient aussi réfuter l'idée que le Christ serait double.

47. Voir M. RICHARD, « Le pape saint Léon le Grand et les *Scholia de incarnatione Unigeniti* », *Recherches de science religieuse* 40 (1952), p. 124-125 et G. JOUASSARD, « Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez saint Cyrille d'Alexandrie », *Recherches de science religieuse* 45 (1957), p. 209-224.

48. R. HESPEL, *Le florilège cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche. Étude et édition critique*, Louvain 1955.

49. *Scholia de incarnatione*, ACO I, 5, 1, p. 220, 22-30. La traduction latine se trouve dans ACO I, 5, p. 188-189. La question de la participation de l'âme à la souffrance du corps est discutée parmi les philosophes, comme en témoigne Némésius d'Emèse, *Sur la nature de l'homme* 2, Morani, p. 21 : après avoir réfuté la position des stoïciens pour lesquels, puisque l'âme souffre avec le corps, elle est nécessairement corporelle, il établit que les plus grands philosophes considèrent que l'âme reste impassible et ne souffre pas avec (συναλγεῖ) le corps. De fait, pour Plotin (*En. III, 6, 1*), l'âme n'est pas capable de passion : elle a seulement connaissance du plaisir et de la souffrance et non

Cyrille applique ensuite cette analyse au cas de l'Emmanuel⁵⁰, en réitérant les mises en garde qu'il n'a cessé de faire depuis le début de ce chapitre sur l'incapacité du langage humain à expliquer ce qui dépasse l'intellect : le cas du Christ diffère de l'union de l'âme et du corps, bien que celle-ci puisse en donner une idée. Même si, comme l'âme, le Verbe s'approprie les passions de la chair, il n'a aucune perception concomitante (συναισθάνεσθαι) de ces passions, contrairement à ce qui se produit pour l'âme dans le corps, car la divinité est impassible :

Dans le cas du Verbe de Dieu, dire qu'il ressent aussi les tourments est absurde, car le divin est impassible et n'est pas dans notre situation à nous.

Le Verbe n'ignore cependant pas les passions du corps qu'il a assumé, mais il reste impassible dans cette connaissance. Une phrase de ce passage pose des problèmes d'interprétation⁵¹. Voici la traduction qu'en propose G. Jouassard :

Car de toute nécessité l'âme (en lui), parce que unie à son propre corps, a eu compassion de celui-ci, s'agissant pour elle, en échappant à la torture, de fléchir docilement la tête devant Dieu⁵².

G. Jouassard comprend qu'il s'agit de l'âme du Christ qui aurait échappé à la torture du corps et se serait donc trouvée plus apte à se plier aux volontés du Père. Selon Facundus d'Hermiane⁵³, le Christ aurait eu besoin d'être écrasé par les souffrances pour éviter de s'enorgueillir et pour soumettre sa nuque au joug de Dieu. Mais selon B. Meunier⁵⁴ qui s'écarte, avec raison nous semble-t-il, de la position de Jouassard, ce passage ne décrirait pas l'âme du Christ, mais reviendrait au cas général de l'âme humaine pour mettre en évidence sa différence avec le cas du Christ. Il traduit :

Car il était nécessaire que l'âme souffrît avec son propre corps, étant unie à lui, afin qu'en voulant fuir les mauvais traitements elle présentât un cou docile à Dieu.

De fait, Cyrille parle très peu de l'âme du Christ⁵⁵, si ce n'est pour dire qu'il en a une. Le but de cette phrase serait donc de montrer que, malgré les analogies,

expérience actuelle. Néanmoins, Némésius adopte plus loin (*Sur la nature de l'homme* 3) une position différente, précisément pour distinguer le cas de l'âme humaine et celui du Verbe : à la différence de l'âme qui, faisant partie des êtres multiples, semble compâtrer (συμπάσχειν) avec le corps, le Verbe, lui, n'éprouve aucun changement.

50. *Scholia* p. 220, 33-221, 6.

51. Ἦν μὲν γὰρ ἀναγκαῖον τῷ ἰδίῳ σώματι συναλγεῖν τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῷ ψυχὴν, ἵνα φεύγουσα τὰς αἰκίας εὐήνιον ὑποφέρει τῷ Θεῷ τὸν αὐχένα. La traduction latine de la *Collectio Palatina* est trop littérale pour qu'on puisse savoir quelle était son interprétation.

52. G. JOUASSARD, « Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez saint Cyrille d'Alexandrie », p. 217.

53. Facundus d'Hermiane, *La défense des trois chapitres* XI, VII, 8.

54. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, p. 247-251.

55. Voir cependant *De incarnatione* 692bc : le Verbe s'est servi, d'une part de sa chair, comme d'un instrument en vue des opérations de la chair, d'autre part de son âme pour toutes les passions non coupables.

l'union christologique présente des spécificités par rapport à l'union de l'âme et du corps⁵⁶. En effet, dans le cas de l'homme en général, il est nécessaire que l'âme souffre avec son propre corps, qui lui est uni, afin d'être docile à Dieu. J'ajouterai qu'il y a peut-être là un dessein providentiel visant à la conversion de l'âme par peur des châtements dont elle pourrait elle-même souffrir. En revanche dans le cas du Verbe, dire qu'il ressent les tourments est absurde puisqu'il est totalement impassible, ce qui remarquons-le n'est pas dit de l'âme. De plus, il est possible que Sévère nous donne un commentaire de ce passage cyrillien dans un fragment de lettre, conservé dans une chaîne sur 1 P 4, 1 (« Le Christ ayant souffert par la chair ») :

Il montre évidemment en disant « par la chair » (1 P 4, 1) que le même est impassible dans la divinité et ne ressent pas avec elle les mauvais traitements (συναισθανόμενος τῶν αἰκιῶν), contrairement à l'âme d'un homme comme nous qui a pour nature de ressentir avec (συναισθαίνεσθαι); car le divin est impassible et n'est soumis à aucune des choses qui ont pour nature de faire souffrir (ἀλγύνειν)⁵⁷.

Si c'est bien notre passage cyrillien que Sévère commente, nous aurions là un témoignage ancien de l'interprétation que nous proposons.

Pour conclure sur ce texte : si l'exemple humain aide à comprendre qu'il puisse y avoir appropriation des souffrances par le Verbe, il n'y a pas de co-resseinti. Néanmoins, l'appropriation permet un échange : en tant que Dieu, le Verbe fait disparaître les faiblesses de la chair et inversement, il s'approprie les caractéristiques de son corps et de son âme, comme la fatigue, la faim, la crainte ou le chagrin⁵⁸. Cette appropriation explique que Cyrille puisse proposer des formules paradoxales dont ses adversaires antiochiens se moqueront :

Tout ensemble il pâtit et ne pâtit pas, selon le point de vue : il pâtit humainement par la chair en tant qu'homme ; il est impassible divinement en tant que Dieu⁵⁹.

Il pâtit impassiblement dans sa propre chair les choses humaines⁶⁰.

56. Cyrille n'a pas toujours aussi nettement distingué le rapport de l'âme et du corps et celui du Verbe à son humanité à propos de l'appropriation des passions. Dans son *Ép. ad Apocrisiarios* 2, ACO I, 1, 1, p. 110, 24-29, Cyrille accuse Nestorius de limiter au corps la souffrance du Christ en refusant de l'attribuer au Verbe, sous prétexte de vouloir éviter l'erreur des ariens qui disent que le Verbe est passible. S'appuyant sur 1 P 4, 1, Cyrille déclare : « Car lorsque son corps a pâti, (le Verbe) est dit avoir pâti (παθεῖν) lui-même, car l'âme de l'homme elle aussi, bien qu'elle ne pâtit rien dans sa propre nature, est dite pâtir lorsque son corps a pâti. »

57. SÉVÈRE, *Lettre à Photius. Catena in epistulam Petri*, J. A. Cramer, Oxford 1967, p. 71, 12 sq.

58. *De incarnatione* 692bc. Voir aussi *Com Mt* 26, 37, Reuss p. 294, 3 : « Il est chagriné comme homme et l'impassible s'approprie ce qui appartient à son âme et à son corps. Puisque les caractéristiques de l'humanité lui sont communes, de même aussi ce qui revient à la seule divinité devient en quelque sorte commun à la chair à cause de l'union ineffable et inexplicable ».

59. *Scholia* ACO I, 5, 1, p. 230, 3-5 voir aussi p. 225, 29-34; 229, 12-15.

60. *Oratio ad Augustas* 31, ACO I, 1, 5, p. 50, 7-9.

Dans la suite des *Scholies*, Cyrille en revient à un usage plus habituel chez lui de la comparaison anthropologique, pour prouver qu'une unité peut se constituer à partir de deux natures différentes et complètes⁶¹. De même que l'homme est un à partir de deux, de même l'unité du Christ est constituée de l'hypostase de Dieu et d'une humanité complète. Insistant sur la distinction des deux constituants, il conçoit leur relation comme celle de l'appropriation qui permet que le Verbe puisse transmettre à sa chair son énergie divine. Or une telle appropriation suppose que ce soit bien son propre corps, et non celui d'un autre. Ce n'est donc pas parce qu'on distingue l'âme et le corps qu'on dit qu'il y a deux hommes⁶².

Lorsque Cyrille utilise la relation âme-corps il n'y voit donc pas un modèle opératoire décrivant comment se réalise l'incarnation, et seul le texte des *Scholies* l'utilise, et encore comme une comparaison déficiente, pour décrire le travail de communication des idiomes. De même qu'une âme peut s'approprier les souffrances du corps et les faire siennes, ainsi le Verbe, en devenant homme, peut faire siennes les faiblesses de son humanité. Mais partout ailleurs, elle sert à illustrer que le Christ est un unique sujet⁶³.

4. *Les Lettres postérieures à 433 : la distinction des natures par la seule pensée*

Après l'acte d'union de 433, Cyrille doit justifier sa position de conciliation auprès des membres de son camp et leur envoie des lettres pour expliquer qu'il n'a pas renié ses convictions christologiques. Plusieurs de ces lettres reprennent la comparaison anthropologique selon des thématiques déjà présentes dans ses précédentes œuvres. Mais elles se caractérisent aussi par la récurrence d'une idée qui, bien qu'esquissée auparavant⁶⁴, est désormais abondamment développée : après l'union la distinction des natures se fait par la « seule pensée ». Les textes dans lesquels il explique le plus en détail comment le langage des deux natures est compatible avec sa formule sur l'unique nature du Verbe incarnée sont ses *Lettres à Succensus*. Dans la première *Lettre à Succensus*, Cyrille déclare que les deux natures dans le Christ se sont rencontrées sans confusion ni altération, deux adverbes qui seront repris dans la formule dogmatique de Chalcédoine. Mais après l'union, ces natures ne sont pas divisées et coupées pour poser deux fils :

61. *Scholia*, p. 221, 6-14.

62. *Scholia*, p. 222, 38-223, 10.

63. T. WEINANDY, « Cyril and the Mystery of the Incarnation », dans T. G. WEINANDY, D. A. KEATING (éd.), *The Theology of Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation*, Londres 2003, p. 37. Voir aussi « The soul-body Analogy and the Incarnation: Cyril of Alexandria », *Coptic Church Review* 17/3 (1996), p. 59-66.

64. A. de HALLEUX, « La distinction des natures du Christ "par la seule pensée" au cinquième concile œcuménique », *Persoana si comuniune [Mélanges D. Staniloae]*, Sibiu 1993, 311-318 et « Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie », *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*, Berlin 1993, cite *Glaphyres sur le Lévitique* PG 69, 560C5-10; *Lettre festive VIII*, 5; *De Incarnatione* 694e-695a et 696c.

Pour autant qu'il s'agit de conceptualisation (ἐννοῦν) et du seul fait de voir par les yeux de l'âme de quelle manière le Monogène s'est fait homme, nous disons que les natures unies sont deux, mais que le Verbe de Dieu, fait homme et incarné, est un seul Christ, Fils et Seigneur⁶⁵.

La distinction des natures après l'union se fait sous le seul mode conceptuel, parce que l'humanité du Christ n'a jamais existé seule, et ne peut donc être perçue séparée de la divinité dans la réalité, mais seulement distincte par la pensée en imaginant le moment de l'incarnation. Ce ne sont pas les natures elles-mêmes qui ne sont conçues que par la « seule pensée », mais leur division⁶⁶. C'est là qu'intervient la comparaison anthropologique :

Nous sommes composés d'une âme et d'un corps ; et nous voyons deux natures : autre celle du corps et autre celle de l'âme. Mais il y a un seul homme à partir des deux selon l'union (l'homme est un à partir de deux). Et le fait que les hommes soient composés de deux natures ne nous fait pas penser que celui qui est un soit deux hommes, mais un homme unique, comme je l'ai dit, par la composition de l'âme et du corps⁶⁷.

Comme dans les *Scholies*, nous retrouvons l'idée qu'une union par composition de deux natures n'implique pas de dire deux hommes. Le but de la comparaison est là surtout pour réaffirmer l'unité de sujet, malgré la différence des natures.

Dans sa deuxième *Lettre à Succensus*, il précise pourquoi il est nécessaire de concevoir cette division seulement en raison et non comme une séparation concrète. Il commence par montrer que l'unité ne concerne pas seulement des êtres dont la nature est simple, mais qu'il existe des unités par composition, comme dans le cas de l'union de l'âme et du corps. Malgré l'hétérogénéité de ces éléments, ils forment, une fois unis, « l'unique nature de l'homme ». Cet exemple lui permet de prouver que l'on peut parler de « l'unique nature du Verbe incarnée » sans pour autant que s'ensuive un mélange ou que la nature humaine s'en trouve amoindrie⁶⁸. Cyrille accorde donc bien à l'humanité toute sa consistance réelle et son altérité ; il ne lui refuse que de subsister comme un être existant à part et pour soi. Pourtant, il doit répondre à une objection qui pose l'alternative suivante : soit il faut admettre la formule des deux natures, soit le Christ n'a pas d'âme humaine et l'acte rédempteur accompli par elle est réduit à néant. La nécessité de professer une âme humaine du Christ est posée avec clarté pour que la souffrance ait été l'objet d'un choix libre et non irrationnel ou involontaire. Mais du coup, l'adversaire voudrait que Cyrille dise non pas seulement que le Christ « a pâti dans la chair » (formule qu'affectionne Cyrille en se fondant sur 1 Pierre 4, 1), mais qu'il a souffert dans la nature humaine,

65. *Ép. 1 ad Succensum* 6, ACO I, 1, 6, p. 153, 23-154, 3.

66. H. VAN LOON, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leyde-Boston 2009, p. 579.

67. *Ép. 1 ad Succensum* 6, ACO I, 1, 6, p. 154, 5-8. On trouve un emploi semblable de la distinction des natures κατ'ἐπινόαιαν avec le même refus de poser à part un homme et un Dieu chez Ps. BASILE, *Adv. Eunom* IV, PG 29, 704, 38. Voir aussi GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 30, 8 (ταῖς ἐπινόαις).

68. *Ép. 2 ad Succensum* 3, ACO I, 1, 6, p. 160, 2-7.

posant ainsi deux natures. Pour lui répondre et préserver sa formule de « l'unique nature », Cyrille recourt une fois encore à la comparaison de l'union entre l'âme et le corps. Ceux qui veulent qu'on pose deux natures subsistantes ne voient pas que la séparation en une altérité complète ne s'applique qu'à des éléments qui n'admettent pas une division purement intellectuelle, mais aussi concrète. Autrement dit, il n'y a pas de coupure totale pour ceux qui sont composés de natures dont la distinction se fait par la seule pensée. Tel est le cas de l'homme et de ses deux natures, l'âme et le corps :

Tout en distinguant *de façon purement conceptuelle* et par une contemplation subtile, tout en percevant, autrement dit, par l'imagination de l'intellect leur différence, nous ne mettons pas les natures à part l'une de l'autre et nous ne laissons pas s'exercer totalement sur elle la vertu de la division, mais nous concevons qu'elles appartiennent à un être unique, de sorte que désormais les deux ne sont plus deux, mais que par les deux est formé un unique être vivant⁶⁹.

Il en va de même de l'Emmanuel : pour qu'il soit un seul Fils, on ne doit pas poser à part la nature humaine, mais dire que l'humanité est devenue propre au Verbe. La notion d'appropriation est la condition pour qu'il y ait un unique sujet concret. On peut donc distinguer intellectuellement les deux natures, comme on le fait dans le cas de l'âme et du corps d'un homme, mais si on pose deux natures réellement subsistantes (ὁφειστούσα) autrement dit si on fait d'elles des hypostases autonomes, on aura deux individus séparés, unis par simple conjonction.

Il est possible que, comme nous l'avions vu l'an dernier⁷⁰, la réflexion en contexte trinitaire ait contribué à élaborer, par contre-distinction, certains points de sa christologie. En effet, si le paradoxe de l'union d'éléments distincts se retrouve en triadologie et en christologie, Cyrille prend soin de préciser que la distinction n'est pas du même ordre. En théologie trinitaire, les hypostases doivent être distinguées, non seulement en pensée – contrairement aux exemples du feu et de la chaleur, de l'intellect et de la parole, ou de la fleur et de son parfum, pour lesquels la distinction est purement noétique (ἐπινοίᾳ) – mais dans la réalité pour subsister de manière propre⁷¹. C'est la raison pour laquelle, Cyrille souligne, inversement, qu'en christologie la distinction de l'humanité et de la divinité est seulement noétique et non réelle, sous peine de professer deux hypostases. Les mêmes développements se retrouvent dans ses lettres à Euloge et à Acace de Mélitène⁷². Cette thèse de la distinction notionnelle aura une postérité importante dans les controverses qui opposeront sévériens et chalcédoniens et sera reprise par l'empereur Justinien qui cite précisément des

69. *Ép. 2 ad Succ* 5, p. 162, 6-9.

70. *Annuaire de l'EPHE-SR* 117 (2008-2009).

71. M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1994, p. 171-177.

72. *Lettre à Euloge*, ACO I, 1, 4, p. 35, 13-17; *Lettre à Acace de Mélitène* 12, ACO I, 1, 4, p. 26, 6-11; 15, p. 27.

passages de la deuxième lettre à Succensus⁷³. Elle sera encore formulée dans les anathématismes du V^e concile œcuménique de 553, canon VII :

Si, reconnaissant la pluralité des natures dans notre unique Seigneur, Jésus-Christ, Dieu Verbe incarné, il n'accepte pas seulement en théorie la différence des principes dont il est constitué, que l'union ne supprime pas – car un est de deux et deux par un –, mais s'il utilise le nombre dans l'intention d'avoir chaque nature séparément, avec sa propre hypostase, qu'il soit anathème⁷⁴.

5. *Le Christ est un*

Cette œuvre, postérieure à la controverse nestorienne (G. M. de Durand la date entre 434-437), reprend une fois encore la comparaison anthropologique de manière pédagogique, à la demande de l'interlocuteur qui demande à comprendre comment on peut concevoir une unité et même une unique nature à partir de deux éléments. À nouveau, on constate que l'expression de l'unique nature à propos du Christ est appuyée sur la comparaison avec l'unique nature de l'homme, une unité pouvant être constituée à partir de deux, sans que pourtant on pose à part la chair et l'âme pour les couper l'un de l'autre. Dans cette perspective, on ne peut objecter à cette unité de la nature humaine l'emploi paulinien des expressions « homme intérieur » et « homme extérieur » (2 Co 4, 16) car la distinction est purement notionnelle (θεωρίᾳ μόνῃ)⁷⁵.

Ces différents textes montrent que la comparaison anthropologique joue un rôle très important, entre autres dans le choix du vocabulaire si ambigu de l'unique nature. En effet, on constate que l'expression « unique nature du Verbe incarnée » est comprise à partir de l'exemple de l'unique nature de l'homme. Dans l'un et l'autre cas, la distinction des natures qui composent cette unique nature ne se fait que de manière purement conceptuelle, de sorte qu'on ne pose pas les deux à part l'un de l'autre. C'est la condition pour que, dans l'un et l'autre cas, il n'y ait qu'un seul sujet. Il apparaît aussi clairement que cette comparaison conduit Cyrille à utiliser le terme « nature » tantôt au singulier au sens d'un être vivant concret, tantôt au pluriel au sens abstrait d'une substance dotée de propriétés. Néanmoins Cyrille n'utilise jamais l'union de l'âme et du corps comme le modèle exact de l'union christologique. Même dans le cas des *Scholies* où la comparaison est utilisée de manière particulièrement développée pour traiter la difficile question de l'appropriation des passions par le Verbe, Cyrille prend soin de préciser la différence qui sépare la relation entre l'âme et le corps de l'union du Verbe à sa chair : l'âme ressent avec le corps, alors que le Verbe est impassible. La comparaison est donc surtout un moyen

73. JUSTINIEN, *Confession de la foi droite*, 2^e éd. M. Amelotti, *Subsidia II*, Milan 1973, 140, p. 82 sq.

74. ACO IV, 1, p. 242, 4-11, trad. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris 1993, p. 589.

75. *Le Christ est un*, 736a9-e39. Sur un emploi semblable de 2 Co 4, 16 chez GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ép.* 101, 19, voir mon analyse dans l'*Annuaire de l'EPHE-SR* 116 (2007-2008), p. 195.

pédagogique permettant de donner une idée de ce que peut être une unité par la composition de deux éléments de natures différentes, qui ne sont pas posés à part avec une existence autonome et seulement conjoints par le partage d'un nom commun, mais forment un unique être vivant. Or, pour Cyrille, et c'est là où la comparaison est la plus éclairante, on ne peut arriver à une telle unité que si l'un des éléments est propre à l'autre. C'est donc l'appartenance en propre qui permet cette unité, la conséquence étant que l'un s'approprie les propriétés de l'autre et vice-versa.