

UNIVERSITÉ LUMIÈRE – LYON 2
École doctorale : Sciences sociales, ED 483

L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée :

Étude littéraire et doctrinale
de l'*Antirrheticus adversus Apolinarium*
et de l'*Ad Theophilum adversus apolinaristas*

THÈSE

Présentée pour l'obtention du doctorat

Langue grecque, histoire et civilisations des mondes anciens,

Sous la direction de Monsieur le Professeur Olivier MUNNICH

par Hélène GRELIER

novembre 2008

Volume I

Jury :

Mme Marie-Odile BOULNOIS, Directrice d'études à l'École Pratique des Hautes Études,
Section des Sciences religieuses

Mme Françoise VINEL, Professeur à l'Université Marc Bloch - Strasbourg II

M. Jean-Noël GUINOT, Directeur de Recherches du CNRS

M. Jean-Michel POFFET, o. p., Directeur honoraire de l'École biblique et archéologique
française de Jérusalem

M. Olivier MUNNICH, membre de l'école doctorale « Langues, histoire et civilisations des
mondes anciens » de l'Université Lumière Lyon2 et Professeur à l'Université Paris IV-
Sorbonne

Remerciements

Que soient vivement remerciées toutes les personnes qui ont porté ce travail, veillé et contribué sous bien des formes à son accomplissement.

Ma gratitude va en premier lieu à mon directeur de thèse, Monsieur Olivier Munnich, qui a accepté de diriger ce travail, l'a suivi avec tant d'attention, par ses conseils éclairés, ses relectures minutieuses, sa confiance dans la poursuite et l'achèvement de celui-ci.

Je remercie aussi tous les professeurs qui m'ont aidée par leurs remarques, leurs suggestions et leurs critiques au cours des différentes étapes du travail et des déplacements, Madame Marie-Odile Boulnois, Monsieur Ekkehard Mühlenberg à Göttingen, Monsieur Volker Hennig Drecoll à Tübingen, le Père Jean-Michel Poffet à l'École biblique et archéologique de Jérusalem, le Père Joseph Paramelle, Messieurs Bernard Meunier et Guillaume Bady à l'Institut des Sources Chrétiennes.

Je ne puis terminer ces préliminaires sans remercier tous ceux qui m'ont soutenue dans ce travail ou qui ont accepté de le relire, avec beaucoup de disponibilité et de zèle, et je me dois de citer tout spécialement Matthieu Cassin, un collaborateur fidèle. Je veux mentionner tout particulièrement l'équipe des Sources Chrétiennes qui m'a accueillie si chaleureusement et offert un cadre de travail privilégié, notamment Monique Furbacco qui s'est rendue si disponible pour les dernières mises en forme.

À tous les membres de mon jury, je suis reconnaissante de m'accorder tout le temps que suppose une lecture critique de ces pages trop arides, qui m'assure cependant que l'effort de ces quatre années n'aura pas été vain.

Table des abréviations

Collections et revues :

AEHE : Annuaire de l'École pratique des Hautes Études

ACO : *Acta Conciliorum Oecumenicorum*

AGSU : Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums

BA : Bibliothèque augustinienne

BJ : *Bible de Jérusalem*

BthSt : *Biblisch-theologische Studien*

BZ : *Byzantinische Zeitschrift*

CAG : Commentaria in Aristotelem Graeca

CC : Corpus Christianorum

CCSL : Corpus Christianorum, series latina

CPG : Clavis Patrum graecorum

CQ : Classical Quarterly

CSEL : Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum

CSCO : Corpus scriptorum christianorum orientalium

GCS : Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte

GNO : Gregorii Nysseni Opera

JSNT : *Journal for the Study of the New Testament*

LG : *Lexicon gregorianum*

NRT : *Nouvelle Revue théologique*

NTS : *New serial Titles*

NICNT : The New International Commentary on the New Testament

OCP : Orientalia christiana periodica
PDF : Pères dans la foi
PG : Patrologiae cursus completus, series graeca
PL : Patrologiae cursus completus, series latina
PTS : Patristische Texte und Studien
REA : Revue des études anciennes
REAug : Revue d'études augustiniennes et patristiques
RechSR : Recherches de Sciences Religieuses
REG : Revue des Études grecques
REL : Revue des Études latines
RHPil Rel : Revue d'histoire et de philosophie religieuses
REAug : Revue des études augustiniennes
RHE : Revue d'Histoire ecclésiastique
RSLR : Rivista di Storia e Letteratura Religiosa
RSPT : Revue des Sciences philosophiques et théologiques
RSR : Revue des Sciences religieuses
RThPh : Revue de théologie et de philosophie
SC : Sources Chrétiennes
SEA : Schriftenreihe der Evangelischen Akademie
StPatr. : Studia Patristica
SVF : Stoicorum veterum fragmenta, éd. H. VON ARNIM, 4 vol. Leipzig, 1903-1924.
TDNT : Theological dictionary of the New Testament
TM : Travaux et Mémoires (Collège de France, Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance)
TU : *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*,
ZAC : Zeitschrift für antiques Christentum

βούλει λέγειν τὰ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ
Μονογενοῦς ; Καὶ ὅ τί ποτέ ἐστι τὸ ἐπ' αὐτῷ
μυστήριον διαρθροῦν ὅτι μάλιστα πειρᾶσθαι σαφῶς,
κατὰ γε τὸ ἐγχωροῦν τοῖς ἐν ἐσόπτρῳ καὶ αἰνίγματι
βλέπουσι

« Veux-tu parler de ce qui concerne l'incarnation
du Monogène ? Eh bien, tentons d'exposer le plus
clairement possible ce qu'il en est de son mystère, dans
la mesure du moins où cela est possible à des êtres qui
voient dans un miroir et en énigme ».

Cyrille d'Alexandrie, *Dialogue sur l'incarnation
du Monogène*

Introduction

I. Le contexte historique et doctrinal

Comment concevoir un Dieu devenu homme, sans qu'il prît seulement l'apparence d'un homme, sans qu'il fût un simple homme adopté par Dieu, sans que sa substance divine en fût altérée, sans que sa divinité et son humanité conduisissent à une dualité de personne et à une quaternité dans la Trinité : tels sont les défis philosophiques que lance à ses adversaires Apolinaire (vers 310-392)¹, devenu évêque de Laodicée en Syrie dans la seconde moitié du IV^e siècle. Tels sont les points auxquels Grégoire (335-394), évêque de Nysse en Cappadoce, répond à la fin du IV^e siècle, en réfutant un des ouvrages de son adversaire dans un traité de controverse.

Cette polémique christologique n'est pas isolée dans l'histoire de la doctrine chrétienne mais elle naît dans un contexte d'effervescence littéraire où les intellectuels chrétiens² s'affrontent avec leur tradition théologique locale, mais aussi les armes de la

¹ Nous avons décidé d'orthographier le nom d'« Apolinaire » avec un seul « l », respectant ainsi l'usage du nom en grec ἀπολινόριος, à la suite de G. Dorival (*Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, 4 vol., Louvain, 1986, 1989, 1992, 1995). L'orthographe avec deux « l » provient de la tradition latine par assimilation orthographique avec d'autres noms, tel Apollon. Ainsi, la tradition latine a transmis le nom de cet auteur sous la forme *Apollinarius* majoritairement, mais on trouve également l'orthographe *Apolinarius*. Dans la mesure où l'usage d'Apolinaire avec un seul « l » ne porte pas à confusion avec un autre auteur antique, nous avons pris le parti d'être fidèle à l'orthographe d'origine. Toutefois, nous respecterons l'usage orthographique de tous les critiques que nous citerons au cours de notre travail.

² Apolinaire de Laodicée et Grégoire de Nysse appartenaient à un cercle d'évêques qui, d'une part, avaient une grande culture profane, d'autre part, avaient rédigé de nombreux ouvrages non pas seulement pastoraux mais aussi théologiques, et, par surcroît, participaient aux synodes et aux conciles œcuméniques de leur temps, en y tenant un rôle de première importance. Telles sont les raisons qui nous amènent à qualifier nos deux auteurs d'intellectuels chrétiens.

culture gréco-latine classique et les outils conceptuels de la philosophie païenne pratiquée à leur époque, qu'ils s'approprient et réutilisent pour formuler le contenu d'une nouvelle doctrine qu'ils définissent progressivement. Les textes qui rendent compte de ces débats d'idées révèlent au philologue contemporain la synthèse propre à chaque auteur entre concepts, méthodes, arguments philosophiques païens, culture littéraire, rhétorique et tradition biblique, ce qui fait leur densité mais aussi leur complexité. En outre, ils montrent que les frontières établies entre les œuvres philosophiques païennes et les œuvres patristiques sont bien ténues : elles sont plutôt le fruit de concertations ou de confrontations entre des penseurs qui revendiquent des doctrines propres mais qui, pour les étayer, se servent des mêmes armes.

Apolinaire de Laodicée, qui avait la réputation d'être un grand admirateur d'Épiphane le Sophiste, un grand exégète et un fin contradicteur de Porphyre³, et Grégoire de Nysse, qui, de son côté, avait reçu une solide formation en médecine, en philosophie et en rhétorique sous la direction de grands maîtres, et avait même un moment interrompu sa carrière ecclésiastique au profit d'une carrière de rhéteur⁴, appartenaient au cercle des grandes figures intellectuelles du IV^e siècle qui se sont engagées dans les polémiques doctrinales les plus marquantes de leur époque. Les deux auteurs, chacun de leur côté, ont attaqué l'arianisme à propos de la question trinitaire, et finalement Grégoire a réfuté la christologie d'Apolinaire lui-même : c'est par leurs luttes et leurs écrits de controverse qu'ils se sont imposés dans l'Église orientale comme des personnages face auxquels il fallait se situer. Grégoire de Nysse était considéré comme une figure de proue de l'orthodoxie, ce qui lui valut de hautes responsabilités dans l'Église de Cappadoce et dans plusieurs conciles, dont celui de Constantinople, mais aussi une notoriété bien plus grande qu'Apolinaire. Ses écrits ont aussi été mieux conservés et transmis comme références doctrinales. En revanche, Apolinaire est un personnage plus énigmatique pour l'historien, parce que, jugée hétérodoxe à son époque, son abondante production littéraire a été majoritairement perdue ou détruite. On le connaît surtout par les réactions de ses adversaires qui le considéraient comme dangereux pour l'orthodoxie. C'est qu'il devait être un homme influent par ses idées et son action dans les Églises orientales.

³ Cf. *infra*, Partie I, chapitre 1, « La controverse : enjeux et circonstances », p. 30-31.

⁴ Cf. Grégoire de Nazianze, *Lettre 11*, éd. P. Gallay, CUF, t. I, Paris, 1964, p. 16-18. Pour la biographie de Grégoire de Nysse, cf. la présentation par M. Aubineau, introduction au *Traité de la Virginité*, SC 119, Paris, 1966, p. 29-82 ; celle de P. Maraval, introduction à la *Vie de sainte Macrine*, SC 178, Paris, 1971, p. 35-67 ; *id.*, introduction aux *Lettres*, SC 363, Paris, 1990, p. 15-52. Cf. chapitre 1, « Circonstances de composition », p. 27, n. 1.

L'œuvre d'Apollinaire a eu en effet un certain retentissement dans les cercles des théologiens des années 360-390, au point de provoquer une crise doctrinale sur la question christologique, en raison du système très perfectionné qu'il exposait au sujet de l'unité du Christ. Alors que les débats s'étaient concentrés pendant toute la première moitié du IV^e siècle sur la question trinitaire, dans lesquels il s'agissait de prouver, en réaction à la doctrine de l'arianisme, que le Fils et l'Esprit étaient deux hypostases divines et constituaient avec le Père une commune οὐσία, partageant une égalité d'honneur, Apollinaire fit partie de ces personnalités de la deuxième moitié du IV^e siècle qui poussèrent les théologiens à se pencher sur la façon dont le Fils, tout en étant de même nature que le Père (ὁμοούσιος), avait pu assumer pleinement la nature humaine, sans que ne soit remis en cause le contenu du dogme trinitaire défini au concile de Nicée en 325. De même qu'Apollinaire avait développé sa théologie des rapports entre le Père et le Fils à partir d'une perception aiguë de leur unité, de même il réfléchissait en premier lieu sur l'unité de substance entre le Logos et son humanité et énonçait la formule μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη (« une seule nature du Logos fait chair »)⁵. Il concevait ainsi l'être composé du « Logos fait chair » sur le mode d'une intégration substantielle de la chair à ce Verbe. Il excluait alors de l'être du Christ la raison humaine (νοῦς), ou l'âme supérieure, en tant qu'elle était un sujet apte à se déterminer par elle-même. Dieu, qui est Logos ou νοῦς, en assumait la fonction. Apollinaire formulait ainsi à propos du Christ la doctrine du νοῦς ἔνσαρκος, c'est-à-dire de « l'intellect incarné »⁶. Dans les années 370, cette théorie dérangeait de plus en plus le milieu des penseurs chrétiens, où l'on portait le soupçon sur sa conception de l'humanité réduite du Christ ; finalement on condamna sa doctrine à plusieurs reprises à partir de 377 à partir d'un concile à Rome, jusqu'en 381 à

⁵ *De Incarnatione*, édité par H. Lietzmann (= Lietz.), *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904, p. 206, l. 27-28 ; *Ad Jovianum*, *ibid.*, p. 251, l. 1.

⁶ Nous reviendrons sur cette expression théologique tout au long de notre travail. Nous avons fait le choix de traduire systématiquement le mot νοῦς par « intellect » dans notre étude, à la suite de D. Bertrand, « Le platonisme des Pères n'est-il pas aristotélicien ? », *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, éd. A. Kijewska, Lublin, 2004, p. 283-303 ; *id.*, « Traduction de νοῦς/mens dans les écrits patristiques », *StPatr.*, XL, *Fourteenth International conference on Patristic Studies held*, éd. F. Young, M. Edwards and P. Parvis, Louvain, Paris, 2006, p. 177-181. Le νοῦς désigne la plus haute faculté de l'homme. Quant à l'assimilation du Verbe de Dieu au νοῦς, elle prend un sens très particulier dans la doctrine d'Apollinaire sur laquelle nous reviendrons, même si, avant lui, la tradition patristique avait déjà associé le νοῦς à Dieu en raison de la solidarité ontologique du verbe et de l'intellect (Cf. M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie, Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, (Coll. Études Augustiennes, série Antiquité 143) Paris, 1994, p. 129-135. Chez Apollinaire, le Fils n'est pas au Père ce qu'est le Logos à l'intellect (νοῦς), mais il est l'intellect même. Toutefois, lorsqu'Apollinaire appelle le Dieu incarné νοῦς ἔνσαρκος, il ne définit pas tant la divinité comme « Intellect » dans l'homme, ce qui serait trop réducteur, mais il veut dire qu'elle assure la fonction du νοῦς humain vis-à-vis de la chair. L'expression a d'abord un sens fonctionnel.

Constantinople. Mais Apolinaire continuait de propager sa conception de la christologie, et bien qu'officiellement condamné, l'apolinarisme se développait dans tout l'Orient, et semait des troubles politiques dans l'Église de Cappadoce durant les années 380-387⁷.

Au même moment, Grégoire de Nysse, à la suite de Basile, était engagé dans la lourde polémique contre l'anoméen Eunome⁸, qui appartenait au parti radical de l'arianisme, et dès avant la condamnation de celui-ci au concile de Constantinople (381), rédigeait plusieurs années durant une réfutation en plusieurs livres⁹, dans lesquels il proposait un exposé de théologie spéculative sur le dogme trinitaire, où l'on peut voir l'aboutissement de la pensée trinitaire du IV^e siècle, grâce à la maturation permise par les controverses des générations successives¹⁰. Mais à peine avait-il achevé ses traités contre Eunome qu'il se trouvait déjà engagé dans les mêmes années sur un autre front, contre Apolinaire, où il s'agissait de définir avec justesse le mode d'union de Dieu et de l'homme dans le Logos incarné contre des dérives doctrinales poussant trop loin l'unité entre le divin et l'humain en Christ, combat que le Laodicéen lui-même revendiquait face à ceux qui pensaient si fort la distinction que l'unité de personne dans le Christ en était absente. S'ouvrait alors un champ de violentes batailles, qui se poursuivirent pendant le V^e siècle et au-delà, sur la question christologique, et fut à l'origine des deux grands conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451).

⁷ Nous reviendrons sur la chronologie de ces événements dans le chapitre 1, « Circonstances de composition », p. 27-43. Mentionnons dès à présent les *Lettres* de Grégoire de Nazianze qui témoignent des troubles causés par les apolinaristes en Cappadoce (cf. *Lettre* 125, 5, éd. P. Gallay, CUF, II, Paris, 1967, p. 15-16 ; *Lettre* 202 à Nectaire, éd. P. Gallay, SC 208, p. 86-95), celles de Basile (*Lettres*, 265 à des évêques d'Égypte exilés, CUF, t. III, éd. Y. Courtonne, p. 122-125 ; et *Lettre* 263, 4 *Aux Occidentaux*, CUF, t. III, p. 125, où Basile demande aux évêques d'Occident leur aide pour lutter contre les troubles ecclésiastiques qui agitent l'Orient). Cf. Y. Courtonne, *Un témoin du IV^e siècle oriental, Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, 1973.

⁸ Cf. R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, Oxford, 1987, p. XIII : bien des auteurs ont écrit contre Eunome : Apolinaire lui-même, Basile de Césarée, Didyme l'Aveugle, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Sophronius. Des attaques moins directes se trouvent encore chez Grégoire de Nazianze et Cyrille d'Alexandrie (cf. E. Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Rome, 1976, p. XII-XIV et 129-137). Mais c'est Grégoire de Nysse qui fournit la plus volumineuse réfutation (cf. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Turnhout, 1994, p. 17).

⁹ Les *Gregorii Nysseni Opera*, I et II, éd. W. Jaeger, 1960, éditent en deux volumes les *Contra Eunomium libri I, II, III* et la *Refutatio Confessionis Eunomii*. Les premiers trois livres réfutent l'*Apologie de l'Apologie* d'Eunome, tandis que la *Réfutation*, légèrement postérieure, répond à la *Profession de Foi* qu'Eunome tient devant Théodose en 383, pendant le concile de Constantinople.

¹⁰ Les traités de Grégoire contre Eunome sont les derniers des écrits d'une controverse en plusieurs étapes. Vers 363-364, Eunome avait présenté une *Apologie* en vingt-huit paragraphes, que Basile avait réfutée en trois livres vers 364-366. Environ douze ans après, Eunome avait répliqué en rédigeant son *Apologie de l'Apologie*, entre 378 et 382. Cet écrit est perdu, sauf les extraits conservés chez Grégoire, qui ont été édités et étudiés par R. P. Vaggione, *The Extant Works, op. cit.*, p. 79-159). Le *Contre Eunome* de Grégoire, qui y réplique, a été rédigé entre 380 et 383 et constitue le quatrième temps de la controverse (nous reprenons la datation proposée par B. Pottier, *Dieu et le Christ, op. cit.*, p. 19). La *Profession de foi* d'Eunome en 383 ne répond pas directement à Basile ou à Grégoire, mais elle se situe dans le prolongement de la controverse. La *Réfutation d'Eunome* par Grégoire y mettra un point final, qui conclut la troisième manche de la longue polémique.

Nos investigations portent précisément sur le débat doctrinal entre Grégoire et Apollinaire, qui se situe à la charnière, dans l'histoire de la doctrine chrétienne, de deux grands champs de réflexion, l'un, majoritairement trinitaire, pendant les trois quarts du IV^e siècle, l'autre majoritairement christologique, qui concentre l'intérêt de théologiens de plus en plus nombreux à la fin du IV^e siècle et au V^e siècle. Les écrits de controverse de Grégoire contre Apollinaire constituent donc un point de jonction entre une pensée aboutie sur les rapports du Père et du Fils et une réflexion qui est à ses débuts sur la question de l'unité humano-divine du Christ pendant l'incarnation. Pour cette raison, elle mérite un intérêt particulier : elle permet de voir comment la réflexion christologique s'est articulée par rapport à la pensée trinitaire et comment de nouveaux outils argumentatifs ont été intégrés dans la réflexion doctrinale.

II. Les pièces du dossier de la controverse

La polémique christologique de Grégoire de Nysse contre Apollinaire de Laodicée nous est connue par deux textes ; d'une part, un traité de controverse intitulé *Πρὸς τὸ Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός* par l'ensemble des manuscrits¹¹, et désigné par la tradition d'après son titre latin, l'*Antirrheticus adversus Apolinarium*¹², d'autre part une lettre adressée à Théophile, évêque d'Alexandrie, contre les apolinaristes (l'*Ad Theophilum adversus apolinaristas*)¹³. Ces deux pièces du dossier de controverse anti-apolinariste ont été éditées en 1958 par Fr. Müller dans la collection de référence des *Gregorii Nysseni Opera*¹⁴. Nous nous reporterons tout au long de notre travail à cette édition critique. L'*Antirrheticus* a fait aussi l'objet d'une traduction française en 2004, seule traduction publiée en langue moderne, parue dans la collection des « Pères dans la foi », par

¹¹ Cf. *Codex Vaticanus gr.* 405, *codex Venetus Marcianus gr.* 496, *codex Florentinus Laurentianus* 7, 4 qui sont, pour ce texte, les trois manuscrits principaux.

¹² Nous citerons cette œuvre sous le nom d'*Antirrheticus* tout au long du travail.

¹³ Nous la désignerons par l'appellation de *Lettre à Théophile* dans le présent travail. La tradition manuscrite hésite à intituler cette lettre contre Apollinaire (*codex Vaticanus gr.* 446 (XII^e s.) *Florentinus Laurentianus* 7, 4 (XIV^e s.), *codex Vindobonensis theol. gr.* 42 (XII^e s.) ou contre les apolinaristes (*codex Venetus Marcianus gr.* 68 (XII^e s.) ; *codex Leidensis Gronovianus* 12 (XVI^e s.), *codex Vaticanus gr.* 1433 (XIII^e s.). L'hésitation n'a pas de conséquence sur la connaissance de la doctrine propre à Apollinaire par rapport à celle de ses disciples.

¹⁴ Notre travail ne consistera pas en une réédition critique du texte. La *Lettre à Théophile contre les apolinaristes* (= *Theoph.*) est éditée dans *Gregorii Nysseni Opera* III/1, Leiden, 1958, p. 119-128 ; l'*Antirrheticus* (= *Antirrh.*), dans *Gregorii Nysseni Opera* III/1, Leiden, 1958, p. 131-233.

R. Winling¹⁵. En raison de la visée de cette collection, destinée à un large public, cette traduction récente ne cherche pas à être technique ni à suivre le texte grec de très près. Telle est la raison qui nous a incitée à traduire nous-même, d'une façon peut-être plus littérale, tous les extraits de l'*Antirrheticus* que nous citerons, exception faite de quelques passages où nous renverrons à la traduction de R. Winling¹⁶. Pour ce qui est de la *Lettre à Théophile*, elle a fait l'objet d'une traduction française au XIX^e siècle¹⁷. Étant donné que ce travail estimable reste marqué par les habitudes de son temps, nous en proposons une nouvelle traduction en appendice de notre étude.

La *Lettre à Théophile contre les apolinaristes*, dont nous aurons à préciser les circonstances de composition, constitue une apologie de Grégoire face à l'accusation des apolinaristes qui reprochent à certains théologiens, auxquels s'assimile le Cappadocien, de soutenir une christologie des deux personnes, distinguant le Fils de Dieu du Fils de l'homme¹⁸. Dans cette missive à l'évêque d'Alexandrie, Grégoire développe un argumentaire dont l'enjeu doctrinal est de montrer comment on peut soutenir une distinction entre l'humain et le divin dans le Christ tout en prouvant l'unité de sa personne. Cette lettre est un témoignage intéressant sur l'histoire de l'Église de la fin du IV^e siècle, puisqu'elle donne dans l'exorde une peinture des répercussions des divisions doctrinales sur la vie des Églises locales¹⁹. En outre, la plupart des arguments utilisés par Grégoire a déjà une histoire dans les controverses antérieures. Aussi ce document pourrait-il faire l'objet d'une étude en soi. Mais dans la mesure où sa nature est très différente de l'*Antirrheticus*, et où, pour cette raison, il est impossible d'analyser les deux textes anti-apolinaristes comme un tout homogène, nous n'en retenons pour notre étude que les arguments propres à Grégoire et communs à l'*Antirrheticus*.

¹⁵ R. Winling, *Le Mystère du Christ contre Apollinaire (IV^e s.)*, *Le défi d'un Dieu fait homme*, Paris, 2004. Dans ce volume figure une traduction de l'*Antirrheticus*, des deux traités *Contre Apollinaire* du Pseudo-Athanase, et de la *Lettre à Épictète*.

¹⁶ Nous précisons d'emblée que toutes les traductions des textes patristiques que nous citerons sont personnelles, lorsque nous n'indiquons pas de nom de traducteur, mais dès lors que nous reprenons la traduction d'un critique, nous l'indiquons en note.

¹⁷ Trad. M. Léonce de Saporta, *Chefs d'œuvre des Pères de l'Église*, t. X, Paris, 1838, p. 473-483.

¹⁸ Pour l'histoire de cette accusation dans les polémiques doctrinales, cf. notre analyse partie IV, chapitre 2, « L'unité du Christ », p. 605-634.

¹⁹ Sur ce point, la *Lettre à Théophile* peut être rapprochée des autres *Lettres* de Grégoire pour plusieurs raisons. D'abord, cette *Lettre à Théophile* n'est pas la seule qui constitue une apologie doctrinale de l'auteur. Par exemple, dans la *Lettre 3*, au retour d'un voyage en Palestine, en effet, il se défend de porter atteinte à l'immutabilité du Verbe pendant l'incarnation face à certaines accusations prétendues provenir des apolinaristes (cf. P. Maraval, intr. SC 363, p. 36-37). Par ailleurs, elle dresse un tableau pittoresque de la vie ecclésiale des années 380 (cf. *Epist.* 1 ; 2 ; 29 etc.). De ce point de vue, elle est proche de l'exorde du premier des *Discours théologiques* de Grégoire de Nazianze, qui évoque le trouble semé par Eunome (*Discours 27, 2*, SC 250, éd. P. Gallay, Paris, 1978, p. 71-75).

Ce dernier, quant à lui, correspond à une réfutation linéaire d'un traité d'Apolinaire intitulé *Démonstration de la divine Incarnation à la ressemblance de l'homme* (Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου)²⁰. L'*Antirrheticus* a pour caractéristique de citer et de réfuter point par point cet ouvrage, en respectant théoriquement son ordre de composition. L'*Apodeixis*, qui est elle-même une œuvre de controverse, dont nous chercherons à déterminer les cibles, nous est connue seulement par les citations qu'en donne Grégoire. D'après l'*Antirrheticus*, Apolinaire démontrait dans cet ouvrage christologique comment et pourquoi le Logos, en s'incarnant, avait assumé une humanité légèrement différente de celle de l'homme commun, tout en étant pleinement homme, parce qu'ayant une structure ontologique similaire. Il exposait alors sa théorie du νοῦς ἑνσαρκος pour définir le composé humano-divin du Christ²¹. Cette expression semble être l'aboutissement de la pensée christologique qui découle de sa conception de l'unique nature (μία φύσις) du Logos incarné, conçue elle-même à partir du modèle anthropologique de l'union de l'âme et du corps. D'après les fragments donnés par Grégoire, on peut arriver à reconstituer à peu près la logique d'élaboration de cette doctrine christologique qui repose sur une réflexion anthropologique au niveau ontologique et au niveau moral, si tant est que l'on puisse dissocier les deux domaines. Apolinaire devait récapituler dans l'*Apodeixis* sa doctrine christologique, et par conséquent ce traité semble avoir occupé une place importante dans sa production littéraire. C'est en effet l'œuvre doctrinale la plus longue, bien que fragmentaire, que nous possédions d'Apolinaire. Elle a fait l'objet d'une édition à partir de l'*Antirrheticus*, avec les autres fragments doctrinaux d'Apolinaire, entreprise par H. Lietzmann en 1904, dans son ouvrage intitulé *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, qui fait toujours autorité dans les études sur l'apolinarisme²².

Non seulement le traité de l'*Apodeixis* nous est parvenu à l'état fragmentaire, mais en plus le lecteur contemporain est tributaire du choix des passages que Grégoire a décidé de citer et d'examiner, ce qui pose de réelles difficultés d'interprétation : comment cite-t-il son adversaire ? S'agit-il de citations exactes, de reformulations ou de déformations ? Les passages peu commodes pour la réfutation mais intéressants pour la connaissance de la doctrine apolinariste ont-ils été évincés ou ont-ils été gardés par Grégoire ? Le

²⁰ Nous citerons cet ouvrage sous le nom d'*Apodeixis* tout au long du travail. La datation de ces écrits sera un des objets d'étude du premier chapitre, « circonstances de composition », p. 69-75.

²¹ Frg. 27, *Antirrh.* p. 145, l. 14-16.

²² H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904. Cet ouvrage est l'édition de référence pour la doctrine de l'apolinarisme. Nous nous y référons donc tout au long de notre exposé.

phénomène n'est pas unique dans l'histoire des controverses doctrinales, et il suffit d'évoquer le cas de la doctrine de Celse et de la théologie d'Héracléon, que l'on connaît seulement par les réfutations d'Origène²³, celle de Marcel que l'on connaît par Eusèbe²⁴, celle d'Eunome que l'on connaît par les réfutations de Basile puis de Grégoire de Nysse et de Théodore de Mopsueste²⁵, pour montrer que la réfutation linéaire est un genre de production littéraire problématique pour le critique contemporain eu égard à la compréhension de la doctrine réfutée, en raison du déséquilibre entre la présentation de la thèse réfutée et celle du contradicteur²⁶.

Pour comprendre l'enjeu du débat entre le Laodicéen et le Cappadocien sur l'unité du Christ, ainsi que la pertinence de la réfutation de Grégoire dans l'*Antirrheticus*, il faut donc tenter de reconstituer la pensée originelle d'Apolinaire dans l'*Apodeixis*, au prix d'un travail comparatif avec les fragments tirés d'autres écrits doctrinaux, exégétiques et homilétiques. La difficulté à laquelle on se trouve alors confronté est la suivante : il est parfois difficile de savoir si tel fragment attribué à Apolinaire par la tradition patristique provient du Laodicéen lui-même, ou bien s'il n'est pas plutôt une thèse de ses disciples, les apolinaristes, qui auraient repris et développé la pensée de leur maître en infléchissant sa signification²⁷. On aurait ainsi attribué à Apolinaire des thèses qu'il n'aurait jamais soutenues lui-même²⁸. Ce peut être une des causes de l'inadéquation entre le contenu des

²³ Origène réfute l'exégèse de l'évangile de Jean par Héracléon dans son commentaire volumineux (éd. Preuschen, *Der Johannes Kommentar*, GCS 10, 1903). Pour une étude de cette polémique, cf. J.-M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène*, Fribourg, 1985.

²⁴ Eusèbe, *Contre Marcel*, GCS, Band IV, éd. E. Klostermann, Berlin, 1972.

²⁵ Cf. Basile, *Contre Eunome*, SC 299 et 305, éd. B. Sesboüé, Paris, 1982 et 1983 ; Grégoire de Nysse, *Contre Eunome, Gregorii Nysseni Opera*, I et II. Les fragments d'Eunome cités par Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie, sont édités par R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works, op. cit.*, p. 163-190.

²⁶ Cf. M. Cassin, « Réfuter sans lasser le lecteur : pratique de la réfutation dans le *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse », communication donnée au Congrès patristique d'Oxford, août 2007, à paraître dans les *Studia Patristica*.

²⁷ Nous distinguerons dans notre étude ce qui relève de la doctrine *apolinarienne*, c'est-à-dire d'Apolinaire, de ce qui relève des idées *apolinaristes*, c'est-à-dire de ses disciples, qui peuvent avoir fait évoluer la doctrine du maître.

²⁸ Le corpus des écrits de controverse anti-apolinarienne, que nous définirons dans le chapitre 1 « Présentation historique et littéraire », p. 56-61, pose un problème récurrent au critique moderne, parce qu'il assimile la doctrine apolinarienne à celle des apolinaristes. Par exemple, la théorie de l'union de la chair au Logos n'est pas expliquée dans les mêmes termes d'un auteur à l'autre, comme en attestent le *De incarnatione Dei Verbi* (Lietz. p. 304, 19-305, 4), en comparaison du *Quod unus sit Christus* (§ 10, Lietz. p. 301), de la *Confession d'Antioche*, (Lietz. p. 293-294), de l'*Apologie* de Valentin, § 3-4 (Lietz. p. 288-289). Elle ne suggère pas toujours l'idée d'une consubstantialité de la chair au Verbe comme les Cappadociens en ont accusé Apolinaire. Il faut ajouter à cela un autre phénomène sur lequel nous reviendrons dans la suite de notre étude (p. 46-55) : la plupart des fragments d'Apolinaire ont été transmis par ses disciples. Par conséquent, leur authenticité n'est pas toujours garantie, et elle pourrait avoir fait l'objet d'interpolations postérieures.

Depuis l'édition d'H. Lietzmann (1904), aucune étude n'est parue sur cette question. Pourtant, les nouvelles éditions des fragments exégétiques d'Apolinaire pourraient aider à préciser ce qui est le propre de la doctrine et au langage apolinarien et ce qui a été interpolé par les apolinaristes.

fragments d'Apolinaire et certaines accusations de Grégoire et des Pères qui se sont attaqués à l'apolinarisme. Peut-on mettre ces incohérences sur le compte d'incompréhension ou sont-elles dues à de la mauvaise foi polémique ? À quels textes d'Apolinaire les Pères ont-ils eu accès ? Autant de questions parfois insolubles, mais sur lesquelles les nouvelles éditions des fragments exégétiques d'Apolinaire, identifiés dans les chaînes, apportent parfois des éclaircissements. Nous aurons à revenir sur la question de l'authenticité des fragments de l'*Apodeixis*.

L'*Antirrheticus*, quant à lui, soulève d'autres problèmes d'interprétation. Hormis la question de la datation sur laquelle nous reviendrons, se pose celle du destinataire, car en fonction du lectorat supposé, Grégoire peut donner une forme différente à sa réfutation. À partir d'éléments de critique interne, nous tenterons donc de définir la finalité de l'*Antirrheticus*. Par ailleurs, la réfutation linéaire, telle qu'elle est pratiquée par Grégoire, pose aussi le problème de la structure, aussi bien celle de l'*Apodeixis* que celle de l'ouvrage de Grégoire lui-même, difficiles à déterminer. Dans quelle mesure peut-on affirmer que Grégoire respecte exactement l'ordre du raisonnement de son adversaire ? La logique qui procède à l'organisation des idées de Grégoire est-elle propre à l'*Antirrheticus* ou reprend-elle celle de l'*Apodeixis* ? En examinant de près les principes de composition de l'écrit de Grégoire, nous tenterons de préciser l'ordre de composition des deux écrits de polémique tout en définissant également la pratique grégorienne d'un tel genre littéraire. Plus nous avons étudié le texte de Grégoire, plus nous sommes entrée dans la pensée d'Apolinaire à partir de ses fragments doctrinaux, plus nous avons remarqué à quel point le contexte polémique était un creuset de déformation de la pensée de l'adversaire beaucoup plus fort et subtile qu'il n'y paraît à première vue. Cette constatation devrait-elle s'appliquer non pas seulement au contenu réfuté mais aussi à la composition d'ensemble de l'*Apodeixis* ?

Le corpus de textes concernant la controverse entre Grégoire de Nysse et Apolinaire, composé d'une lettre et de deux traités de controverse, l'*Antirrheticus* et l'*Apodeixis*, dont l'un réfute l'autre de façon linéaire, est un matériau d'analyse hétérogène pour le critique. En outre, les deux traités de polémique ont une matière très déséquilibrée, puisque celui d'Apolinaire n'est conservé que sous la forme d'une collection de fragments dont l'authenticité n'est pas prouvée pour chacun. Quant à la lettre, par rapport à l'ensemble des thématiques de la polémique abordées dans l'*Antirrheticus*, elle n'en traite qu'un seul. Cela explique que l'essentiel de notre travail

portera sur l'*Antirrheticus*. La *Lettre à Théophile* complètera seulement la matière fournie par le traité de réfutation de Grégoire lorsque nous en viendrons à traiter le point doctrinal commun. Nous n'accorderons pas une place égale aux deux œuvres anti-apolinaristes de Grégoire, le genre littéraire et l'objet traité étant trop disparates.

III. L'état de la critique

Les écrits de Grégoire contre Apollinaire ont très peu retenu l'attention de la critique jusqu'à ces dernières années. La lettre est citée dans les études doctrinales seulement pour établir une chronologie des œuvres de Grégoire mais elle n'a jamais été l'objet d'une étude en soi, ni même été analysée pour son argumentaire²⁹. Quant à l'*Antirrheticus*, il n'a jamais été non plus examiné pour lui-même, comme une œuvre littéraire. Rangé parmi les œuvres dogmatiques mineures, il a été jugé de peu d'intérêt par la critique, aussi bien théologique que philologique. Il a toujours été étudié partiellement sous deux angles ; principalement comme source de connaissance de l'apolinarisme pour les théologiens, selon une fin exogène, mais aussi comme pièce du corpus doctrinal mineur de Grégoire pouvant aider à définir sa christologie élaborée plus amplement dans d'autres œuvres. Parmi les exemples les plus récents d'études transversales qui intègrent le traité de Grégoire contre Apollinaire, il faut citer le travail de J. Zachhuber qui porte, entre autres, sur quelques développements christologiques de l'*Antirrheticus* où est en jeu la notion de φύσις, afin de montrer comment évolue le sens de ce terme en fonction du contexte polémique et de la maturation de la pensée christologique de Grégoire³⁰. B. Pottier, dans son étude systématique sur le *Contre Eunome, Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, fait référence aussi à l'*Antirrheticus* sur deux points christologiques, pour préciser la cohérence de la pensée de Grégoire à travers ses différentes œuvres de polémique³¹. Enfin, mentionnons le travail de M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, qui étudie l'utilisation du matériau scripturaire dans quelques passages

²⁹ Elle est citée dans les études sur la chronologie de Grégoire (cf. G. May, « Die Chronologie des Lebens und der Werke », *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, éd. M. Harl, p. 61) et dans les études doctrinales (cf. J. Zachhuber, *The Human Nature in Gregory of Nyssa*, Leiden, Boston, 2000, p. 205-206).

³⁰ J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa*, op. cit., p. 220-225.

³¹ B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse, Étude systématique du Contre Eunome avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Bruxelles, 1994, spécialement p. 304-306 ; p. 380-384.

exégétiques de l'*Antirrheticus*³². Ces trois études montrent bien que l'intérêt qu'a suscité l'*Antirrheticus* tient à quelques pages d'exposé christologique, comme l'explication du mécanisme de la résurrection et de la rédemption, qui, seules, ont retenu l'attention de la critique³³. Toutefois, il semble qu'actuellement cette œuvre de controverse suscite un nouvel intérêt de la part des philologues, comme en témoigne la présence de trois communications portant sur ce texte uniquement, dont l'une de M. Harl et une autre de Fr. Vinel, au colloque sur l'usage de l'Écriture dans l'œuvre de Grégoire de Nysse, qui s'est tenu à Paris en 2007³⁴.

C'est dans cette nouvelle dynamique que se situe notre étude, qui part du principe que le texte de Grégoire présente une valeur littéraire et une complexité doctrinale qui méritent attention. Selon une approche philologique et philosophique, nous proposons une analyse de l'argumentation de Grégoire en confrontation avec les fragments doctrinaux d'Apollinaire qui aident à faire ressortir les enjeux du texte. Nous voudrions montrer que c'est en analysant la cohérence d'ensemble de l'argumentation de Grégoire contre Apollinaire qu'on peut mieux comprendre et affiner encore la compréhension de la christologie du Cappadocien et celle contre laquelle il l'a construite.

Une telle démarche s'inscrit dans une conjoncture scientifique sur l'apolinarisme tout à fait favorable. En effet, depuis quelques décennies, ce champ d'études a suscité un regain d'intérêt dans la critique. Les historiens de la doctrine chrétienne et les philologues, dans leurs efforts conjoints pour mieux comprendre l'histoire des idées des IV^e et V^e siècles, la relation et l'enchaînement des polémiques doctrinales les unes aux autres, se penchent sur les écrits de ceux qui ont été accusés d'hétérodoxie, dont Apollinaire, découvrant dans sa doctrine un maillon précieux pour percevoir l'évolution de la réflexion christologique à cette époque. On constate ce renouveau d'intérêt pour

³² M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique, Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris, 1983.

³³ *Antirrh.* 153-154. Sur l'argumentation à propos de la résurrection du Christ, l'*Antirrheticus* a été étudié en relation avec la *Lettre 3*, l'homélie pascale *De Tridui spatio*, et le *Contre Eunome III*. Cf. études de J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970 ; J. Lebourlier, « À propos de l'état du Christ dans la mort », *RSPT*, 46, 1962, p. 629-649 ; 47, 1963, p. 161-180 ; L. R. Wickam, « Soul and Body : Christ's Omnipresence », *Easter Sermons*, 1981, p. 272-292 ; H. R. Drobner, *Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden, 1982 ; R. Winling, « La résurrection du Christ dans l'*Antirrheticus adversus Apollinarem* », *REAug.*, 35/1, 1989, p. 39-42.

³⁴ M. Harl, « La polémique de Grégoire de Nysse contre l'usage de *Zacharie 13, 7a* par Apollinaire », p. 89-99 ; Fr. Vinel, « Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes dans le *Contre Apollinaire* », p. 101-113 et H. Grelier, « Qui est l'arbitre du débat dans le *Contre Apollinaire* », p. 115-131, dans *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours, Actes du Colloque de Paris*, 9-10 février 2007, éd. M. Cassin et H. Grelier, Paris, 2008. Et le dernier colloque international sur Grégoire de Nysse, qui s'est tenu à Tübingen en septembre 2008, portait sur les *Opera dogmatica minora*, ce qui montre l'intérêt croissant des études grégoriennes pour ces petits traités.

l'œuvre d'Apollinaire de deux façons, d'abord par la multiplication des éditions critiques récentes de nouveaux fragments, ensuite par les études sur sa doctrine.

L'apolinarisme, en effet, avait d'abord été l'objet de plusieurs monographies au début du XX^e siècle, celle de J. Draeseke³⁵, celle de G. Voisin³⁶ et celle de Ch. E. Raven³⁷. E. Mühlenberg, qui a rédigé en 1969 la quatrième monographie sur l'apolinarisme, synthèse de référence sur cette doctrine, a intégré et dépassé ces trois études antérieures³⁸. C'est la raison pour laquelle nous utiliserons son travail, qui présente un véritable apport pour les recherches sur l'apolinarisme, mais nous reprendrons très peu les trois études antérieures. En effet, hormis le fait que notre approche n'est pas une étude de théologie systématique sur l'apolinarisme, la manière d'aborder les textes a beaucoup évolué depuis un siècle, et la connaissance de la période historique des écrits que nous étudions a considérablement avancé. On ne peut donc plus prendre comme référence les résultats des études du début du siècle dernier qui étudiaient les œuvres des textes de l'époque patristique au crible du verdict rétrospectif d'hérésie ou d'orthodoxie. Quand nous les citerons, ce sera souvent pour faire ressortir justement l'évolution de la perception de la polémique contre Apollinaire dans la critique au XX^e siècle.

Le travail d'E. Mühlenberg a pu bénéficier des amples recherches d'H. de Riedmatten, en France dans les années 1950³⁹, et de R. A. Norris, à Oxford, au début des années 1960⁴⁰, qui ont apporté une contribution importante à la connaissance de l'apolinarisme, à laquelle se réfèrent tous les critiques postérieurs. L'intérêt pour Apollinaire dans la recherche des années 1907-1980 a consisté essentiellement, exception faite de quelques études⁴¹, en l'édition critique de nouveaux fragments qui lui ont été

³⁵ J. Draeseke, *Apollinarios von Laodicea*, TU, 7, 3, 1892. Cette étude est la première en date sur l'apolinarisme. En plus d'une analyse doctrinale d'ensemble, elle présente l'édition de fragments attribués à Apollinaire. L'authenticité d'un bon nombre de textes édités par J. Draeseke dans le corpus apollinarien a été rejetée par H. Lietzmann.

³⁶ G. Voisin, *L'apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle*, Louvain, Paris, 1901.

³⁷ Ch. E. Raven, *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge, 1923.

³⁸ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen, 1969. Cf. aussi son étude postérieure : « Apollinaris von Laodicea und die origenistische Tradition », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 76, 1985, p. 270-283.

³⁹ H. de Riedmatten est l'auteur de nombreux articles de référence pour la christologie d'Apollinaire, dont les plus importants sont : « Some neglected aspects of Apollinarian Christology », *Dominican Studies*, I, 1948, p. 239-260 ; « Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire », *Revue Thomiste*, 51, 1951, p. 553-572 ; « La christologie d'Apollinaire », *StPatr.*, II, TU 64, Berlin, 1957, p. 208-234.

⁴⁰ R. A. Norris, *Manhood and Christ*, Oxford, 1963.

⁴¹ Nous mentionnons l'étude d'E. Bellini, *Antirrheticus adversus Apollinarium*, dans *Su Cristo : Il grande dibattito nel quarto Secolo*, Milan, 1977, p. 339-483, que nous a indiqué M. Alexandre mais que nous n'avons trouvé ni en France, ni en Allemagne ni en Israël.

attribués dans les chaînes exégétiques sur les *Épîtres* de Paul⁴², l'*Évangile de Matthieu*⁴³, de *Jean*⁴⁴, sur les *Psaumes*⁴⁵, sur *Luc*⁴⁶, sur l'*Octateuque*⁴⁷, sur *Ézéchiel*⁴⁸ et sur *Jérémie*⁴⁹, ce qui a ouvert l'accès à un corpus plus large encore⁵⁰, que prennent en compte petit à petit les études critiques⁵¹. La connaissance de l'apolinarisme gagne en effet à s'appuyer sur les textes exégétiques de l'auteur lui-même pour apprécier avec plus de justesse sa doctrine, parce que les fragments qui se trouvent dans les œuvres de polémique présentent souvent ses thèses de manière très déformée.

Pour notre part, dans la mesure où notre travail porte non pas sur l'apolinarisme directement, mais sur l'argumentation de Grégoire contre la doctrine du *voûς ἑνσαρκος* soutenue par Apollinaire, nous avons consulté ponctuellement et non pas intégralement la collection des fragments exégétiques d'Apollinaire, qui constituent un objet d'étude en soi, et nous feraient outrepasser largement le point doctrinal d'achoppement entre les deux adversaires ainsi que les limites imparties à notre sujet. Nous nous sommes donc concentrée sur le corpus des fragments doctrinaux d'Apollinaire, qui ont été, pour quelques uns, l'objet d'une réédition depuis le travail d'H. Lietzmann en 1904. Ainsi avons-nous pris comme texte critique de référence pour les fragments d'Apollinaire transmis par l'*Éranistès* de Théodoret de Cyr la nouvelle édition établie par H. de Riedmatten⁵². Nous avons aussi tenu compte des analyses d'A. Tuilier au sujet des

⁴² K. Staab, *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, coll. *Neutestamentliche Abhandlungen*, 15, Münster, 1933, 1984², p. 57-82.

⁴³ J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU, 61, Berlin, 1957, p. 1 -54.

⁴⁴ J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU, 89, Berlin, 1966, p. 3-64.

⁴⁵ E. Mühlberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, 3 vol., PTS 15, 16, 19, Berlin, 1975, 1977, 1978 ; M. Harl, *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, SC 189-190, Paris, 1972. Cf. aussi l'étude de M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*, 2 t., Rome, 1982, 1985 ; H. de Riedmatten, « Une édition des fragments exégétiques de Didyme et d'Apollinaire sur le Psautier », *Aevum*, 52, Rome, 1978, p. 231.

⁴⁶ J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche* (TU 130), Berlin, 1983, p. 3-10.

⁴⁷ Fr. Petit, *La Chaîne sur la Genèse, Édition intégrale*, 4 t., Louvain, 1992-1996.

⁴⁸ L. Vianès, *La chaîne monophysite sur Ézéchiel 36-48, texte critique, traduction, commentaire*, thèse présentée en janvier 1997 pour le doctorat de l'École Pratique des Hautes Études, V^{ème} section, Paris.

⁴⁹ M. Aussedat, *Les chaînes exégétiques grecques sur le livre de Jérémie, chapitres 1-4*, thèse présentée en décembre 2006, sous la direction d'O. Munnich, pour le doctorat de l'Université Paris IV.

⁵⁰ Pour l'édition récente des fragments d'Apollinaire dans des versions syriaques arméniennes, arabes, éthiopiennes, nous renvoyons au *Supplementum* de la *Clavis Patrum Graecorum* (CPG 3645-3696), Turnhout, 1998.

⁵¹ Cf. E. Mühlberg, « Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea », *Christliche Exegese zwischen Nicea und Chalcedon*, éd. J. Van Oort et U. Wickert, Kampen, 1992, p. 132-147 ; L. Vianès-Abou Samra, « L'eschatologie d'Apollinaire de Laodicée à travers les fragments sur les Psaumes », *Annali di storia dell'esegesi, La pluralità delle identità cristiane antiche*, 21/1, 2004, p. 331-371 ; J.-N. Guinot, « Théodoret et le millénarisme d'Apollinaire », *Annali di Storia dell'Esegesi*, 15/1, 1998, p. 153-180.

⁵² H. de Riedmatten, « Les fragments d'Apollinaire à l'"Éranistès" », *Das Konzil von Chalkedon*, I, éd. A. Grillmeier, Würzburg, 1951, p. 203-212. Étude prise pour référence dans la nouvelle édition de l'*Éranistès* par G. H. Ettlinger, *Theodoret of Cyrus, Éranistès*, Oxford, 1975. Selon H. de Riedmatten,

interpolations apolinaristes et monophysites de quelques autres fragments⁵³. En outre, parmi les œuvres du corpus apolinariste doctrinal que nous avons utilisé, nous avons pris en compte deux attributions récentes à Apollinaire : celle d'E. Cattaneo qui a prouvé l'appartenance au Laodicéen de *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque*⁵⁴ et celle de M. R. Hübner qui a prouvé l'attribution à Apollinaire du *Contra Sabellianos*, attribution contestée cependant par M. Simonetti⁵⁵.

Parallèlement à l'attrait grandissant de la critique pour l'œuvre exégétique d'Apollinaire, s'est développé, depuis les années 1990, aux États-Unis, le goût de l'apolinarisme chez deux théologiens. K. McCarthy, qui a notamment proposé une traduction et une étude du *Kata meros pistis* d'Apollinaire⁵⁶, tente de préciser les polémiques dans lesquelles Apollinaire s'est engagé et a élaboré sa christologie, contre Marcel d'Ancyre et contre les ariens. Ses travaux ont permis d'éclaircir de nombreux points sur l'apolinarisme jusqu'alors inconnus, et constituent un véritable apport pour la recherche. B. E. Daley, dans plusieurs articles, a analysé l'emploi par Apollinaire des outils conceptuels de la christologie en confrontation avec ceux de Grégoire de Nysse, pour tenter de déterminer la position de chacun de ces auteurs dans l'histoire de la

H. Lietzmann s'appuie sur le texte édité par J. L. Schulze (*Theodoretus Opera omnia*, vol. 4, Hallae, 1769/74) qui se fonde lui-même sur le manuscrit *Vaticanus gr.* 624, le plus mauvais manuscrit. Le critique entend éditer les fragments d'après le manuscrit d'Oxford, *Bodleianus Clarke 2* (fin XIII^e) que Schulze avait écarté d'office, trompé sur la date de ce manuscrit, qu'il pensait être tardif.

⁵³ A. Tuilier, « Remarques sur les fraudes des Apollinaristes et des Monophysites. Notes de critique textuelle », *Texte und Textkritik, eine Aufsatzsammlung*, éd. J. Dummer, TU 133, Berlin, 1987, p. 581-590. Il traite surtout du *De Unione* § 8 et 17, Lietz. p. 188, 192-193.

⁵⁴ *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée*, coll. *Théologie historique*, 58, Paris, 1981. Le texte grec est édité par P. Nautin, *Homélies pascales, II, Trois homélies dans la tradition d'Origène*, SC 36, Paris, rééd. 2003. Toutefois, nous nous servons plus des analyses doctrinales d'E. Cattaneo, que du texte lui-même des trois homélies. En effet, la perspective spirituelle de ces discours s'adapte souvent mal aux raisonnements spéculatifs de la polémique que nous étudions. En revanche, l'étude d'E. Cattaneo a le mérite d'intégrer le matériau exégétique d'Apollinaire conjointement à ses fragments doctrinaux.

⁵⁵ M. R. Hübner, *Die Schrift des Apollinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea*, PTS 30, Berlin-New, York, 1989. Le texte grec se trouve édité sous le nom du Pseudo-Athanase, PG 28, 95-121. M. Simonetti pense que cette œuvre aurait été écrite par un apolinariste anonyme dans les années 380-400 (« Sulla recente fortuna del Contra Sabellianos Ps. Atanasiano », *RSLR*, 26, 1990, p. 117-132). Pour notre part, lorsque nous avons utilisé ce texte, nous avons constaté une grande cohérence avec les fragments doctrinaux d'Apollinaire dont nous l'avons rapproché (cf. partie 3, chapitre 2, kénose exaltation, Ph 2, 6-11, p. 381-429). Les passages que nous avons analysés n'ont pas révélé de discordance doctrinale et lexicale avec les fragments d'Apollinaire. Mais compte tenu de nos recherches, nous ne sommes pas en mesure de trancher le débat sur ce point.

⁵⁶ K. McCarthy Spoerl, *A Study of Kata Meros Pistis by Apollinarius of Laodicea*, Diss. Toronto, 1990 ; « Apollinarius and the Response to Early Arian Christology », *StPatr.*, 26, 1993, p. 421-427 ; « Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition », *Journal of Theological Studies*, 43, 1994, p. 545-568 ; « The liturgical Argument in Apollinarius : Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy », *Harvard Theological Review*, 91/2, 1998, p. 127-152 ; « Apollinarius on the Holy Spirit », *StPatr* 37, 2001, 571-592.

doctrine sur l'unité du Christ jusqu'au concile de Chalcédoine⁵⁷. Ces études les plus récentes présentent un intérêt non négligeable pour notre travail, même si l'approche de la controverse apollinariste est différente de la nôtre, puisqu'elle porte en premier sur la doctrine.

IV. Perspectives de la présente étude

C'est à la suite de ces études récentes sur l'œuvre d'Apollinaire, en bénéficiant des éditions récentes de ses fragments et des nouvelles éditions critiques, que nous voulons apporter notre contribution en analysant les ressorts argumentatifs de la controverse de Grégoire de Nyssa contre cet auteur. Nous voudrions nous placer du côté de la réception de la doctrine apollinariste, mais aussi du côté de la facture littéraire des deux œuvres de controverse du Nysséen. Puisque la production doctrinale de cette époque s'inscrit toujours dans un contexte où l'on débat, on ne peut dissocier la réflexion doctrinale de l'écriture de controverse. L'élaboration de la christologie chez les deux auteurs obéit donc à une logique littéraire et rhétorique d'attaque et de contre-attaque, où l'exposé de l'un ne va pas sans l'attaque de l'autre et inversement. Nous avons donc voulu examiner l'argumentation christologique de Grégoire dans l'*Antirrheticus* comme un *objet littéraire* qui reflète les enjeux de fond quant au débat sur l'unité du Christ, la doctrine d'Apollinaire elle-même réfutée et la propre maturation théologique de Grégoire, fruit des polémiques antérieures, en lien avec sa forme littéraire d'œuvre de controverse. Pour mieux connaître les tenants et aboutissants de la controverse avec Apollinaire, et ce qui fait la particularité de la doctrine de Grégoire, il nous a semblé qu'on pouvait tirer parti de l'argumentation dans l'*Antirrheticus* si on l'étudiait pour elle-même. La critique a voulu en effet mettre en évidence ponctuellement ce que Grégoire reprochait à Apollinaire, mais personne n'a cherché à savoir en détail comment il construisait son raisonnement, quelle en était la cohérence d'ensemble, sur quels arguments il le fondait et quelle était la pertinence avec laquelle il réfutait. Or la façon dont les adversaires d'Apollinaire le réfutent, même si elle pose de réels problèmes d'interprétation au critique contemporain tributaire de la manière dont les contradicteurs le comprennent et le citent, aide néanmoins à percevoir les

⁵⁷ B. E. Daley, « Divine Transcendence and human Transformation : Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology », *Modern Theology*, 18/4, oct. 2002, p. 497-506 ; « "Heavenly man" and "Eternal Christ": Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior », *Journal of Early Christian Studies*, 10/4, 2002, p. 469-488 ; *id.*, « "The Human Form Divine": Christ's Risen Body and Ours According to Gregory of Nyssa », *StPatr*, 41, Louvain, 2006, p. 201-218.

répercussions du débat dans les controverses christologiques du IV^e siècle⁵⁸, et ce qui, dans la doctrine de chaque auteur, s'explique comme réponse à un adversaire.

Notre hypothèse de départ était donc que l'analyse détaillée de la démonstration de Grégoire et de ses fondements permettait d'une part de préciser l'enjeu christologique lancé par l'apolinarisme aux théologiens de son époque, et d'autre part de voir comment Grégoire construisait sa propre réflexion théologique. Nous nous sommes donc donné comme objectif d'examiner la manière dont s'imbriquent et se complètent deux types de discours et de preuves argumentatives caractéristiques du discours doctrinal chez Grégoire : raisonnements spéculatifs et développements exégétiques. Ce faisant, il s'agissait d'examiner dans le détail du texte, d'un point de vue littéraire et philosophique, la synthèse que Grégoire opère entre la tradition d'interprétation biblique et les outils philosophiques qu'il exploite.

Pour ce faire, nous étions partie du principe communément admis que, dans les écrits doctrinaux de Grégoire, s'opposent deux modes de raisonnements, l'un de nature plutôt spéculative, et l'autre de nature exégétique⁵⁹. Nous avons donc entrepris notre travail en distinguant deux étapes d'analyse, l'une portant sur l'argumentaire exégétique, l'autre sur l'argumentaire doctrinal. Très vite, nous nous sommes aperçu que cette distinction n'était pas pertinente pour rendre compte du dynamisme argumentatif de Grégoire. En effet, l'Écriture est toujours d'une manière ou d'une autre le socle initial du débat, le point de référence, le moyen argumentatif des deux adversaires, et l'exégèse de Grégoire dans son traité de controverse est doctrinale et souvent spéculative : on faussait ainsi la réflexion en voulant dissocier les raisonnements spéculatifs des démonstrations exégétiques. Nous avons donc décidé, au regard de la pratique du discours de controverse qui est celle de Grégoire, de réserver une place importante à l'usage de l'Écriture dans nos analyses, et d'étudier de façon détaillée l'enjeu et l'interprétation de tel ou tel verset dans la polémique, en le resituant dans l'histoire de la tradition interprétative chez les Pères antérieurs ou contemporains de Grégoire et d'Apollinaire, afin de voir comment est utilisé ou réutilisé tel ou tel verset ou argument dans la polémique. Cela explique

⁵⁸ Dans le premier chapitre « Circonstances de composition », nous situons les écrits de controverse anti-apolinariste par rapport aux deux traités *Contre Apollinaire* du Ps.-Athanase, aux *Lettres* de Grégoire de Nazianze, à la *Lettre à Épictète* d'Athanase, au *Panarion* d'Épiphane, p. 56-61.

⁵⁹ Cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, op. cit., p. 73-74 ; B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, op. cit., p. 30-31 : ce critique parle d'une alternance Spéculation-Écriture à propos de la structure du *Contre Eunome* (pour les développements de nature spéculative, il se réfère à l'étude de J. Daniélou sur la *théoria* (*L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970, p. 1-17).

l'organisation générale de notre travail : après une présentation des circonstances historiques et littéraires des textes étudiés, nous réservons une place à l'étude de l'exégèse, en deux parties, où sont d'abord posés les principes, les méthodes et le rôle qu'occupe l'Écriture dans l'*Antirrheticus*, où sont ensuite examinés en détail les principaux versets de la polémique de Grégoire contre Apolinaire. Analyser l'argumentation du Cappadocien sur chaque point de la théologie du νοῦς ἑνσαρκος d'Apolinaire à partir de la succession des versets qui lui servent de fondement rend bien mieux compte de l'esprit et du mouvement de l'argumentation de Grégoire qui revient sur la même idée doctrinale sous différents angles.

L'étude de l'argumentation de Grégoire, puisqu'elle se situe à la croisée d'une approche doctrinale et littéraire, vise aussi à dégager les principes d'écriture de la controverse théologique telle que Grégoire la pratique : la nature et l'origine des arguments, les ressorts rhétoriques, les procédés de composition utilisés. Peut-on parler de la controverse doctrinale en termes de genre littéraire ? En outre, Grégoire ne conçoit pas seulement la réfutation comme une réponse aux thèses adverses, mais aussi comme l'espace d'élaboration privilégié de sa propre théologie. À cette question s'adjoint donc un autre champ d'enquête qui est son corollaire sur le plan doctrinal : quelle est la particularité de l'argumentation christologique de Grégoire contre Apolinaire par rapport à celle qui est développée dans d'autres polémiques, comme celle d'Eunome ? Pour ce faire, au fur et à mesure de l'analyse des points traités par Grégoire, il faudra identifier les principes philosophiques, scripturaires et littéraires sur lesquels Grégoire fonde sa démonstration ainsi que la source de ses arguments. Ces analyses feront d'autant mieux ressortir ce à quoi tient le conflit entre les deux doctrines d'Apolinaire et de Grégoire et mettra en évidence la logique propre à chaque auteur. À de nombreuses reprises, nous comparerons l'exposition d'un même argument dans le *Contre Eunome*, l'*Antirrheticus* et la *Lettre à Théophile* pour voir dans quelle mesure il y a reprise, réadaptation, ou au contraire innovations argumentatives, reposant par exemple sur un autre socle scripturaire. La polémique contre Apolinaire sera donc un échantillon d'analyse pour observer d'un point de vue philologique la manière dont une controverse doctrinale s'articule avec d'autres controverses, sur la base d'un lien entre les argumentations, qui crée ainsi une histoire de l'argumentaire théologique. Pour être en mesure d'apprécier avec le plus de justesse ces phénomènes de réappropriation de l'argumentation d'une controverse à l'autre, il faudra voir comment le raisonnement de Grégoire se situe par rapport à la tradition patristique antérieure et contemporaine, pour en connaître l'origine

et en préciser l'inventivité. En revanche, nous n'aborderons pas les répercussions et la réception de la polémique entre Grégoire et Apolinaire dans la suite des discussions christologiques, au V^e siècle dans la polémique christologique sur les deux natures du Christ, même si elles mériteraient d'être étudiées. La raison d'un tel choix est due à notre démarche heuristique. Nous avons porté notre intérêt, en effet, sur le phénomène de reprise des arguments et du matériau scripturaire utilisés déjà lors des polémiques antérieures, parvenues à maturité, dans une adaptation à celle qui commence à éclater contre Apolinaire sur un champ doctrinal nouveau, le mode d'union de la divinité et de l'humanité en Christ. L'œuvre de Grégoire représente un bon chaînon d'analyse en raison du lien entre la polémique contre Eunome et la controverse contre Apolinaire.

L'*Antirrheticus* sera donc l'échantillon d'analyse qui permettra de définir la pratique littéraire grégorienne de la controverse et l'argumentaire christologique dans le débat contre Apolinaire, afin de voir à quel niveau, tant littéraire que doctrinal, se situe l'inventivité de l'auteur.

Cherchant à exposer les enjeux et la teneur propre de l'argumentation de Grégoire contre Apolinaire dans son *Antirrheticus*, nous avons vite constaté, que pour en percevoir la pertinence et la nature, il fallait la resituer dans le contexte du débat, ce qui impliquait de reconstituer d'abord la logique démonstrative d'Apolinaire dans l'*Apodeixis* et ses enjeux propres. Mais puisque celle-ci se trouve à l'état de fragment, on est obligé de s'aider, pour le comprendre, des autres fragments doctrinaux, selon les points de convergences thématiques. C'est en empruntant cette démarche que l'on peut confronter la doctrine des deux auteurs pour faire ressortir leur logique propre. Cette méthode a cependant une faiblesse dont nous sommes consciente, c'est qu'elle fait fi de la chronologie des œuvres d'Apolinaire : en effet, en comparant les fragments qui ont des points de convergence entre eux, on peut gommer totalement l'évolution de la pensée entre le début et la fin de sa production doctrinale, et par exemple relever des contradictions qui en réalité proviendraient d'une évolution, ou au contraire faire des rapprochements entre la doctrine exposée dans l'*Apodeixis* et d'autres œuvres alors que leur problématique théologique serait différente⁶⁰. Mais la recherche actuelle possède trop peu d'éléments pour dater les différents fragments d'Apolinaire et établir une

⁶⁰ Or un courant de la critique du début du XX^e s. a considéré que la production doctrinale d'Apolinaire avait été élaborée en deux périodes, selon la théorie anthropologique qu'il soutenait. Nous reviendrons sur cette question dans la première partie de notre travail et surtout dans le premier chapitre de la partie IV, « Termes et enjeux anthropologiques », p. 531-603 .

chronologie. En l'absence d'indice historique, tenter de restituer la cohérence de la pensée d'Apolinaire à partir de tout le corpus des fragments apparaît donc comme un moindre mal.

Cette manière de procéder nous a amenée à traiter chaque point doctrinal selon une démarche méthodologique récurrente : nous commençons par poser le problème doctrinal, nous reconstituons ensuite la logique d'Apolinaire, nous examinons enfin la réfutation de Grégoire. Telle est la raison pour laquelle la présente monographie fera souvent alterner des moments où nous traitons d'un point doctrinal chez Apolinaire de façon synthétique, puis du même chez Grégoire en réponse à la théorie du Laodicéen. Selon le relief que telle ou telle question théologique ou verset revêt dans le système doctrinal d'Apolinaire, les développements sur la christologie propre à celui-ci seront plus ou moins longs en comparaison de ceux de Grégoire, mais toujours exposés en premier pour qu'on puisse distinguer clairement ce à quoi répond Grégoire.

Cette méthode, selon laquelle nous resituons d'abord tel ou tel extrait de l'*Apodeixis* dans ce qu'on peut connaître de l'apolinarisme avant d'étudier en détail l'argumentation de Grégoire dans l'*Antirrheticus*, s'est imposée rapidement lorsque nous avons constaté que, selon les principes de la rhétorique de la polémique, Grégoire rend souvent ridicule la pensée de son adversaire en n'en citant qu'un petit extrait qui ne laisse pas soupçonner l'envergure ou le poids théologique de l'argument. Mais si le Nysséen s'est donné la peine de réfuter Apolinaire, c'est que sa doctrine était suffisamment perfectionnée pour représenter un danger à ses yeux. Notre enquête est donc partie du principe que la christologie d'Apolinaire devait être plus ingénieuse que la façon dont la présente Grégoire. Et cherchant à en restituer la cohérence, nous nous sommes aperçue que la finesse de l'argumentation de Grégoire ressortait du même coup beaucoup mieux, car on voyait apparaître plus clairement la différence des fondements philosophiques et des méthodes théologiques entre les deux auteurs.

En outre, c'est toujours à partir du désir de comprendre pourquoi Grégoire développe tel raisonnement face à tel extrait d'Apolinaire que nous avons été amenée à exposer parfois longuement la doctrine de ce dernier. C'est aussi le meilleur moyen de mesurer l'écart entre la façon dont Apolinaire semble utiliser les notions-clefs de la christologie et la manière dont Grégoire en comprend l'utilisation sous la plume de son adversaire. Aussi l'*Antirrheticus* et la *Lettre contre les apolinaristes* sont à envisager comme des textes où l'auteur se positionne dans sa démonstration par rapport à la pensée de son adversaire. Et c'est alors que le discours de controverse de Grégoire nous introduit

dans l'histoire des débats polémiques, d'où l'on peut difficilement l'isoler, si on veut en comprendre l'origine et son profit dans l'élaboration doctrinale des premiers siècles.

L'étude de la controverse s'articulera autour de plusieurs axes d'analyse : la première partie présentera les pièces du dossier d'un point de vue historique et littéraire. Nous en resituerons l'enjeu dans le contexte de la vie et de l'action d'Apolinaire, qui sont bien moins connues que celles de Grégoire de Nysse, en précisant ensuite la place que les textes occupent dans la production littéraire de leurs auteurs, et pour parfaire la présentation de l'*Antirrheticus*, nous donnerons une étude de sa composition, et une analyse des fragments d'Apolinaire cités par Grégoire.

Dans une deuxième partie, nous analyserons le statut que Grégoire donne à l'Écriture dans son argumentation en examinant successivement la façon dont il l'introduit dans son discours, les principes herméneutiques selon lesquels il l'analyse, le dynamisme argumentatif qu'il lui confère.

La troisième partie présentera une étude détaillée du débat exégétique en passant en revue les principaux versets du dossier scripturaire de la controverse. Il s'agira de resituer chaque argumentation exégétique dans la tradition interprétative et dans l'œuvre des auteurs, afin de préciser l'usage qu'ils font de l'Écriture et de mettre en évidence les nouvelles interprétations que fait surgir la polémique sur l'unité du Christ.

La quatrième partie se présentera comme la synthèse doctrinale sur l'enjeu fondamental de la controverse, à savoir l'être du Christ. Cette question est développée dans l'*Antirrheticus* en plusieurs étapes ; d'abord dans le raisonnement de Grégoire, elle s'inscrit dans une conception dynamique de l'Incarnation selon sa visée sotériologique, ensuite, dans la démonstration d'Apolinaire, elle est élaborée à partir d'une conception anthropologique précise, puis, lors de son exposition, elle est régie par des principes théologiques et philosophiques différents selon les deux auteurs, enfin, elle est élaborée tout spécialement à partir d'une analyse de la Passion et de la résurrection du Christ.

Ces analyses successives visent à préciser comment se situe la pensée de Grégoire par rapport à la doctrine d'Apolinaire, comment se situe son argumentation christologique contre Apolinaire par rapport à celle qu'il développe contre Eunome, comment se situent les raisonnements d'Apolinaire et de Grégoire par rapport aux traditions scripturaires et polémiques de leur époque.

Première partie

Les textes de la controverse apolinariste :
présentation historique et littéraire

Chapitre 1

Circonstances de composition

Puisque l'œuvre et la vie de Grégoire de Nysse sont connues¹, mais que celles d'Apolinaire de Laodicée le sont beaucoup moins, il s'avère nécessaire de resituer dans l'histoire du IV^e siècle la production littéraire et la carrière de ce dernier, pour comprendre les enjeux politiques et ecclésiaux qui se profilent derrière les polémiques doctrinales et les luttes politiques dont la controverse entre les deux évêques est le reflet.

I. Enjeux politiques de la vie d'Apolinaire de Laodicée

L'étude des différentes périodes de la vie d'Apolinaire ouvre sur les tumultes entre les différentes Églises d'Orient et les théologiens dans la période entre le concile de Nicée et celui de Constantinople. Sans entrer dans le détail des conciles, de la façon dont Apolinaire a pris position, ni des luttes personnelles avec différents personnages de l'Église, tel Marcel d'Ancyre, Diodore de Tarse, Mélèce d'Antioche, nous voudrions mettre en évidence ce à quoi tenait sa réputation au IV^e siècle, à titre d'écrivain, de théologien mais aussi d'évêque impliqué dans des intrigues politiques compliquées. Si Grégoire de Nysse a réfuté l'*Apodeixis* d'Apolinaire, c'est que ce dernier était influent parmi les théologiens de son époque, et qu'aux yeux des Cappadociens ses enseignements étaient dangereux pour les Églises.

¹ Pour la biographie de Grégoire de Nysse, nous renvoyons à l'étude la plus récente d'A. M. Silvas, *Gregory of Nyssa : The Letters, Introduction, Translation and Commentary*, Leiden, Boston, 2007, p. 1-58. Les principales sources sur la vie de Grégoire sont le *Traité de la Virginité* (intr. sur la biographie de Grégoire, SC 119, p. 29-82) ; les *Lettres* (biographie dressée par P. Maraval, p. 15-52) ; la *Vie de sainte Macrine* (élément de biographie présentés aussi en SC 178, p. 35-67) ; G. May, « Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa », *art. cit.*, p. 51-67.

Dans la mesure où la biographie a été exposée en détail par H. Lietzmann en 1904², et sous un jour nouveau par McCarthy Spoerl, dans la monographie la plus récente sur Apollinaire³, nous renvoyons à ces deux études, ainsi qu'au complément détaillé donné par E. Mühlenberg sur deux intrigues politico-doctrinales qui ont jeté le discrédit sur Apollinaire⁴. Dans notre travail, nous passerons en revue les étapes de la carrière politique d'Apollinaire, pour tenter de mieux cerner les relations d'Apollinaire avec les Cappadociens et de comprendre pourquoi Grégoire en est venu à rédiger une réfutation des positions d'Apollinaire et par quelles sources il en avait pris connaissance.

Car paradoxalement, même s'il nous reste peu de fragments du Laodicéen, et certains qui ont été transmis dans la tradition grâce au subterfuge d'un pseudonyme dont l'autorité et « l'orthodoxie » étaient reconnues, Apollinaire avait beaucoup écrit, enseigné et les communautés apollinaristes étaient actives dans toutes les Églises d'Orient.

A. Les premières années (vers 310-360)

Né à Laodicée en Syrie vers 310⁵, Apollinaire était originaire, par son père, d'Alexandrie. Grâce à celui-ci, qui était grammairien de profession⁶ avant de devenir prêtre, il reçut une solide formation à la rhétorique et une culture considérable, ce dont se moque Grégoire de Nysse dans son *Antirrheticus* en faisant allusion à l'un de ses maîtres (τὸν Ἀπολιναρίου διδάσκαλον)⁷, qui, d'après l'*Histoire ecclésiastique* de Socrate, était

² H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904, p. 1-42 : vie d'Apollinaire ; p. 43-93 : sources antiques sur l'apollinarisme.

³ *A Study of the Kata Meros Pistis of Apollinaris of Laodicea*, thèse de doctorat, Toronto, 1990, p. 5-53. Cette étude est la plus récente sur la vie et la carrière ecclésiastique d'Apollinaire. Son approche, très renseignée et étayée par les sources antiques apporte un regard neuf sur les anciennes notices sur l'évêque de Laodicée, comme celle de R. Aigrain, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, III, col. 962-982, parue en 1924 (Paris). Le travail de K. McCarthy a le mérite de passer en revue la biographie d'Apollinaire en lien avec les turbulences politiques et ecclésiastiques de son époque.

⁴ E. Mühlenberg apporte une contribution sur l'affaire d'Eustathe qui a mêlé Basile et Apollinaire ainsi que sur l'ordination illégale de Vital par Apollinaire comme évêque d'Antioche, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen, 1969, p. 26-63.

⁵ Cf. Socrate, *Hist. Eccl.*, II, 46, 2, SC 493, éd. P. Maraval, Paris, 2005, p. 238. On peut déduire la date de naissance d'Apollinaire d'après l'incident avec son maître Épiphane le Sophiste, qui valu une première excommunication à Apollinaire sous Théodote, puis un retour dans la communion avec l'Église de Laodicée. Or la mort de Théodote est datée de 335, selon McCarthy (cf. *A Study of Kata Meros Pistis*, p. 8). Apollinaire était adolescent et lecteur à ce moment-là et il fallait avoir au moins 18 ans pour être lecteur (Cf. Ch. E. Raven, *Apollinarianism*, Cambridge, 1923, p. 129), donc Apollinaire est né vers les années 310.

⁶ Cf. Socrate, *Hist. Eccl.*, II, 26, 2, SC 493, p. 238.

⁷ *Antirr.*, 206, 27. Grégoire fait de l'esprit avec ironie au moment où il fait allusion au maître d'Apollinaire citant une formule d'Hésiode (*Théogonie*, 521, CUF, éd. P. Mazon, Paris, 1972, p. 51).

le païen Épiphane le Sophiste⁸. Le père comme le fils éprouvaient une grande admiration pour ce sophiste au point qu'un jour, rapportent Socrate et Sozomène⁹, les deux Apolinaire, père et fils, refusèrent de quitter une séance de lecture publique d'un hymne composé par Épiphane en l'honneur de Dionysos, malgré l'interdiction donnée par l'évêque de Laodicée, Théodote. Ce dernier les excommunia, puis après un temps d'expiation de leur peine, les admis à nouveau dans l'Église.

Cet incident, qui est le premier fait de la vie d'Apolinaire rapporté par les historiens antiques, révèle le soin et le goût qu'avaient les deux Apolinaire pour la culture grecque classique. Épiphane de Salamine, qui consacre toute une partie de son *Panarion* à attaquer la doctrine d'Apolinaire le Jeune, mentionne cependant son habileté rhétorique et sa culture hellénique¹⁰, et Basile, dans l'une de ses lettres déclare que « grâce à la facilité de sa plume, Apolinaire dispose d'une langue qui lui permet de traiter tous les thèmes, et qu'il a rempli la terre de ses ouvrages » (Τῆ γὰρ τοῦ γράφειν εὐκολία πρὸς πᾶσαν ὑπόθεσιν ἔχων ἀρκοῦσαν αὐτῷ τὴν γλῶσσαν, ἐνέπλησε μὲν τῶν ἑαυτοῦ συνταγμάτων τὴν οἰκουμένην)¹¹. Cette dernière mention fait allusion à l'abondante production littéraire d'Apolinaire.

Sur le plan doctrinal, d'après le témoignage de Philostorge, Apolinaire et son père se voulaient d'ardents défenseurs de la foi définie au concile de Nicée en 325, c'est-à-dire de la consubstantialité du Père et du Fils¹². Et ils considéraient l'évêque d'Alexandrie, Athanase, comme le champion de cette foi de l'Église. C'est ce dont témoigna leur sympathie envers lui lors de son passage par Laodicée en 346. En effet, en 345, l'évêque arien d'Alexandrie mourut et l'empereur d'Orient, Constantin, permit à Athanase qui était en exil en Occident depuis 339 de revenir¹³. Sur le chemin du retour, l'année suivante, Athanase passe par Laodicée, au moment où l'arien Georges, qui avait succédé à

⁸ Socrate, *Hist. Eccl.*, II, 46, 4-5 ; SC 493, p. 238. Sozomène, *Hist. Ecc.*, VI, 25, 9 et 13, SC 495, éd. G. Sabbah, trad. A.-J. Festugière, Paris, 2005, p. 370. Sozomène, en *Hist. Eccl.*, V, 18, 1, SC 495, p. 186, déclare qu'il était formé à toute espèce de savoir et toute forme de culture littéraire.

⁹ Cet incident se produisit entre 328 et 335, période dont datent les deux excommunications des Apolinaire, selon l'étude de K. McCarthy (cf. *A Study of Kata Meros Pistis*, p. 7-8).

¹⁰ Épiphane, *Panarion, Haer.* 77, 24, GCS *Epiphanius* 3, éd. K. Holl, Berlin, 1985, p. 437, 27-31 : παιδεία γὰρ οὐ τῆ τυχούσῃ ὁ ἀνὴρ ἐξήσκηται, ἀπὸ τῆς τῶν λόγων προπαιδεύσεώς τε καὶ Ἑλληνικῆς διδασκαλίας ὀρμώμενος, πᾶσάν τε διαλεκτικὴν καὶ σοφιστικὴν πεπαιδευμένος (« Cet homme avait été formé en effet par une éducation non ordinaire, s'étant élancé avec la propédeutique de l'art oratoire et l'enseignement hellénique et ayant appris toute la dialectique et la sophistique »).

¹¹ Basile, *Lettre* 263, 4, éd. et trad. Y. Courtonne, CUF, t. 3, Paris, 1966, p. 124.

¹² Cf. *Hist. Eccl.*, 7, 11, GCS, éd. J. Bidez, revue par Fr. Winkelmann, Berlin, 1981, p. 112-113, où sont mentionnés Apolinaire, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze.

¹³ H. M. Gwarkin, *Studies in Arianism*, 1900², p. 130-132. Cf. aussi A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, collection de l'École française de Rome, 216, Rome, 1996, p. 5-6.

Théodote, en était l'évêque. Or celui-ci était un opposant virulent d'Athanase ; il avait même été présent au concile de Tyr en 335, qui avait déposé et exilé Athanase pour la première fois¹⁴. Apprenant qu'Athanase était dans le voisinage, il interdit à quiconque de son diocèse, à Laodicée, de communiquer avec lui. Selon Sozomène, Apolinaire ignorait cet interdit, rencontra Athanase et devint grand ami avec lui. George excommunia alors Apolinaire, pour la seconde fois, et ne l'admit plus dans la communion de l'Église de son vivant (il mourut vers 360)¹⁵. La seconde excommunication correspond exactement au canon 2 du concile d'Antioche en 333. Ce canon interdisait toute communication avec qui était excommunié, sous peine d'être excommunié soi-même. Ce deuxième incident porta ombrage à Apolinaire, au cours de sa carrière ecclésiastique, et suscita la méfiance des autres théologiens contemporains, malgré le soutien d'Athanase. Ce que rapporte Sozomène suggère qu'Apolinaire ne connaissait pas Athanase avant 346. En outre, les témoignages de ses disciples¹⁶ et d'Apolinaire lui-même, ainsi que du parti de ses adversaires, comme Épiphane¹⁷, évoquent une correspondance fréquente et des consultations théologiques entre Apolinaire et Athanase à la suite de cette rencontre.

Les deux premières notices qu'il reste des activités d'Apolinaire durant cette première période décrivent ses excommunications successives, dues à des actes de désobéissance à la discipline cléricale¹⁸. Comme la suite de sa carrière le montrera, ce n'est là que le début d'une longue suite d'excommunications de la communion avec les Églises locales. Il sera en effet condamné dans les années 370 en Occident puis en Orient. En dépit du support influent d'Athanase, Apolinaire a donc souvent été en dehors de la structure ecclésiastique avant 360.

Aucune des sources antiques ne précise les activités d'Apolinaire entre les années 346 et 362, date à laquelle il réapparaît. Il est probable que, durant cette période, il ait enseigné et composé de nombreuses œuvres littéraires, des commentaires bibliques, les trente volumes contre le néoplatonicien Porphyre et un certain nombre d'œuvres

¹⁴ Cf. Athanase, *Apologie contre les ariens*, 8, 3, éd. H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, Berlin, 1934, vol. 2, fasc. 12, p. 94.

¹⁵ Sozomène, *Hist. Eccl.*, VI, 25, 7-8, SC 495, p. 368. Il semble donc Apolinaire était en dehors de la communion de l'Église de Laodicée quand il fut élu évêque.

¹⁶ Cf. Le traité *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 111, 40, PG 86/1, 1377 C attribué à Léonce de Byzance. Le disciple d'Apolinaire, Timothée de Bérée, parle de lettres écrites à Apolinaire par Athanase et Sérapion de Thmuis. Une lettre d'Apolinaire à Sérapion nous est parvenue à l'état fragmentaire. Cf. frg. 159-161, Lietz. 253, 18-254, 26.

¹⁷ *Panarion, haer.* 77, 2, 1, éd. K. Holl., GCS, *Epiphanius*, III, *op. cit.*, p. 416.

¹⁸ Cf. K. McCarthy Spoerl, *A Study of Kata Meros Pistis*, p. 11-12.

polémiques contre des hérétiques de son temps, Marcel d'Ancyre¹⁹, Eunome²⁰, Origène²¹. Le *Kata Meros Pistis* est le traité de polémique le plus long qui ne nous soit pas parvenu à l'état fragmentaire²². Ces différentes polémiques appuyaient sa réputation de champion de l'orthodoxie trinitaire, qui lui conciliait un respect pour ses doctrines singulières au sujet de l'Incarnation. Il semble aussi avoir eu des liens avec le mouvement monastique qui commençait à se développer, comme en témoigne le fait qu'il ait envoyé des moines en délégation au concile d'Alexandrie réuni par Athanase en 362²³.

B. Rhéteur et évêque (360-362)

En juin 362, l'empereur Julien promulgua une loi selon laquelle, entre autres, les professeurs, pour être honnêtes, ne devaient pas enseigner ce à quoi ils ne croyaient pas. Ainsi fut-il interdit aux chrétiens d'expliquer les auteurs classiques, d'Homère à Lysias, qui reconnaissaient les dieux « pour guides de toute éducation ». Ceux qui ne partageaient pas leur vénération étaient renvoyés « aux églises des Galiléens, pour y commenter Matthieu et Luc »²⁴. Le nouvel évêque de Laodicée, Apolinaire, s'engagea alors dans la lutte pour la défense de la foi, en réaction à cet édit de Julien, selon lequel les chrétiens étaient interdits d'enseigner les auteurs profanes et la culture classique. Il entreprit de créer des œuvres présentant les thèmes de la révélation chrétienne selon les lois et les genres de la littérature profane, de même que Basile et Grégoire de Nazianze, d'après Sozomène²⁵ : poèmes lyriques et dramatiques, dialogues etc. Mais rien de cette

¹⁹ Jérôme, *De viris illustribus*, 86, PL 23, 693 A.

²⁰ Jérôme, *De viris illustribus*, 120, PL 23, 709 C.

²¹ Jérôme, *Lettres*, 98, 6, éd. J. Labourt, CUF, t. V, Paris, 1954, p. 42 ; Socrate, *Hist. Eccl.*, VI, 13.

²² D'après la thèse de K. McCarthy, ce traité visait la doctrine de Marcel d'Ancyre (§ 13-31) et celle des ariens (§ 4-12), cf. *A Study of Kata Meros Pistis*, op. cit., p. 154-318.

²³ *Tome aux Antiochiens*, 9, 3, *Athanasius Werke, Zweiter Band, Die « Apologien »*, 8. Lieferung, éd. H. Chr. Brennecke, Berlin, 2006, p. 349. Mais ce fait n'est pas confirmé par Sozomène, Socrate et Théodoret. Nous revenons sur la question de l'élection d'Apolinaire dans le paragraphe suivant.

²⁴ Julien, *Lettre* 61, éd. J. Bidez, CUF, tome I, 2^e partie, Paris, 1960, p. 73-75. Les sources antiques donnent des informations très contradictoires sur ce point. En effet, d'après G. Sabbah, Julien n'a pas interdit l'accès des écoles aux élèves chrétiens, malgré ce qu'en dit Grégoire de Nazianze, *Discours* 4, 101-105 ; Rufin, *Hist. Eccl.*, X, 33, GCS *Eusebius, Die Kirchengeschichte*, II, 2, éd. E. Schwartz, Th. Mommsen, Berlin, 1999, p. 994-995 ; Socrate, *Hist. Eccl.*, III, 12, 7, SC 493, p. 300, et Théodoret, *Hist. Eccl.*, III, 8. La seule loi conservée par le *Code théodosien*, XIII, 3, 5 (éd. Th. Mommsen, Dublin, Zürich, 1971⁴, p. 741), peut viser les maîtres chrétiens (G. Sabbah, Sozomène, *Hist. Eccl.*, SC 495, p. 186, n. 2). Cf. aussi l'étude de J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1965², p. 263-266 ; J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, coll. des Études augustiniennes 133, Paris, 1992, p. 596-597.

²⁵ Sozomène anticipe, selon G. Sabbah (SC 495, p. 187, n. 4), car Basile est né en 330 et il a atteint sa renommée surtout dans les années 370, comme évêque, tout comme Grégoire de Nazianze, né également vers 330, qui n'avait à l'époque de Julien écrit que ses premiers discours et n'était prêtre que depuis 361.

production ne survécut, en dehors des railleries par ses adversaires. Par exemple, Grégoire de Nazianze se moque d'Apolinaire en évoquant « son troisième Testament, ses Psautiers nouveaux qui contredisent celui de David ainsi que le charme de ses vers »²⁶. Sur un autre ton, Sozomène rapporte aussi, dans son *Histoire ecclésiastique*, l'activité littéraire d'Apolinaire en réaction à la politique de l'empereur Julien en ces termes :

« C'est alors que cet Apolinaire, usant pour l'occasion de son vaste savoir et de ses dons naturels, pour remplacer la poésie d'Homère, composa en vers héroïques l'histoire ancienne des Hébreux jusqu'au règne de Saül et qu'il divisa tout son ouvrage en vingt-quatre chapitres, ayant dénommé chaque tome par une des lettres de l'alphabet grec, selon le nombre de ces lettres et leur ordre. Il travailla aussi à des comédies à la ressemblance des pièces de Ménandre, et il imita l'art tragique d'Euripide et la poésie lyrique de Pindare. Et pour le dire en bref, ayant emprunté aux Saintes Écritures les sujets de ce qu'on nomme le cercle entier des connaissances, il produisit en peu de temps des ouvrages égaux en nombre et en valeur (ισορίθμους καὶ ἰσοδυνάμους) et qui, par la peinture des sentiments (πραγματείας ἦθει), le style (φράσει), le caractère (χαρακτῆρι) et la disposition (οἰκονομίᾳ), sont comparables aux œuvres renommées chez les Grecs pour ces qualités (ὁμοίᾳς τοῖς παρ' Ἑλλησιν ἐν τούτοις εὐδοκμήσασιν) »²⁷.

Un tel panégyrique, qui va jusqu'à comparer les théologiens Apolinaire l'Ancien et le Jeune²⁸ aux grands auteurs de la tradition grecque classique, met l'accent sur les qualités littéraires et la maîtrise des canons de la littérature grecque et sûrement de la philosophie qui favorisent une finesse d'interprétation dans l'exégèse et dans l'exposition de la doctrine d'Apolinaire.

Apolinaire a aussi été actif à Antioche où il a enseigné l'exégèse. Jérôme raconte dans une de ses lettres qu'il en avait suivi les leçons dans l'année 373/374²⁹, 377³⁰ ou 378 voire plus tard encore³¹, selon plusieurs hypothèses de la critique :

Mais Sozomène se reporte à ce que dit Grégoire dans ses discours (*Discours* 4, 96, éd. J. Bernardi, SC 309, p. 240-243 et *Discours* 5, 39, p. 375-377).

²⁶ Gr. Naz., *Lettre* 101, 73, SC 208, p. 68. Cf. aussi *Lettre* 102, 23, SC 208, p. 82. Il faut préciser que si Grégoire de Nazianze attaque si violemment Apolinaire dans ses lettres sur ce point, c'est surtout parce qu'il voit en lui un rival. En effet, l'un et l'autre s'étaient beaucoup adonnés à l'art poétique, reprenant les formes classiques en les adaptant à des sujets chrétiens (cf. l'étude récente de J. Prudhomme, *L'œuvre poétique de Grégoire de Nazianze : héritage et renouveau littéraires*, thèse présentée pour obtenir le doctorat, sous la direction d'O. Munnich, Université Lumière Lyon2, novembre 2006).

²⁷ Sozomène, *Hist. Eccl.*, V, 18, 3-4, SC 495, trad. reprise d'A.-J. Festugière et B. Grillet, p. 188. La remarque de Basile que nous avons citée au début de ce chapitre, tirée de la *Lettre* 263, n'est sûrement pas injustifiée face à cette production littéraire intense.

²⁸ G. Sabbah note que Sozomène attribue à Apolinaire le Jeune la totalité des œuvres écrites pour répliquer aux mesures anti-chrétiennes de Julien concernant l'École. En fait, il faut envisager soit une répartition de ces œuvres avec son père, soit une collaboration entre eux dont nous ne pouvons pas définir exactement la forme (SC 495, p. 186-187, n. 3).

²⁹ G. L. Prestige, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, London, 1956, p. 14.

³⁰ E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea*, p. 56.

³¹ P. Jay, « Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée », *REAug.*, 20, 1974, p. 36-41.

« Apollinarem Laodicenum audivi Antiochiae frequenter et colui et, cum me in sanctis scripturis erudiret, numquam illius contentiosum super sensu dogma suscepi. Iam canis spargebatur caput et magistrum potius quam discipulum decebat ; perrexi tamen Alexandriam, audivi Didymum »

« J'ai souvent écouté Apollinaire de Laodicée, je l'ai fréquenté, et tandis qu'il m'enseignait l'exégèse biblique, je n'ai jamais accepté sa doctrine, si discutable à propos de l'intelligence [de la foi]. Déjà blanchissait ma chevelure, elle convenait plutôt à un maître qu'à un disciple ; pourtant, j'ai fait le voyage d'Alexandrie pour écouter Didyme »³².

Et dans son ouvrage *De viris illustribus*, il fait encore mention des compétences littéraires et de l'abondance des commentaires scripturaires rédigés par Apollinaire :

« Apollinarius, Laodicensis Syriae episcopus, pater presbytero, magis grammaticis in adolescentia operam dedit et postea in sanctas scripturas innumerabilia scribens volumina sub Theodosio imperatore obiit. »

« Apollinaire de Laodicée, évêque de Syrie, dont le père était prêtre, consacra son temps pendant sa jeunesse aux lettres, et ensuite, il écrivit des volumes innombrables sur les Écritures saintes, et mourut sous l'empereur Théodose »³³.

Ces deux extraits prouvent qu'Apollinaire était connu à son époque pour l'ampleur de son œuvre exégétique, ce que viennent confirmer les études récentes sur les chaînes exégétiques, qui identifient de plus en plus de fragments exégétiques d'Apollinaire³⁴. Jérôme utilisant souvent les commentaires d'Apollinaire, l'appelle le « Laodicéen » au point de susciter la curiosité d'Augustin qui demande dans l'une de ses lettres quel est ce personnage³⁵. Bien qu'adversaire déclaré des théologiens antiochiens³⁶, il était connu pour sa tendance antiochienne, c'est-à-dire littérale, dans l'exégèse³⁷ : son interprétation littérale de l'*Apocalypse* lui fit soutenir des thèses millénaristes³⁸.

L'accès d'Apollinaire à l'épiscopat est l'objet de témoignages divergents. La première des pièces les plus importantes qui attestent qu'Apollinaire était déjà évêque de

³² Lettre 84, 3 à Pammachius, éd. I. Hilberg, CSEL 55, Vienne, 1996, 122, 24-123, 6 ; trad. fr. J. Labourt, CUF, t. V, Paris, 1954, p. 127.

³³ Jérôme, *De viris illustribus*, 104, PG 23, 701 B-703 A ; trad. pers.

³⁴ E. Mühlberg, qui a édité les fragments d'Apollinaire sur les *Psaumes* insiste sur ce fait (« Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea », *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, éd. J. van Oort et U. Wickert, p. 132). Pour les références aux éditions des fragments, cf. *supra*, « introduction générale », n. 40-47.

³⁵ Augustin, *Lettres*, 82, 23, CSEL 34, éd. A. Goldbacher, Prague, Vienne, Leipzig, 1895, réimpr. 1970, p. 376.

³⁶ Ceux-ci insistaient sur la distinction entre l'homme et Dieu dans le Christ, alors qu'Apollinaire insiste au contraire sur l'unité.

³⁷ Nous serons amenée à revenir sur cette question à partir des commentaires exégétiques d'Apollinaire d'après l'*Antirrheticus*, cf. partie III, le dossier scripturaire de la controverse.

³⁸ Cf. l'étude de L. Vianès, « L'eschatologie d'Apollinaire de Laodicée à travers les *Fragments sur les Psaumes* », *Annali di storia dell' esegesi*, 21/1, 2004, p. 331-371.

Laodicée en 362 est le *Tome aux Antiochiens* d'Athanase, qui mentionne des moines envoyés par Apolinaire au concile réuni la même année par Athanase à Alexandrie pour résoudre le schisme d'Antioche³⁹. Et même étant évêque, Apolinaire était déjà suffisamment connu en 362 pour ses idées singulières et inquiétantes aux yeux de certains pour que le concile d'Alexandrie jugeât nécessaire d'y faire allusion, comme en atteste un paragraphe du *Tome aux Antiochiens* où Athanase condamne ceux qui refusent de croire à l'intégrité de la nature humaine du Christ, sans les nommer explicitement. Mais les moines qui représentaient Apolinaire reconnurent avec le reste des évêques réunis que le Verbe en s'incarnant s'était fait homme véritable⁴⁰.

Mais d'autres sources attestent que la consécration d'Apolinaire avait été contestée et même ignorée dans certains cercles. Par exemple, dans leur mention d'un concile qui se serait réuni pendant le règne de Jovien (363-364) sous la direction de Mélèce d'Antioche et d'Acace de Césarée, Socrate et Sozomène citent un certain Pélage comme évêque de Laodicée⁴¹. Or dans sa lettre 254, datée de 375, Basile mentionne aussi Pélage comme unique évêque légitime de Laodicée. Ce dernier est aussi compté au nombre des évêques présents au concile de Constantinople en 381⁴². Quant à Jérôme, dans son *De viris illustribus*, et Athanase, ils rapportent qu'Apolinaire avait été fait évêque mais sans préciser par quelle voie⁴³. Nous ne sommes donc pas renseignés sur l'élection d'Apolinaire, qui ressemble à celle de Paulin : cette dernière avait déclenché le schisme d'Antioche⁴⁴. En outre, l'auteur du traité byzantin *Adversus fraudes apollinistarum* allègue que durant la vie d'Athanase, un disciple d'Apolinaire, Timothée (devenu plus tard, évêque de Béryte), apporta jusqu'en Occident des lettres de communion, dans lesquelles il était écrit que l'évêque d'Alexandrie recommandait Apolinaire pour l'épiscopat de Laodicée, comme farouche opposant aux ariens, et revint avec des lettres

³⁹ Cf. *Tome aux Antiochiens*, 9, 3, *Athanasius Werke, Zweiter Band, Die « Apologien »*, 8. Lieferung, éd. H. Chr. Brennecke, *op. cit.*, p. 349. Un des buts de ce concile à Alexandrie était de rassembler l'Église d'Antioche, divisée depuis 30 ans, où étaient en concurrence deux évêques, Mélèce, reconnu par tout l'Orient sauf Athanase, et Paulin, vieux-nicéen, reconnu seulement par Athanase, c'est-à-dire l'évêché d'Alexandrie, en Orient et par l'Occident. Cf. X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris, 2006, p. 357-389.

⁴⁰ Le paragraphe 7 du *Tome aux Antiochiens* est le plus explicite sur le sujet. Cf. *Athanasius Werke*, éd. H. Chr. Brennecke, p. 346-347.

⁴¹ Sozomène, *Hist. Eccl.*, VI, 4, 6, SC 495, p. 264 ; Socrate, *Hist. Eccl.* III, 25, 18, SC 493, p. 356.

⁴² Cf. Théodoret, *Hist. Eccl.* 5, 8, 5, éd. L. Parmentier, révision G. Chr. Hansen, GCS, Neue Folge Band 5, Berlin, 1998³, p. 287.

⁴³ Cf. Jérôme, *De viris illustribus*, 104, PL 23, 701 B.

⁴⁴ Mélèce avait été ordonné évêque d'Antioche en 360 par la frange arienne. Aussi Paulin avait-il été élu par les nicéens contre Mélèce, et soutenu par Athanase notamment, qui ne reconnaissait pas Mélèce comme évêque orthodoxe. Apolinaire de son côté avait consacré un de ses disciples, Vital, comme évêque d'Antioche. Or la position de Mélèce évolua et il confessa finalement la doctrine de Nicée.

écrites par les évêques occidentaux qui reconnaissaient Apolinaire comme évêque⁴⁵. En outre, si on peut porter crédit à ce témoignage, ce voyage de Timothée atteste la procédure d'élection épiscopale en Orient, qui nécessite une reconnaissance du patriarcat d'Alexandrie et une approbation de l'Église d'Occident au moyen de lettres épiscopales de communion : l'évêque d'Alexandrie approuvait l'orthodoxie d'Apolinaire devant les évêques occidentaux et, en réponse, ceux-ci formulaient leur communion avec Apolinaire et le reconnaissaient comme un collègue épiscopal. D'après K. McCarthy, la notice de Léonce de Byzance, citée ci-dessus, est crédible en raison de l'évidente amitié entre Athanase et Apolinaire et du fait que, dans une lettre écrite après la condamnation à Rome d'Apolinaire en 377, le pape Damase précise expressément que sa condamnation implique sa déposition de l'office épiscopal⁴⁶. D'après Philostorge, Acace de Césarée consacra Pélage évêque de Laodicée à la même période⁴⁷. Selon l'analyse de K. McCarthy, ceux qui, pendant les années d'épiscopat de George de Laodicée⁴⁸, avaient regardé Apolinaire comme la figure emblématique de l'orthodoxie nicéenne refusant d'admettre le nouvel évêque Pélage (élu à l'instigation de quelques-uns dont les relations avec les ariens extrémistes l'avaient discrédité irrévocablement), avaient riposté en élisant Apolinaire. Ensuite, Apolinaire gagna la reconnaissance d'Athanase et celle de Rome et des évêques d'Occident grâce à l'échange de lettres de communion épiscopale.

Les sources anciennes ont laissé quelques traces de polémique doctrinale à l'époque du concile d'Alexandrie⁴⁹, comme le *Tome aux Antiochiens* qui pourrait attester d'un débat entre Apolinaire et Diodore de Tarse, partisan de Méléce à Antioche, d'après E. Mühlenberg⁵⁰. Il nous reste d'ailleurs de cette polémique des fragments *Contre Diodore*⁵¹.

⁴⁵ Léonce de Byzance, *Adversus fraudes apollinistarum*, PG 86/2, 1976 A.

⁴⁶ La lettre est conservée dans sa version grecque chez Théodoret, *Hist. Eccl.*, V, 10, 1-6, éd. L. Parmentier, révision G. Chr. Hansen, p. 295-297.

⁴⁷ Philostorge, *Hist. Eccl.*, V, 1, GCS, éd. J. Bidez, p. 67.

⁴⁸ Évêque de Laodicée, mort en 360, qui avait précédé Apolinaire.

⁴⁹ Concile convoqué par Athanase en 362 à son retour d'exil pour tenter de résoudre les divisions à propos de l'*homoousios*. Dans la synodale (*Tome aux Antiochiens*), Athanase déclare que l'on peut utiliser les expressions « une hypostase » ou « trois hypostases » pourvu que l'on définisse ce que l'on entend par hypostase. Cf. X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 387-389.

⁵⁰ E. Mühlenberg pense que les sections christologiques du *Tome aux Antiochiens* d'Athanase (§ 7, *Athanasius Werke, zweiter Band, 8. Lieferung*, éd. H. Chr. Brennecke, p. 346-347) reflètent les discussions entre Apolinaire et Diodore à Alexandrie (*Apollinarius*, *op. cit.*, p. 226-230). M. Simonetti pense au contraire que les discussions christologiques au concile d'Alexandrie opposaient plutôt Apolinaire aux partisans de Paulin (*La crisi ariana nel IV secolo*, Rome, 1975, p. 370). Pour une analyse historique du synode et des enjeux de ce *Tome*, cf. A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, *op. cit.*, p. 542-635. Pour un état de la question, cf. l'étude la plus récente de X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 384-387.

⁵¹ Lietz. frg. 121-146, p. 235-242.

Les historiens antiques ne disent rien des activités d'Apolinaire après le concile d'Alexandrie. On peut supposer qu'il a poursuivi sa charge d'enseignement en rédigeant des œuvres doctrinales et propagé ses doctrines. Mais il faut attendre les années 370 pour voir réapparaître Apolinaire sur le devant de la scène politique de l'Église d'Orient.

C. Apolinaire et le conflit entre Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste (373-375)

L'intrigue lancée par Eustathe de Sébaste contre Apolinaire et Basile de Césarée en (373-376)⁵² mérite une attention particulière car elle met en évidence des discussions théologiques entre Apolinaire et les Cappadociens, du moins entre le Laodicéen et Basile, d'après leur échange épistolaire. Lorsque Grégoire de Nysse écrit son traité de controverse christologique contre Apolinaire, il y a déjà eu un débat doctrinal entre Apolinaire et les évêques de Cappadoce, son frère ayant été mêlé dix ans auparavant environ à une intrigue politico-doctrinale où il était accusé de sympathie doctrinale avec Apolinaire, lui-même taxé de néo-sabellianisme.

En effet, Eustathe, après s'être brouillé avec son ami Basile, voulut le compromettre en faisant peser sur lui des soupçons de sabellianisme, l'accusant de sympathie doctrinale avec Apolinaire à cause de son ancienne correspondance avec celui-ci. Eustathe déclarait que c'était à cause de la communion de Basile avec Apolinaire et Diodore⁵³ qu'il se coupait de lui⁵⁴.

Les seules sources littéraires qu'il nous reste de cette affaire sont les lettres de Basile, destinées à plusieurs personnes (*Lettres* 129, 131, 223, 224, 226 et 244) ainsi que la correspondance prétendue entre Basile et Apolinaire (*Lettres* 361-364)⁵⁵. Ces quatre dernières lettres, 361 à 364, ont fait l'objet d'un examen par la critique en raison des problèmes d'authenticité qu'elles posent. Elles ont notamment été étudiées par H. de

⁵² Eustathe était disciple d'Arius, élu en 356 au siège de Sébaste, puis déposé et remplacé par Mélèce. Dans les années 350-360, il défend non pas l'ὁμοούσιος mais l'ὁμοιούσιος. Basile fut d'abord un ami proche, puis se brouilla à propos de la question pneumatologique. Basile le rencontre à plusieurs reprises (à Sébaste en 373) pour s'entendre sur la divinité de l'Esprit. Plus tard, il le convainc de signer une profession de foi conforme à l'orthodoxie (cf. *Lettre* 125 où figure cette profession de foi, éd. Y. Courtonne, *Lettres*, t. II, Paris, 1961, p. 30-34). Mais lors d'un synode organisé pour confirmer la communion des Églises de Césarée, Sébaste et Nicopolis, Eustathe et son entourage ne viennent pas (cf. Basile, *Lettre* 244, éd. Y. Courtonne, t. III, p. 73-83), et peu après, en 373, Basile reçoit une lettre d'Eustathe l'informant de la rupture de sa communion avec Basile (*Lettre* 244, 2, éd. Y. Courtonne, t. III, p. 74-76).

⁵³ Cf. *Lettre* 244, 3, *ibid.*, t. II, p. 77.

⁵⁴ Basile, *Lettre* 224, 1, éd. Y. Courtonne, t. III, p. 17 ; *Lettre* 244, 2, éd. Y. Courtonne, t. III, p. 76.

⁵⁵ H. Lietzmann en rejette l'authenticité, *Apollinaris von Laodicea*, *op. cit.*, p. 20-21.

Riedmatten dans deux articles, qui font autorité, où il présente une nouvelle édition de ces pièces du débat⁵⁶, tout en montrant leurs enjeux doctrinaux trinitaires⁵⁷. G. L. Prestige⁵⁸ dans une étude de la même époque, puis E. Mühlberg⁵⁹, Y. Courtonne⁶⁰, V. H. Drecoll⁶¹ et enfin K. McCarthy Spoerl⁶² ont également apporté leur contribution sur ce point pour une meilleure compréhension de l'affaire. Mais dans la mesure où l'objet doctrinal qui oppose Grégoire de Nysse dans son *Antirrheticus* à Apollinaire est strictement christologique, où il est de nature très différente du débat rapporté dans ces quatre lettres, qui concernent le concept d'*homoousios* en théologie trinitaire, et dans la mesure où en outre, cet échange de lettre est le reflet d'une intrigue politico-religieuse antérieure à la rédaction de l'*Antirrheticus*, nous n'entrerons pas dans l'examen de l'authenticité de ce dossier ni ne présenterons une étude détaillée des problèmes que posent ces lettres 361 à 364. Nous renvoyons aux études détaillées et récentes de H. V. Drecoll et de McCarthy Spoerl, citées plus haut.

En revanche, nous évoquerons brièvement les enjeux de l'affaire d'Eustathe, à partir des autres lettres authentiques de Basile, afin de comprendre les relations entre les

⁵⁶ L'auteur ajoute à ces quatre lettres, transmises dans l'édition bénédictine des œuvres de Basile sous les numéros 361-364, un exposé qu'il considère solidaire des deux premières de ces lettres ; celui-ci s'intitule Ἀπολιναρίω. Περὶ τῆς θείας οὐσίας, *Lettre de Sebastiani* (texte édité dans cet article p. 208-210). Cette pièce contient un passage reproduit par Basile dans sa *Lettre* 129, d'après une formule lancée par Eustathe de Sébaste, qui laisserait croire que l'auteur du texte en question est Basile lui-même. Cf. les analyses et l'édition de ces textes par H. de Riedmatten, « La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée », *Journal of Theological Studies* 7, 1956, p. 199-210 et 8, 1957, p. 53-70.

⁵⁷ La discussion entre Basile et Apollinaire porte sur la théologie trinitaire et plus précisément sur la notion d'ὁμοουσία. H. de Riedmatten examine les nuances théologiques entre le *Contre Eunome* et ces quelques lettres pour examiner l'authenticité des textes. Il montre que la différence entre la *Lettre* 362 et la *Lettre de Sebastiani* ont à voir avec le *Kata Meros Pistis* d'Apollinaire, qui présentent l'idée commune que la θεότης est la propriété du Père, communiquée par dérivation au Fils et à l'Esprit. Au contraire, chez Basile, la divinité est un bien ou prédicable commun, et la propriété du Père est la paternité. Ce critique en conclut que la *Lettre* 362 et la *Lettre de Sebastiani* sont de provenance apollinariste, et tend à penser, par conséquent, que les pièces du dossier sont authentiques (« La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée », *Journal of Theological Studies* 8, 1957, p. 67).

⁵⁸ *St Basile the Great and Apollinaris of Laodicea*, London, 1956. Selon, L. G. Prestige, ces quatre lettres, 361-364, sont authentiques. Cette hypothèse a été remise en cause par Y. Courtonne, *Un témoin du IV^e siècle oriental, Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, 1973, p. 225.

⁵⁹ *Apollinaris von Laodicea*, surtout p. 101-104 : E. Mühlberg a cherché à élucider le contexte de cette affaire et la raison pour laquelle un élève d'Apollinaire, Vital, prêtre du parti de Méléce à Antioche, avait été consacré par Apollinaire troisième évêque « orthodoxe », dans la mesure où à travers ces deux points la personnalité politique d'Apollinaire et sa place dans l'Église d'Orient apparaît avec plus d'acuité.

⁶⁰ L'authenticité de ces quatre lettres est rejetée par Y. Courtonne, *Un témoin du IV^e siècle oriental, op. cit.*, p. 225, qui examine la position de G. L. Prestige, et curieusement non celle d'H. de Riedmatten, dont les deux articles sont pourtant antérieurs.

⁶¹ *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen, 1996, spécialement p. 25-37, où l'auteur reprend les analyses de L. Prestige, de H. de Riedmatten et d'E. Mühlberg.

⁶² *A Study of the Kata Meros Pistis*, dissertation, Toronto, 1990, p. 30-39. K. McCarthy date le conflit entre Apollinaire et Basile de 373-375.

Églises de Cappadoce et de Laodicée à l'époque qui précède de peu les circonstances de composition de l'*Antirrheticus* de Grégoire de Nysse.

Selon le témoignage de Basile, dans les lettres 129 et 224, Eustathe voyait en Apolinaire la source des idées trinitaires hétérodoxes à cause desquelles il avait rompu sa communion avec Basile. Les lettres 131⁶³ et 244⁶⁴ rapportent qu'Eustathe fit circuler aussi une lettre d'Apolinaire à Daziza (244) ou Dazines (lettre 131), comprenant un traité trinitaire suspect de sabellianisme et dont l'auteur n'était pas nommé, mais qui laissait entendre qu'il s'agissait de Basile, bien que celui-ci prétendît reconnaître Apolinaire comme étant son auteur, dans sa *Lettre* 129⁶⁵. Basile accuse Eustathe de mauvaise foi, d'usage de documents falsifiés. Enfin, il ressort des lettres 131⁶⁶, 223⁶⁷, 224⁶⁸ et 226⁶⁹ qu'Eustathe accusait Basile de complicité théologique avec Apolinaire à partir d'une lettre qu'il avait eue en sa possession et que Basile aurait écrite à Apolinaire vingt ans auparavant, à une époque où Apolinaire et Basile n'étaient pas encore prêtres. Dans le contexte des relations épiscopales du IV^e s., cette lettre suffisait à établir la communion entre Apolinaire et Basile.

Dans la lettre 129 à Méléce, Basile exprime sa surprise face aux soupçons qui se répandaient à l'égard de la doctrine d'Apolinaire : il déclare qu'il ne connaissait pas les opinions erronées d'Apolinaire⁷⁰, et dans la lettre 244 à Patrophile (datée de 375-376), il prétend qu'il a entendu parler seulement par ouï-dire de sa production littéraire, qu'il n'a jamais considéré Apolinaire comme un ennemi et qu'il éprouve du respect à son égard⁷¹. Mais les lettres postérieures invitent à penser qu'à la suite des accusations d'Eustathe, Basile se serait penché sur les écrits doctrinaux d'Apolinaire puisque dans les lettres 263, 4 et 265, 2 (datées de 376-377), il donne une description détaillée des erreurs d'Apolinaire au niveau de la méthode et des idées théologiques. En outre, la lettre 254,

⁶³ *Lettre* 131, 1, *ibid.*, t. II, p. 44-45.

⁶⁴ *Lettre* 244, 5, *ibid.*, t. III, p. 78-79.

⁶⁵ *Lettre* 129, *ibid.*, t. II, p. 40.

⁶⁶ *Lettre* 131, 2, *ibid.*, t. II, p. 45.

⁶⁷ *Lettre* 223, 6, *ibid.*, t. III, p. 16.

⁶⁸ *Lettre* 224, 2, *ibid.*, t. III, p. 18-20.

⁶⁹ *Lettre* 226, 4, *ibid.*, t. III, p. 28-29.

⁷⁰ *Lettre* 129, 1-2, *ibid.*, t. II, p. 39-40.

⁷¹ *Lettre* 244, 3, *ibid.*, t. III, p. 76 : 'Εγὼ δὲ Ἀπολινάριον μὲν ἐχθρὸν οὐδέποτε ἠγησάμην, ἀλλ' ἔστιν ἐφ' οἷς καὶ αἰδοῦμαι τὸν ἄνδρα.

qu'il destine à Pélage, montre que c'est lui qu'il reconnaît comme évêque légitime à Laodicée au détriment d'Apolinaire⁷².

De ce bref descriptif de la défense de Basile à travers ses lettres, retenons que le point de vue de Basile sur la doctrine d'Apolinaire a évolué au cours de cette affaire. Il était en effet favorable dans les années 360, puis, à cause de l'affaire d'Eustathe en 376-377, Basile dénonce la doctrine christologique d'Apolinaire dans la correspondance qui date de cette période, et prend parti contre lui dans sa *Lettre* 263 où il demande aux évêques occidentaux leur aide face aux troubles qui secouent les Églises d'Orient.

Au moment, donc, où Apolinaire va être condamné pour la première fois à Rome en 377, Grégoire de Nysse ne peut pas ne pas avoir été informé par Basile de la doctrine d'Apolinaire jugée dissidente. L'affaire d'Eustathe est l'un des événements ecclésiaux de poids permettant de comprendre le contexte dans lequel, quelques années après, Grégoire rédigea l'*Antirrheticus*. Mais un autre événement à Antioche suscite aussi l'attention des évêques orientaux au sujet d'Apolinaire. Il s'agit de l'ordination par le Laodicéen de son disciple Vital.

D. La consécration de Vital et la condamnation romaine (376-377)

Le schisme d'Antioche avait soulevé la question des rapports entre Rome et les Orientaux et la montée en puissance de l'apolinarisme venait compliquer encore la situation à Antioche. En effet, alors que dans cette ville, à côté des partis de Méléce et de Paulin, se formait le parti apolinariste, un prêtre, Vital, d'abord ordonné par Méléce aux environs de 361 et passé ensuite au parti paulinien, devenait un disciple de plus en plus convaincu d'Apolinaire⁷³. Ce dernier le sacra évêque d'Antioche en 375. Le parti apolinariste prétendait, grâce à l'emploi du nom d'Athanase, être l'Église orthodoxe d'Antioche, ce dont se réclamaient aussi les deux autres partis, au point que Jérôme, séjournant en Syrie à ce moment-là, écrit dans l'une de ses lettres au pape Damase qu'il ne savait qui entendre, tous se disant orthodoxes⁷⁴. Vital, pour gagner sa légitimité, fit une

⁷² *Lettre* 254, *ibid.*, CUF, t. III, p. 94-95.

⁷³ Sur Vital, cf. Sozomène, *Hist. Eccl.* VI, 25, SC 495, p. 364-372 ; Épiphanie, *Panarion, Haer.*, 77, 20-24 ; GCS *Epiphanius* III, p. 434-437.

⁷⁴ Jérôme, *Lettre* 16, 2, éd. J. Labourt, CUF, I, p. 50-51.

démarche à Rome en 375, s'efforçant de faire connaître son orthodoxie personnelle : il présenta au Pape Damase une profession de foi qui fut admise. Damase lui remit une lettre de communion, certifiant son orthodoxie⁷⁵. Mais Damase se ravisa ensuite, car il éprouvait des inquiétudes en raison des équivoques de la profession de foi (Vital refusait de souscrire à la formule de Damase sur le corps, l'âme et l'esprit du Christ, formule incompatible avec l'apolinarisme) et il adressa à Vital une lettre déclarant que Paulin était le seul évêque reconnu et que Vital devait se mettre d'accord avec lui en condamnant avec lui les thèses apolinaristes. En outre, dans les années 377-378, en raison des conséquences de l'affaire d'Eustathe qui avait décrédibilisé Apolinaire aux yeux de l'épiscopat, les lettres du pape Damase à Basile et à l'épiscopat d'Orient élargirent la réaction anti-apolinariste, confinée jusqu'alors dans le cercle étroit des anciens partisans d'Athanase.

La rupture définitive entre Apolinaire et ses collègues de l'épiscopat oriental semble donc avoir été consommée avec la consécration de Vital comme évêque d'Antioche en 376⁷⁶. Même si Apolinaire avait déjà été l'objet de suspicions dans les années précédentes, cet événement fit tourner l'opinion de la plupart des évêques contre lui. Même exclu, il continua de consacrer évêques des disciples, tel Timothée à Béryte. Sozomène rapporte aussi que pendant cette période, le parti « apolinariste » s'organisa et se réunit dans des communautés qui avaient leurs propres rites et évêques⁷⁷.

Avec la consécration de Vital, Apolinaire est apparu comme l'initiateur d'un mouvement schismatique en Orient, qui attirait sur lui une attention de plus en plus hostile. En effet, auparavant, pendant que les idées christologiques d'Apolinaire étaient en discussion depuis les années 360, et alors qu'à Rome, Damase condamnait Apolinaire pour des erreurs doctrinales, l'Église orientale ne semblait pas inquiète des activités d'Apolinaire. Ce sont plutôt les tractations menées par les apolinaristes, notamment le voyage à Rome de Vital, qui ont suscité l'appel à Rome, et finalement qui ont provoqué sa condamnation.

Il est difficile de savoir quand Apolinaire a perçu que son parti se trouvait dans une position vulnérable à Antioche. Entre 373 et 377/378, Apolinaire écrivit plus d'une fois aux évêques exilés d'Égypte par Valens, à Diocésarée, en Palestine, pour demander sa communion avec eux sur la base de leur commune communion à Athanase. Des

⁷⁵ Grégoire de Nazianze y fait allusion dans sa *Lettre 102* à Clédonius, § 6-7, p. 72. Basile s'en plaint dans sa *Lettre 214*, expliquant que l'Occident était ignorant de ce qui se passait en Orient à ce moment-là.

⁷⁶ Cf. Basile, *Lettre 265*, 2 et 4, éd. Y. Courtonne, CUF, III, p. 122 et 124-125.

⁷⁷ Sozomène, *Hist. Eccl.*, VI, 25, 4, SC 495, p. 366.

fragments de cette lettre ont survécu, où Apolinaire donne son interprétation de passages christologiques du *Tome aux antiochiens* d'Athanase⁷⁸. Peu après 375, lorsque Térrence vint à Antioche pour représenter le pouvoir impérial, Apolinaire lui écrivit pour se défendre des falsifications de sa christologie qui circulaient. Il reste quelques fragments de cette *Épître à Térrence*⁷⁹. Vraisemblablement, face aux accusations, Apolinaire tint une position doctrinale de plus en plus intransigeante. Les apolinaristes, ayant constitué un parti à Antioche sous Vital, se firent de plus en plus d'ennemis ecclésiastiques, comme l'atteste une lettre de Pierre d'Alexandrie, le successeur d'Athanase. Cette lettre, conservée par l'historien Facundus⁸⁰, et probablement composée après la condamnation d'Apolinaire à Rome en 377, relate comment Timothée, un disciple apolinariste, réclamait d'être élu évêque pour déclarer anathèmes Pierre, Basile, Paulin, Épiphane, Diodore de Tyr, revendiquant sa communion avec Vital seulement.

Les différentes étapes de la carrière d'Apolinaire révèlent un état de crise s'amplifiant dans l'Église d'Orient, né, en 373, de la rupture d'Eustathe avec Basile et accru de façon dramatique par la consécration de Vital par Apolinaire. Pendant cette période, Apolinaire et ses disciples devenaient de plus en plus suspects et isolés sur le plan politique. Finalement, Basile prit la décision d'écrire en 377 aux évêques d'Occident dans sa *Lettre 263* pour demander la condamnation d'individus qui semaient le trouble dans l'Église d'Orient. Il incluait Apolinaire dans cette dénonciation, avec Eustathe de Sébaste et Paulin.

Une lettre de Damase, qui est conservée dans sa version grecque dans l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret⁸¹, relate que le pape convoqua un synode à Rome auquel participa Pierre d'Alexandrie (fin 377-début 378). Timothée de Béryte, bien que disciple d'Apolinaire, y aurait été présent aussi⁸². Le synode déposa Apolinaire et lui, condamna leur enseignement sur la nature humaine imparfaite du Christ. En lien avec ces événements, la même année, Épiphane nomme, pour la première fois, Apolinaire responsable de l'hérésie « dimoérite » qui ne confessait pas la parfaite incarnation du Christ⁸³. De son côté, la même année, l'évêque de Rome, Damase, condamnait, après des

⁷⁸ Lietz. p. 255, 1-256, 17.

⁷⁹ Frg. 162-163, Lietz. p. 254, 30-14.

⁸⁰ Facundus, *Défense des Trois chapitres*, 4, 2, 15, éd. J.-M. Clément, intr., A. Fraïsse-Bétoulières, SC 478, Paris, 2003, p. 150.

⁸¹ Théodoret, *Hist. Eccl.*, V, 10, GCS, éd. L. Parmentier, révision G. Chr. Hansen, *op. cit.*, p. 295-297.

⁸² Léonce de Byzance, *Adversus fraudes apollinistarum*, PG 86/2, 1976 A.

⁸³ Épiphane, *Panarion, Haer.* 77, 2, 1, GCS, *Epiphanius*, III, *op. cit.*, p. 416-417.

péripéties que Grégoire de Nazianze évoque dans l'une de ses lettres⁸⁴, l'hérésie qui ne reconnaissait pas une humanité complète au Christ.

E. De la condamnation de Rome à la mort d'Apollinaire (377-392 ?)

Plusieurs synodes en Orient suivirent immédiatement la condamnation d'Apollinaire par Rome. Une fois revenu, Pierre d'Alexandrie convoqua, vraisemblablement en 378, un synode à Alexandrie⁸⁵, puis plus de cent cinquante évêques dont Pélage de Laodicée se réunirent à Antioche en octobre 379 pour condamner formellement les thèses apollinaristes, mais non pas la personne d'Apollinaire⁸⁶. Ensuite, le concile de Constantinople en 381 condamna les « apollinariens » au canon 1, tout en prévoyant des conditions de réadmission dans l'Église des « apollinaristes »⁸⁷. Mais aucune précision sur ce qui leur était reproché n'apparaît dans les textes, si bien que leur inclusion dans la liste des hérétiques est, dans les faits, peu significative⁸⁸. Apollinaire est aussi condamné au concile de Rome en 382⁸⁹, où l'on continue de discuter le problème de l'apollinarisme. Finalement, entre décembre 383 et janvier 384, les apollinaristes se voient retirer le droit de se réunir et d'ordonner des évêques⁹⁰.

⁸⁴ Lettre 102, 17, SC 208, trad. P. Gallay, p. 78 : Grégoire de Nazianze explique que l'apparente « piété » des expressions d'Apollinaire a suscité la réaction de Damase : « Damase lui-même, quand il a été mieux informé et quand il a appris en même temps qu'ils en restaient à leurs premières explications les a déclarés hors de l'Église et a fait détruire avec anathème leur écrit sur la foi, tout en s'indignant contre leur tromperie, dont sa simplicité l'avait rendu victime » (Δάμασος αὐτὸς μεταδιδραχθεὶς καὶ ἅμα πυθόμενος ἐπὶ τῶν προτέρων μένειν αὐτοὺς ἐξηγήσεων, ἀποκηρύκτους αὐτοὺς πεποιῆσθαι καὶ τὸ γραμματεῖον ἀνατετραφέναι τῆς πίστεως σὺν ἀναθεματισμῷ καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν ἀπάτην αὐτῶν δυσχεράνας, ἣν ἔπαθεν ἐξ ἀπλότητος).

⁸⁵ Rufin, *Hist. Eccl.* XI, 20, GCS Eusebius, *Die Kirchengeschichte*, II, 2, éd. E. Schwartz, Th. Mommsen, *op. cit.*, p. 1024.

⁸⁶ Le concile est mentionné dans la lettre synodale de Constantinople de 382, chez Théodoret, *Hist. Eccl.*, V, 20, 2, éd. L. Parmentier, rév. G. Chr. Hansen, *op. cit.*, p. 315 ; Grégoire de Nysse, *Vie de Macrine*, 15, SC 178, p. 190. Le concile d'Antioche peut être daté grâce à cette mention de Grégoire (cf. n. 4 de P. Maraval, SC 178, p. 191).

⁸⁷ Cf. *Les conciles œcuméniques, les décrets*, t. II, 1, sous la dir. de G. Alberigo et A. Duval (version fr.), Paris, 1994, p. 86.

⁸⁸ Cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, *op. cit.*, p. 57.

⁸⁹ Ambroise, *Lettres*, (8)14, 4, CSEL, 82/3, éd. M. Zelzer, Vienne, 1982, p. 199. Cette lettre a été écrite à l'empereur Théodose après le concile d'Aquilée en 381 pour demander qu'un synode plus large se réunisse à Rome afin de résoudre le problème de l'apollinarisme et réhabiliter des membres de la secte. Cf. aussi Jérôme, *Apologie contre Rufin*, éd. P. Lardet, SC 303, Paris, 1983, p. 158-159 ; Sozomène, *Hist. Eccl.*, VII, 11, 4, GCS, éd. Bidez, *op. cit.*, p. 314. L'invitation à ce concile est relatée aussi chez Théodoret, *Hist. Eccl.*, V, 9, 8, GCS, éd. L. Parmentier, rév. G. Chr. Hansen, *op. cit.*, p. 290.

⁹⁰ *Code théodosien*, XVI, 5, 12 et 13, SC 497, éd. Th. Mommsen, J. Rougé, intr. R. Delmaire, Paris, 2005, p. 248-252.

En dépit de leur condamnation officielle à Rome puis en Orient, Apolinaire et ses disciples semblent avoir continué leurs activités illégalement. Vital continue d'occuper le siège épiscopal de sa communauté à Antioche⁹¹, et Timothée semble avoir participé au concile de Constantinople en 381⁹². En outre, on trouve dans les sources la mention d'un concile d'apolinaristes qui se serait réuni en 379 à Antioche sous la direction d'Apolinaire lui-même⁹³. Théodoret rapporte aussi que lorsque le maître de la milice, Sapor, vint à Antioche en 381 pour faire appliquer la loi décrétée peu auparavant qui stipulait la confiscation des églises aux mains des hérétiques et leur attribution aux prélats souscrivant à la définition de la foi de Nicée, Apolinaire aurait soutenu qu'il demeurait en communion avec Rome, parallèlement à Paulin et Mélèce – bien qu'on ne sache pas s'il justifiait ce fait sur l'approbation provisoire de la part de Damase envers Vital en 376 ou sur sa propre communion avec Athanase⁹⁴.

Le témoignage de Grégoire de Nazianze est lui aussi intéressant⁹⁵ : d'après ses *Lettres* 101 et 102 à Clédonius, on sait qu'Apolinaire semait le trouble dans les environs de Nazianze autour de 382, brandissant la confession de foi que Vital avait présentée à Damase en 376 comme preuve qu'il restait en communion avec Rome. Et Grégoire, dans une autre de ses lettres, de rapporter aussi un incident grave survenu à Nazianze, postérieur aux deux lettres à Clédonius, qui est comme le point culminant des relations conflictuelles entre l'Église à la tête de laquelle se trouvait Grégoire et le parti d'Apolinaire : ce dernier avait élu un évêque à Nazianze pendant que Grégoire était allé se faire soigner aux thermes de Xanride. Parlant des apolinaristes, il déclare :

Ἐτόλμησαν οἱ κακοὶ καὶ κακῶς ἀπολούμενοι πρὸς πᾶσι τοῖς ἄλλοις καὶ καθήρη μένους ἐπισκόπους ὑπὸ πάσης ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς συνόδου καλέσαντες, ἢ παριοῦσι καταχρησάμενοι (οὐ γὰρ ἔχω τοῦτο εἰπεῖν ἀκριβῶς), καὶ πασῶν κατεξαναστάντες βασιλικῶν διατάξεων καὶ ὑμετέρων προσταγμάτων, ἐπισκόπου ὄνομα περιθεῖναι τιμὴν τῶν παρ' αὐτοῖς ἀσεβῶν καὶ κηδεῶν, οὐδενὶ τοσοῦτον, ὡς οἴμαι, ὅσον τῇ ἐμῇ νεκρώσει (τοῦτο γὰρ δεῖ λέγειν) θαρρήσαντες.

« Ils ont osé, ces misérables qui doivent périr misérablement (cf. Mt 21, 41), en plus de tout le reste, faisant appel à des évêques déposés par tous les synodes orientaux et occidentaux ou profitant du passage de ces évêques (je ne puis préciser ce point), et s'insurgeant contre toutes les constitutions impériales et tous vos décrets, ils ont osé

⁹¹ Théodoret, *Hist. Eccl.*, V, 4, 1, GCS, éd. L. Parmentier, rév. G. Chr. Hansen, *op. cit.*, p. 282.

⁹² Cf. N. Q. King, « The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A. D. », *StPatr.*, éd. K. Aland, F. L. Cross, TU 63, 1957, p. 635-641, spécialement p. 637.

⁹³ Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita sua*, II, 1, 11, v. 609-619, Saint Grégoire de Nazianze, CUF, éd. A. Tuilier, G. Bady, trad. J. Bernardi, Paris, 2004, p. 83.

⁹⁴ Théodoret, *Hist. Eccl.* V, 3, 9, GCS, éd. L. Parmentier, rév. G. Chr. Hansen, *op. cit.*, p. 281

⁹⁵ Pour une étude détaillée des lettres de Grégoire de Nazianze comme témoignage sur l'apolinarisme, cf. H. Lietzmann, p. 67-74.

imposer le nom d'évêque à l'un des impies et des imposteurs de chez eux, encouragés avant tout, je crois, par mon état cadavérique »⁹⁶.

Cette indignation atteste qu'Apollinaire était très actif à Nazianze dans les années 380. Et plus tard, vers 387, Grégoire de Nazianze écrit une autre lettre à Nectaire, évêque de Constantinople, lui demandant son aide avec l'appui de l'empereur Théodose, pour mettre un terme à la recrudescence des activités des apolinaristes (*Lettre 202*, 4-7)⁹⁷. En outre, ce témoignage traduit le conflit ouvert entre la communauté de Grégoire de Nazianze et le parti d'Apollinaire. Nectaire semble avoir réagi aux plaintes de Grégoire puisqu'en mars 388 est promulguée une loi interdisant encore le droit de rassemblement et d'ordinations sacerdotales aux apolinaristes⁹⁸. Ces mesures témoignent qu'après les condamnations officielles d'Apollinaire, son parti était encore agissant dans plusieurs lieux dont Antioche et la Cappadoce.

La mort d'Apollinaire est incertaine. Jérôme, dans son *De viris illustribus* dit qu'il est mort sous le règne de Théodose⁹⁹, c'est-à-dire entre 379 et 395. Mais Apollinaire devait avoir trépassé avant 392, date à laquelle Jérôme écrit son traité sur les hommes illustres.

F. Conclusion

La vie d'Apollinaire, sa réputation en tant qu'homme de lettres et exégète, son activité ecclésiale brièvement retracée, et la façon dont se sont succédées les condamnations depuis celle de Rome jusqu'à celles de l'Orient montrent qu'il était un homme d'Église influent en Orient. En témoigne d'ailleurs le jugement de Sozomène qui compare, dans son *Histoire ecclésiastique*, Apollinaire à Eunome comme deux chefs de

⁹⁶ Gr. Naz., *Lettres* 125, 5, éd. et trad. P. Gally, CUF, II, Paris, 1967, p. 15-16.

⁹⁷ *Lettre 202* à Nectaire, éd. P. Gally, SC 208, p. 86-95. P. Gally date la lettre 202 vers 387, assez proche de la mort de Grégoire de Nazianze vers 390 (cf. intr. p. 27).

⁹⁸ *Code théodosien*, XVI, 5, 14, éd. Th. Mommsen, trad. J. Rougé, SC 497, p. 252-254 : « Nous ordonnons d'écarter de tous lieux, des murailles des villes, de la réunion des honnêtes gens, de la communion des saints, les apolinariens et tous les autres sectateurs des diverses hérésies ; qu'ils n'aient point le pouvoir d'instituer des clercs ; que la faculté de tenir des assemblées dans des églises tant publiques que privées leur soit ôtée. Qu'on ne leur accorde en aucun cas le droit de se créer des évêques ; bien plus, que leurs évêques eux-mêmes, privés du titre, perdent l'appellation de cette dignité. Qu'ils occupent des lieux où ils se trouvent le plus possible séparés de la communauté humaine comme par quelque retranchement ».

⁹⁹ *De viris illustribus*, 104, PL 23, 742 A.

partis auxquels se serait rangé tout l'Orient, si la présence des moines n'avait pas gêné leur influence¹⁰⁰.

Le souci qu'avait Apolinaire de prouver que sa théologie était dans la droite ligne de Nicée et d'Athanase explique que ses contemporains orientaux aient mis du temps à le condamner. Face aux attaques, le nom d'Athanase et les formulations doctrinales de ce dernier, si proches des siennes par certains aspects, garantissaient à ses yeux la légitimité de sa théologie. Mais ce phénomène montre aussi à quel point pour des raisons de bienséances théologiques et ecclésiales, l'exposé de sa doctrine pouvait apparaître ambigu, subtilement proche d'Athanase par certaines formules pour éviter les attaques massives. On peut supposer dans sa production doctrinale une stratégie qu'on aura à prendre en compte : Apolinaire, menacé, tend à exposer ses idées christologiques dans leur singularité (l'humanité assumée par le Christ n'est pas intègre) par des termes qui, dans certains contextes délicats, sont suffisamment ambigus pour ne pas sembler s'éloigner du langage nicéen et du sillon d'Athanase, reconnu comme orthodoxe. Grégoire de Nazianze note d'ailleurs ce phénomène à propos d'Apolinaire dans sa *Lettre* 102 à Clédonius pour expliquer qu'Apolinaire suscite à la fois l'approbation de certains théologiens et la condamnation d'autres hommes d'Église¹⁰¹. On entrevoit là toute la difficulté pour le lecteur contemporain de ne pas se laisser prendre au piège de la lettre de fragments doctrinaux ayant parfois une densité polémique qui nous échappe en raison des lacunes contextuelles : celles-ci empêchent alors de cerner avec précision les attaques et les adversaires auxquels Apolinaire répond.

Parmi les points qui nous intéressent, à savoir la relation entre Apolinaire et les Cappadociens, plusieurs éléments ressortent. D'une part, les rapports entre les figures ecclésiales que sont Apolinaire et Basile sont liés en partie à l'histoire de l'Église d'Antioche, où Basile a d'abord rejeté puis accepté Méléce comme évêque légitime aux dépens de Paulin, et de Vital, candidat des apolinaristes. En outre, on distingue deux périodes dans les relations entre Apolinaire et Basile. L'échange de leurs lettres 261-264 au moment de l'affaire d'Eustathe laisse affleurer des divergences doctrinales mais un

¹⁰⁰ Sozomène, *Hist. Eccl.*, VI, 27, 8-9, SC 495, p. 384-385 : « Il y eut risque en effet que l'Orient, de la Cilicie à la Phénicie, ne se rangeât au parti d'Apolinaire et que, de la Cilicie et du mont Taurus à l'Hellespont et à Constantinople, il ne se rangeât au parti d'Eunome » (trad. A.-J. Festugière). Ce jugement montre que les Cappadociens ne sont pas les seuls à percevoir Eunome et Apolinaire comme deux adversaires principaux pour l'unité de l'Église. On peut poser l'hypothèse aussi que Sozomène aurait été influencé par les Cappadociens dans son jugement sur l'apolinarisme et l'eunoméisme.

¹⁰¹ *Lettre* 102, 16-17, SC 208, p. 78 : Grégoire fait allusion à la profession de foi présentée par Vital devant le pape Damase, qui l'a jugée favorablement au premier abord, en raison du langage suffisamment ambigu pour qu'il puisse être considéré comme orthodoxe. Grégoire déclare qu'il en a eu lui-même connaissance, et a eu la même réaction que Damase.

certain respect mutuel : Basile refusait alors de considérer Apolinaire comme un ennemi en raison de son passé respectable. En revanche, les lettres plus tardives de Basile, à partir des années 370, rejettent l'apolinarisme comme hérésie et dénoncent la doctrine et l'activité d'Apolinaire et de ses disciples.

Pour ce qui est du rapport entre Apolinaire et Grégoire de Nazianze, les lettres de ce dernier présentent le premier et son parti comme des activistes séditieux dans les années 380 à Nazianze, après leur condamnation officielle. Quant à savoir si Grégoire de Nazianze a eu des tractations doctrinales personnelles avec Apolinaire, aucune source ne le dit.

Une conclusion s'impose : parmi les sources littéraires antiques qui font allusion à l'histoire ou à la vie d'Apolinaire, le nom de Grégoire de Nysse n'est jamais associé à l'activité ecclésiale du Laodicéen. Aucune ne suggère une quelconque relation d'Apolinaire à l'évêque de Nysse. De même chez Grégoire, aucun texte ne mentionne tel ou tel fait se rapportant à la carrière ou à l'action d'Apolinaire. Seul son *Antirrheticus* réfute les doctrines d'Apolinaire. On peut alors se demander d'où il tenait sa connaissance de l'apolinarisme, notamment du traité de l'*Apodeixis*, sinon, entre autres, de ses confrères et des œuvres d'Apolinaire qui circulaient.

Pour être en mesure de comprendre les enjeux de la réfutation de Grégoire, il manque encore à l'exposition de l'apolinarisme un élément important : une présentation des fragments qui seront le support de notre réflexion, et de la façon dont ils ont été légués et attribués à Apolinaire par la tradition antique.

II. Les fragments doctrinaux d'Apolinaire

La production littéraire d'Apolinaire a été transmise et conservée essentiellement par la tradition indirecte dans des florilèges, dans des chaînes exégétiques et sous des pseudonymes. Elle a intéressé les théologiens postérieurs, qui s'y sont reportés dans leurs polémiques, notamment les monophysites, dans la controverse au V^e siècle sur les deux natures du Christ.

Dans la mesure où nous citerons sans cesse les fragments doctrinaux d'Apolinaire pour tenter de comprendre ceux de l'*Apodeixis*, il est opportun de donner au lecteur un état des lieux de l'œuvre dogmatique d'Apolinaire dont dispose actuellement le critique. Pour ce faire, nous nous reporterons essentiellement à trois études : les analyses

introductives de l'édition des fragments doctrinaux d'Apolinaire par H. Lietzmann, qui reste la source de référence¹⁰², la mise au point complémentaire d'E. Mühlenberg en 1969, et l'article d'A. Tuilier, paru en 1987, sur les variantes de l'édition de quelques fragments élaborée par H. Lietzmann. Nous précisons d'emblée que nous n'entrerons cependant pas dans l'histoire de la tradition manuscrite des fragments d'Apolinaire et qu'au cours de notre travail, nous dénommerons chaque œuvre d'après son nom français, latin ou grec selon l'usage le plus courant.

Les fragments doctrinaux d'Apolinaire qui sont édités par H. Lietzmann proviennent soit de la tradition directe, soit de la tradition indirecte : ils ont été transmis soit par des ouvrages de controverse, tel l'*Antirrheticus*, soit par des florilèges de Théodoret (V^e s.), de Léonce de Byzance (VI^e s.), du traité *Contra Monophysitas* de l'empereur Justinien (VI^e s.), de la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (VII^e s.), ou d'un ouvrage *Contra Monophysitas* de Léonce de Jérusalem (VI^e s.)¹⁰³. Quelques fragments ont été transmis par les actes du concile du Latran de 649, et d'autres encore par Euthyme Zigabène, dans sa *Panoplie dogmatique*, au début du XII^e siècle¹⁰⁴ (soit à l'époque des premiers manuscrits que nous possédons de l'*Antirrheticus*). Nous renvoyons à l'étude détaillée d'H. Lietzmann pour la tradition manuscrite des fragments d'Apolinaire, relativement complexe, parce que très diversifiée¹⁰⁵. Ce critique a également édité sous le nom d'Apolinaire plusieurs opuscules et lettres, transmis par la tradition directe ou dans des florilèges sous les pseudonymes du Pape Jules de Rome (*Première épître à Denys, De unione*), de Grégoire le Thaumaturge (*Kata meros pistis*) et d'Athanase (*Anakephalaiôsis, Quod unus sit Christus, Lettre à Jovien*). Depuis le travail d'H. Lietzmann, l'attribution de ces œuvres à Apolinaire est reconnue par la critique. Nous en exposerons les raisons.

Pour présenter les différents fragments de Grégoire que nous utiliserons dans notre travail, nous voudrions faire l'état des discussions entre les critiques depuis l'édition d'H. Lietzmann (1904) sur l'attribution à Apolinaire de fragments problématiques, en raison de leur transmission, ou sur l'authenticité d'une version préférée à une autre dans le cas de traditions parallèles. Nous nous attacherons plus spécialement aux florilèges qui

¹⁰² *Apollinaris von Laodicea*, p. 43-78 : état des lieux des sources de l'apolinarisme ; p. 79-128 : histoire de la tradition textuelle.

¹⁰³ PG 86/2, 1864 A-1876 A : Léonce de Jérusalem a souvent été confondu avec Léonce de Byzance. Les historiens admettent aujourd'hui qu'il s'agit d'un personnage différent. Cf. M. Richard, « Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance », *Mélanges de science religieuse*, 1, 1944, p. 36-88, repris dans *Opera minora* III, art. n°59, Turnhout, 1977.

¹⁰⁴ Cf. PG 130.

¹⁰⁵ H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, p. 79-163.

ont permis de déduire que telle citation était d'Apolinaire, même transmise par d'autres traditions sous un autre nom¹⁰⁶.

Dans la tradition indirecte des écrits d'Apolinaire, l'*Apodeixis* est un cas isolé, car elle est la seule œuvre connue dans son intégralité grâce à la réfutation suivie de Grégoire de Nysse. Chronologiquement, l'*Antirrheticus* est la source indirecte la plus ancienne de l'œuvre doctrinale d'Apolinaire dont nous disposons actuellement, non sans présenter toutefois des difficultés d'interprétation concernant ce qui est livré comme fragment, sans que l'on sache toujours mesurer le degré de certitude des citations¹⁰⁷. Aux citations d'Apolinaire transmises par Grégoire de Nysse, H. Lietzmann ajoute deux autres fragments, 106 et 107, qui ont été transmis par un florilège repris par la *Doctrina Patrum* et par Justinien¹⁰⁸. Ces deux fragments renseignent le lecteur sur une division en chapitre de l'*Apodeixis*, que n'évoque absolument pas Grégoire, mais dont Timothée, le disciple d'Apolinaire, fait également mention à propos du *Contre Diodore*. La question de savoir si ces deux fragments 106 et 107 provenaient réellement de l'*Apodeixis*, ou d'une autre œuvre d'Apolinaire a été débattue par la critique¹⁰⁹, mais les résultats n'ont pas d'incidence sur notre travail, dans la mesure où le contenu de ces deux fragments ne remet pas en cause la cohérence de la doctrine christologique de « l'intellect incarné » dans l'*Apodeixis* ni n'y ajoutent une idée étrangère : nous les utilisons comme appartenant au corpus doctrinal d'Apolinaire.

La deuxième source indirecte des fragments doctrinaux d'Apolinaire, postérieure à l'*Antirrheticus*, se trouve chez Théodoret. Celui-ci, en effet, dans son florilège de l'*Éranistès* daté de 447, compile de nombreux fragments d'auteurs divers, dont Apolinaire, pour prouver à l'adversaire Eutychès que même Apolinaire, responsable de la nouvelle hérésie du monophysisme, n'était pas opposé aux fondements de la foi chrétienne. D'après lui, Apolinaire aussi soutenait que le Logos était ἄτρεπτος par essence, qu'il ne s'était pas confondu avec le composé humain auquel il s'était uni

¹⁰⁶ Pour les ouvrages du pseudo-Jules conservés en syriaque, on consultera l'étude de J. Flaming et H. Lietzmann, *Apollinaristische Schriften syrisch*, Berlin, 1904.

¹⁰⁷ Nous consacrons une partie de notre travail sur ce point. Cf. Partie I, chapitre 3, « L'authenticité des fragments d'Apolinaire », p. 138-190.

¹⁰⁸ Lietz. p. 231.

¹⁰⁹ E. Mühlberg (*op. cit.*, p. 70) analyse les frg. 106 et 107, sans aucun procès, comme faisant partie de l'*Antirrheticus*. H. Lietzmann rattache le fragment 107 à l'*Apodeixis*. D'après lui, le frg. 106 devait se trouver entre les frg. 70-73 (*Apollinaris, op. cit.*, p. 141 et p. 113-116). Selon H. de Riedmatten, les raisons selon lesquelles H. Lietzmann rattache ce fragment à l'*Apodeixis* ne sont pas décisives (cf. « La christologie d'Apolinaire », *StPatr.* II, TU 64, Berlin, 1954, p. 217, n. 3).

(ἀσύγγυτος), et qu'enfin, il était demeuré impassible tout en assumant un corps humain (ἀπαθής). Ces trois idées sont développées dans trois livres, où sont disséminés des passages du Laodicéen¹¹⁰.

Se pose alors la question de savoir où Théodoret a pris les citations d'Apolinaire. G. Voisin prétend que Théodoret aurait puisé dans la tradition indirecte, que ce soit dans les écrits des antiochiens contre Apolinaire ou dans les écrits des disciples d'Apolinaire¹¹¹. Au contraire, H. Lietzmann¹¹², Ch. E. Raven¹¹³ et E. Mühlenberg¹¹⁴ pensent que Théodoret aurait eu accès aux écrits d'Apolinaire directement, parce qu'il leur paraît peu probable que les compilations de ses disciples, organisées selon des intentions tout à fait autres que celles de Théodoret, à savoir pour servir des discussions internes aux apollinaristes, aient pu apporter une telle matière pour les trois livres de Théodoret. Pour la même raison, les écrits anti-apollinaristes des antiochiens ne peuvent pas être pris en considération.

Dans son *Éranistès*, Théodoret cite des extraits de cinq écrits d'Apolinaire¹¹⁵ : le *Contre Diodore*, le Περὶ σαρκώσεως¹¹⁶, le Ἡ κατὰ μέρος πίστις sous le titre de περὶ πίστεως λογίδιον¹¹⁷, une partie de l'ἀνακεφαλαίωσις.

Parmi les passages cités du Περὶ σαρκώσεως, les fragments numérotés 3 et 4 existent dans une tradition parallèle, notamment dans la chaîne sur les *Épîtres de Paul*¹¹⁸. Or le texte diffère de celui de Théodoret. De telles variantes posent alors la question de savoir dans quelle mesure la transmission par Théodoret est digne de confiance. E. Mühlenberg analyse les variantes textuelles et conclut qu'elles sont des adaptations stylistiques à la forme caténique. Selon lui, rien n'empêche de penser que le texte d'Apolinaire cité par Théodoret est authentique, qu'il s'agisse des fragments reçus de la

¹¹⁰ Cf. l'édition de G. H. Ettliger, *Theodoret of Cyrus, Eranistès, op. cit.*

¹¹¹ *L'apollinarisme*, Paris, 1901, p. 151.

¹¹² *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, p. 90.

¹¹³ *Apollinarianism*, Cambridge, 1923, p. 219.

¹¹⁴ *Apollinaris von Laodicea*, p. 92.

¹¹⁵ Cf. liste dressée par H. Lietzmann, p. 89-90.

¹¹⁶ Lietz. p.138, texte p. 204-206.

¹¹⁷ Théodoret cite 4 passages du *Kata meros pistis* (=KMP). Cf. éd. G. H. Ettliger, p. 110, § 66 (KMP 11, 117, 1-5) ; § 68 (KMP 14, 172, 4-6), p. 248, § 71 (KMP 35, 181, 1-4) ; § 72 (KMP 11-12, 171, 9-12).

¹¹⁸ Cf. analyses et citations par E. Mühlenberg, *Apollinaris*, p. 92-93. Les fragments caténiques sur He 1, 13 auxquels il renvoie ne sont pas édités par K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, op. cit.*, mais ils sont cités par E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 92, n. 4 (manuscrit *Parisianus gr.* 238 folio 122v et *Ambrosianus E* 2 inf. folio 30v).

double tradition des chaînes et des florilèges doctrinaux ou de l'ensemble des fragments cités par Théodoret¹¹⁹.

Un autre problème posé par les citations d'Apolinaire d'après Théodoret est celui du titre de l'œuvre d'origine. En effet, Théodoret cite plusieurs fragments (121-139) comme provenant d'un Κατὰ κεφάλαιον βιβλίον. Or cette série a en commun un fragment que cite aussi Timothée, le disciple d'Apolinaire, dans l'*Adversus fraudes* de Léonce de Byzance, au début d'un résumé (ἀνοκεφαλαίωσις) du second livre πρὸς Διοδώρον. H. Lietzmann édite la version de Théodoret comme provenant du *Contre Diodore* (frg. 126) et celle de Timothée comme étant le fragment 146 dont fait partie le texte couramment appelé l' ἀνοκεφαλαίωσις, qui consiste en une série de syllogismes, repris d'après une tradition parallèle plus longue, du *Cinquième dialogue sur la Trinité* du Pseudo-Athanase¹²⁰. Mais par déduction, on peut supposer que le reste des citations de Théodoret correspond aussi au résumé que fait Timothée du *Second livre* dans son fragment 146, en dépit des variantes textuelles, et ce surtout si on le compare aux fragments 140-144 cités par Timothée¹²¹ : sur le plan stylistique, ces derniers commencent tous par de vives attaques contre les arguments de l'adversaire Diodore, ce qui n'apparaît pas dans les citations de Théodoret. Dans tous les cas, il n'est pas sûr qu'Apolinaire ait écrit lui-même ce résumé. L'Ἀνοκεφαλαίωσις¹²², éditée par H. Lietzmann comme fragment 146, citée en partie par Théodoret¹²³, pourrait avoir été écrite par un disciple apollinariste, d'après E. Mühlenberg¹²⁴.

La troisième source, postérieure, mais très importante, par laquelle des fragments doctrinaux d'Apolinaire ont été transmis, est le traité *Adversus fraudes apollinaristarum* attribué à Léonce de Byzance (VI^e s.), mais dont la paternité n'est pas sûre¹²⁵. Ce dernier cite un certain nombre d'extraits tirés d'œuvres apollinaristes et des écrits de Timothée de Béryte qui lui-même prétend citer Apolinaire.

Parmi les fragments dont on sait par l'*Adversus fraudes* qu'ils sont d'Apolinaire, il y a :

¹¹⁹ E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.* p. 93.

¹²⁰ Lietz., p. 242-246. Chez Léonce de Byzance, cf. PG 86/2, 1968 C. cf. aussi les analyses d'E. Mühlenberg, *Apollinaris, op.cit.*, p 92-93.

¹²¹ Lietz. p. 241. Chez Léonce de Byzance, cf. PG 86/2, 1965 C-1969 B.

¹²² Frg. 146, Lietz. p. 242-246.

¹²³ *Eranistès*, éd. G. E. Ettliger, § 66-69, p. 247-248.

¹²⁴ E. Mühlenberg, *Apollinaris*, p. 93.

¹²⁵ L'attribution de ce traité à Léonce de Byzance n'est pas assurée. Cf. H. Lietzmann, p. 106. La *CPG* range ce texte (6817) dans la rubrique *dubia*.

- Le traité *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* (*De Unione*) qui a été transmis par la tradition dans un florilège sous le nom du pape Jules de Rome¹²⁶, mais qui est mentionné comme œuvre d’Apolinaire par Timothée de Béryte, cité dans l’*Adversus fraudes*¹²⁷.

- Les *Συλλογισμοί* dont Léonce cite quatre fragments d’après Valentin et Timothée¹²⁸.

- Le traité *Contre Flavien* dont Timothée cite deux fragments¹²⁹.

- Le traité *Περὶ σαρκώσεως* cité comme étant d’Apolinaire par l’*Adversus fraudes* de Léonce, mais aussi par d’autres florilèges telle la *Doctrina Patrum*, le *Contre monophysitas* de Justinien. Il en reste deux passages¹³⁰. Le second titre, *Εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως*, indique qu’il s’agit vraisemblablement d’une homélie aux catéchumènes.

- L’homélie *Μαρίας ἐγκώμιον καὶ περὶ σαρκώσεως* dont l’*Adversus fraudes* de Léonce nous a conservé deux fragments d’après Timothée¹³¹.

- Parmi les fragments des différentes lettres éditées par H. Lietzmann, plusieurs ont été reconnues comme étant d’Apolinaire par les citations partielles données par l’*Adversus fraudes*. Cet ouvrage mentionne un extrait d’une lettre aux exilés de Diocésarée que l’auteur dit avoir lue dans la bibliothèque d’André de Sidon¹³² ; la lettre à Épictète conservée sous deux fragments par l’*Adversus fraudes*¹³³. Deux passages de la *Lettre à Térance*¹³⁴ sont cités d’après l’apolinariste Valentin.

- Le *Τόμος συνοδικός*¹³⁵ consiste en une profession de foi d’Apolinaire, suivie de celle de Jobius, un disciple apolinariste¹³⁶, qui aurait été formulée au cours d’un synode

¹²⁶ Lietz. p. 185-192.

¹²⁷ Lietz. p. 104, 133-135, texte p. 185-193. Chez Léonce, PG 86/2, 1961 A-B. On sait par le traité *Contre les monophysites* attribué à Léonce de Byzance que Jean de Scythopolis avait trouvé cet écrit dans les anciens exemplaires des œuvres du Laodicéen (cf. PG 86/2, 1865 B-D).

¹²⁸ Un autre fragment est connu par le *Contra monophysitas* de Justinien. Cf. présentation par H. Lietzmann, p. 141-142, texte p. 233-235.

¹²⁹ Lietz. p. 246-247 (=frg. 147-148).

¹³⁰ Frg. 9-10, Lietz. p. 138, texte p. 206-207.

¹³¹ Lietz. p. 138, textes p. 207-208 ; *Adversus fraudes*, PG 86/2, 1961 C-D.

¹³² PG 86/2, 1969. Lietz. p. 147, texte p. 255-256. La *Lettre aux évêques de Diocésarée* est datée de 376 par E. Mühlberg, *Apollinaris*, p. 218.

¹³³ Lietz. p. 147, texte p. 253-254.

¹³⁴ Personnage inconnu à moins qu’il ne soit le destinataire des lettres 99 et 214 de Basile. Lietz. p. 147, texte p. 254. Pour E. Mühlberg, cette lettre est rédigée au plus tard en 376 (*op. cit.*, p. 218).

¹³⁵ Texte, Lietz. p. 262-263.

¹³⁶ Texte de Jobius, Lietz. p. 286-287.

apolinariste dont on ignore la date. Cette profession a été conservée par l'*Adversus fraudes* de Léonce dont l'auteur dit qu'il l'avait lue dans l'*Apologie de Valentin*¹³⁷.

- Un passage de la profession de foi intitulée Ἡ κατὰ μέρος πίστις¹³⁸ est aussi cité par Léonce sous un titre différent de celui de Théodoret, et l'auteur déclare que ce traité a circulé sous le nom de Grégoire le Thaumaturge (qui était connu pour avoir rédigé une profession de foi qui passait pour être « orthodoxe »¹³⁹) mais qu'il est en réalité d'Apolinaire¹⁴⁰.

Le point qui a attiré l'attention de la critique est le fait que, dans la suite de son florilège, il ajoute avoir trouvé dans la bibliothèque d'André de Sidon un vieux manuscrit comportant des œuvres d'Apolinaire. Il cite alors un passage qui correspond aux § 27-31 du *Kata meros pistis*¹⁴¹ ainsi que le frg. 9¹⁴². Or la version du *Kata meros pistis* qu'il cite n'est pas exactement celle qui était couramment admise : elle est considérablement plus longue que celle de Théodoret. La question posée par ces divergences textuelles est donc de savoir quelle est la version la plus ancienne. H. Lietzmann a considéré le texte transmis par Théodoret comme étant le plus authentique et a indiqué en bas de page la version transmise par Léonce de Byzance, comme variante. Selon lui, l'état du texte donne l'impression d'une deuxième édition, renforcée, dont un disciple énergique avait dû se charger¹⁴³. Au contraire, plusieurs études postérieures se sont accordées à reconnaître que le texte transmis par l'*Adversus fraudes* est le plus ancien, même si le florilège dans lequel il se trouve est plus tardif que l'*Éranistès*. M. Richard s'en explique dans son article « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation »¹⁴⁴, en rapprochant la version transmise par l'*Adversus fraudes* du *Contra synousiastas* de Diodore de Tarse, qui cite le fragment dans un texte très proche de celui de l'ouvrage attribué à Léonce de Byzance¹⁴⁵. E. Mühlenberg vient corroborer sa position à partir d'une analyse de l'enjeu démonstratif de l'*Adversus fraudes* et de la tradition manuscrite de ce florilège¹⁴⁶. Mais K. McCarthy analyse cette hypothèse et donne un contre-argumentaire en montrant que M. Richard et E. Mühlenberg n'ont pas tenu compte des

¹³⁷ PG 86/2, 1952 A-B.

¹³⁸ Texte, Lietz. p. 167-185.

¹³⁹ Lietz. p. 167-185.

¹⁴⁰ PG 86/2, 1948 A.

¹⁴¹ Lietz. p.105 et p. 176-179, *Adv. fraudes*, PG 86/2, 1972 A-1973 B.

¹⁴² PG 86/2, 1973 B.

¹⁴³ H. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 132.

¹⁴⁴ *Mélanges de Science Religieuse*, 2, 1945, p. 7 ; repris dans *Opera minora* II, art. n°42, p. 3.

¹⁴⁵ P. Lagarde, *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858, p. 99.

¹⁴⁶ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, p. 92-102.

versions données par les traités postérieurs à l'*Adversus fraudes*, qui incluent des textes que H. Lietzmann considère comme dépendants d'une scolie perdue de Léonce de Byzance¹⁴⁷. Or ils présentent des versions du paragraphe 31 du *Kata meros pistis*¹⁴⁸ beaucoup plus proches du texte reçu et donné par H. Lietzmann que le passage transmis par l'*Adversus fraudes*¹⁴⁹. Pour notre part, le champ de notre étude ne nous permet pas de trancher le débat. Nous avons utilisé la recension la plus longue, transmise par Léonce, nous rapportant à la démonstration de M. Richard, sachant aussi que cette recension est plus explicite sur le plan doctrinal.

La *Première épître à Denys* a aussi été transmise sous le nom de Jules de Rome par la tradition manuscrite, notamment dans un florilège d'Eutychès, dont la version grecque est perdue, mais qui existe dans deux traductions latines¹⁵⁰. Quelques passages sont cités par l'auteur de l'*Adversus fraudes Apollinaristarum* sous le nom d'Apolinaire¹⁵¹ et par la *Doctrina Patrum*¹⁵². C'est ainsi que la critique a pu restituer cet opuscle à Apolinaire.

Parmi les œuvres pseudépigraphes d'Apolinaire, qui ont une place importante dans son œuvre doctrinale et dont on a pu restituer la paternité à Apolinaire grâce à des citations dans d'autres florilèges que l'*Adversus fraudes* ou l'*Eranistès*, on peut citer également :

- Le traité πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ Λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου (*Contra adversarios*)¹⁵³, qu'H. Lietzmann a complété à l'aide d'une source syriaque sous le titre *De fide et incarnatione*, a été transmis comme une lettre du pape Jules. Mais l'auteur d'une compilation, *Haereticorum sententia de Verbi incarnatione* qui fait suite à la *Doctrina Patrum* (et qui n'est donc pas antérieur au VII^e siècle), l'attribue à Apolinaire. Ce texte pourrait en effet avoir été cité dans les collections plus anciennes d'écrits du Laodicéen. Le fait qu'il présente de manière simultanée des

¹⁴⁷ Le traité *Contre les monophysites* de Léonce et le *Des sectes* (PG 86/1, 1256 B-C) sont dits être dépendants d'une scolie de Léonce de Byzance. Le *Contre les monophysites* cite le *Kata meros pistis* § 31, Lietz. p. 178, 17-179, 4 (PG 86/2, 1873 C-1876 A) ; Eulogus cite aussi le *Kata meros pistis* § 31, 178, 17-179, 3 (Photius, *Bibliothèque*, CUF, t. V, éd. R. Henry, Paris, 1967, p. 23, l. 24) ; la *Doctrina Patrum* 2, 13, cite le *Kata meros pistis* 31, Lietz. p. 178, 17-179, 10 (éd. Fr. Diekamp, p. 13-14).

¹⁴⁸ Pour une étude détaillée de la transmission de ce texte, cf. K. McCarthy Spoerl, *A Study of the Kata Meros pistis*, op. cit., p. 66-74.

¹⁴⁹ K. McCarthy, *A study of the Kata Meros Pistis*, op. cit., p. 73.

¹⁵⁰ Lietz. p. 147-148 ; texte p. 256-262.

¹⁵¹ Lietz. 104 et 148.

¹⁵² Lietz. p. 111.

¹⁵³ Cf. Lietz. p. 112 et 136 ; texte dans Lietz. p. 193-203. Le deuxième fragment traduit du syriaque en latin par Voisin (*L'apollinarisme*, p. 210-211) appartient à cet ouvrage (Lietz. p. 200-203).

expressions monophysites et des affirmations sur l'intégrité de la nature humaine du Christ invite à penser que les monophysites qui s'en sont servis l'ont interpolé.

- L'*Épître à Jovien* a été transmise par la tradition manuscrite sous le nom d'Athanase¹⁵⁴. On peut la dater de 363-364¹⁵⁵. Les témoins qui permettent d'en attribuer la paternité à Apollinaire sont la *Doctrina Patrum* et le *Contre les monophysites* de Léonce de Jérusalem¹⁵⁶. Cette lettre, qui pourrait être un des premiers exposés de la christologie apollinariste consiste en une profession de foi sur l'Incarnation du Verbe, et recèle la célèbre formule *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*¹⁵⁷. La véritable épître d'Athanase à Jovien, quant à elle, nous a été conservée par l'empereur Justinien qui la tenait pour authentique sur la foi de l'apollinariste Timothée¹⁵⁸.

- L'*Ἀνακεφαλαίωσις* qui condense les thèses apollinaristes formulées dans le *Cinquième Dialogue sur la Sainte Trinité*, du Pseudo-Athanase¹⁵⁹. Le témoin qui permet de reconnaître des citations d'Apollinaire dans ce dialogue est Théodoret, qui en donne quelques passages dans son *Eranistès*¹⁶⁰. Toutefois, ce dialogue n'est pas tout à fait une œuvre pseudépigraphe comme les autres puisque l'apollinariste expose les thèses de son maître comme tel.

La position de la critique pour l'attribution des œuvres pseudépigraphes citées ci-dessus est apparemment très solide. Dans la première moitié du VI^e siècle, Léonce de Byzance atteste avec insistance que si les apollinaristes et les monophysites attribuaient à Jules de Rome, à Athanase, et à Grégoire le Thaumaturge les œuvres d'Apollinaire, c'était pour induire en erreur les fidèles¹⁶¹. Et ce témoignage est confirmé à la même époque par la tradition littéraire dite orthodoxe¹⁶² et spécialement par les œuvres de l'empereur Justinien (527-565). Au moment de la réaction chalcédonienne au début de son règne, ce

¹⁵⁴ Lietz. p. 111 et 146, texte p. 250-253.

¹⁵⁵ Date à laquelle Jovien devient empereur.

¹⁵⁶ Lietz. p. 117 et 146.

¹⁵⁷ Elle sera reprise ensuite par Cyrille d'Alexandrie, croyant la tenir d'Athanase, dans *Le Christ est Un*, 737 a, *Dialogues christologiques*, SC 97, éd. G. M. de Durand, Paris, 1964, p. 378. Cf. l'étude de B. Meunier qui expose la préhistoire de cette formule chez Cyrille, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, (coll. Théologie historique 104), Paris, 1997, p. 256-264.

¹⁵⁸ Lietz. p. 279-283. Justinien, *Contra monophysitas*, PG 86/1, 1128D-1130 D.

¹⁵⁹ Lietz. p. 242-246.

¹⁶⁰ Lietz. p. 89 et 114.

¹⁶¹ *Adversus fraudes apollinaristarum*, PG 86/2, 1948 A-1976 A.

¹⁶² Cf. Léonce de Jérusalem, *Contra monophysitas* (PG 86/2, 1864 A-1876 A).

dernier reproche aux anti-chalcédoniens ou « hérétiques » monophysites de diffuser sous le nom de Jules et d'Athanase les lettres à Denys¹⁶³ et à Jovien.

Mais l'histoire de la tradition manuscrite est plus complexe encore que le simple phénomène de pseudépigraphie. A. Tuilier a montré, dans un article, comment les lettres À Denys et l'opuscule *De unione*, transmis sous le nom du pape Jules, mais attribué par la critique aux apolinaristes à la suite de Léonce de Byzance, peuvent effectivement remonter à ce pape, tout au moins dans leur première rédaction. À partir d'une étude détaillée sur les variantes des manuscrits de ces écrits, et en mettant en lumière les contradictions dans le jugement de Léonce de Byzance sur ces textes, il démontre comment les apolinaristes avaient fait des interpolations dans ces textes pour les attribuer à Apollinaire : « les apolinaristes et les monophysites disposaient en tout état de cause de recensions interpolées de textes orthodoxes et leur fraude consistait à développer ces interpolations textuelles et à s'attribuer progressivement la paternité des œuvres qu'ils dénaturaient dans un sens conforme à leurs vœux »¹⁶⁴. Selon l'auteur, ce phénomène explique en partie les hésitations de la tradition indirecte pour certains textes attribués d'une manière générale à Grégoire le Thaumaturge, à Athanase ou à Jules de Rome.

À l'issue de ce parcours de la transmission des œuvres doctrinales d'Apollinaire, l'on voit qu'il est impossible de dater précisément la plupart de ses œuvres puisqu'elles sont transmises trop partiellement et reprises, voire interpolées par des monophysites. H. Lietzmann, et d'autres critiques après lui, ont tenté de reconstituer une chronologie des œuvres d'Apollinaire en fonction de la doctrine anthropologique soutenue. Cette dernière aurait été d'abord dichotomite, puis dans une deuxième période, trichotomite¹⁶⁵. Les études plus récentes sur l'apolinarisme ont remis en cause cette théorie¹⁶⁶. Nous-même reviendrons sur ce point en détail en examinant les fragments qui touchent à ce thème¹⁶⁷.

¹⁶³ A. Tuilier, dans un article intitulé « Remarques sur les fraudes des apolinaristes et des monophysites. Notes de critique textuelle » déclare que la tradition manuscrite hésite entre Denys de Rome et Denys de Corinthe pour le nom du correspondant (*Texte und Textkritik, eine Aufsatzsammlung*, éd. J. Dummer, TU 133, Berlin, 1987, p. 582, n. 13).

¹⁶⁴ A. Tuilier, « Remarques sur les fraudes des Apollinaristes et des Monophysites », *art. cit.*, p. 590.

¹⁶⁵ Les premières études critiques se sont rapportées au jugement de Rufin qui prétendait qu'il y aurait eu une évolution de la christologie d'Apollinaire en fonction de son anthropologie (cf. *Hist. Eccl.* XI, 20, GCS *Eusebius, Die Kirchengeschichte*, II, 2, éd. E. Schwartz, Th. Mommsen, Berlin, 1999, p. 1024).

¹⁶⁶ R. A. Norris fait l'état des lieux sur cette question et propose sa propre hypothèse dans son ouvrage, *Manhood and Christ, op. cit.*, p. 82-87. Ce débat est le point de départ de l'article d'H. de Riedmatten, « La christologie d'Apollinaire de Laodicée », *StPatr.* II, Berlin, 1957, p. 208-234.

¹⁶⁷ Cf. Partie IV, chapitre 1, « les termes et enjeux anthropologiques », p. 530-602.

Une telle répartition des œuvres d’Apolinaire est à présent révolue et ne permet pas de rendre compte avec pertinence de sa chronologie, impossible à établir.

III. Les écrits de controverse anti-apolinariste au IV^e siècle

La production littéraire d’Apolinaire nous est parvenue surtout grâce aux florilèges plus tardifs. Mais la connaissance actuelle de la doctrine d’Apolinaire tient aussi aux écrits de controverses contemporains d’Apolinaire, bien que peu nombreux. Grégoire de Nysse n’est pas le seul à réfuter l’apolinarisme, même si la nature de son traité, qui consiste en une réfutation suivie, est la seule en son genre pour ce qui est de la question apolinariste. Parmi les autres textes que nous serons amenée à consulter, il faut citer les *Lettres théologiques* de Grégoire de Nazianze et les deux traités intitulés *De incarnatione domini nostri Jesus Christi, contra Apollinarium*¹⁶⁸ du Pseudo-Athanase, ainsi que la *Lettre à Épictète*¹⁶⁹ qui n’est pas exclusivement dirigée contre les apolinaristes¹⁷⁰.

La question de la paternité des deux traités du Pseudo-Athanase est encore discutée par la critique¹⁷¹. D’après J. Lebourlier, ils auraient été rédigés par deux auteurs différents. Il fonde son hypothèse sur la critique interne des textes, qui révèle, selon lui, des divergences doctrinales¹⁷². J. Chawick, au contraire, dans l’étude la plus récente sur ces deux traités, reprend l’hypothèse de J. Lebon, d’après laquelle les deux traités auraient été écrits par un seul disciple proche d’Athanase¹⁷³, au moment où le monophysisme commence à se développer. Le débat sur l’attribution de ces textes soulève aussi le problème de la datation de ces deux traités, problème qui n’a pas été résolu. H. Lietzmann

¹⁶⁸ Le texte grec figure en PG 26, 1093 A-1132 A pour le *Contre Apolinaire* I et en PG 26, 1132 B-1165 B pour le *Contre Apolinaire* II. R. Winling en a proposé une traduction dans la collection des *Pères dans la foi*, parue en 2004.

¹⁶⁹ Texte grec édité en PG 26, 1049-1070 (il n’existe pas encore d’édition récente dans les volumes *Athanasius Werke*).

¹⁷⁰ Les discours de controverse contre Apolinaire se poursuivent au V^e siècle. Nous ne traiterons pas ce point. Indiquons seulement qu’en plus des œuvres de Cyrille d’Alexandrie, il reste des fragments d’un *Contre Apolinaire* rédigé par Théodore de Mopsueste, *Fragmenta dogmatica*, PG 66, 999-1000.

¹⁷¹ Par commodité, nous les dénommerons *Contre Apolinaire* I, *Contre Apolinaire* II, au cours de notre étude.

¹⁷² J. Lebourlier, « À propos de l’état du Christ dans la mort », *RSPT*, 46, 1962, p. 642-643.

¹⁷³ H. Chadwick « Les deux traités contre Apolinaire attribués à Athanase », *Ἀλεξανδρῖνα. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, 1987, p. 251 ; J. Lebon, « Une ancienne opinion sur la condition de corps du Christ dans la mort », *RHE*, 23, 1927, p. 29-42.

propose la période des années 380¹⁷⁴. D'après H. Chadwick, « leur origine se trouve dans la génération qui suit la mort d'Athanase en 373, à une époque où les apolinaristes faisaient circuler des écrits sous les noms d'Athanase ou de son grand défenseur, le pape Jules ou le pape Felix ou Grégoire le Thaumaturge. Rien n'aurait été plus nécessaire que d'apporter l'évidence du rejet intransigent de toutes les principales thèses apolinaristes par Athanase »¹⁷⁵.

Dans un tel contexte, il est possible que ces deux ouvrages aient été rédigés à la même période que celui de Grégoire. La critique est elle-même divisée pour savoir si Grégoire de Nysse a eu une connaissance directe de ces textes pour rédiger sa réfutation ou non¹⁷⁶. Deux constatations s'imposent selon nous : les thèses prêtées aux apolinaristes dans ces deux opuscules ne sont jamais des citations textuelles, mais toujours des reformulations, et le Pseudo-Athanase aborde sous un angle assez général les principaux thèmes apolinaristes (l'humanité assumée par le Christ n'est pas complète, Dieu est mort dans la Passion, la chair du Christ vient du ciel et est antérieure à son incarnation etc.), alors que chez Grégoire, la discussion est beaucoup plus serrée et porte souvent sur la lettre des formules apolinariennes, citées textuellement, ou sur les preuves tirées de l'Écriture ou de la tradition conciliaire, et alléguées par Apolinaire. Selon nous, l'*Antirrheticus* de Grégoire et les deux traités *Contre Apolinaire* sont donc deux formes de réfutation, l'une suivie, l'autre plus thématique, qui produisent des argumentations de nature différente. Par conséquent, contrairement à ce que dit J. Daniélou, il nous semble impossible de prouver avec certitude que Grégoire s'inspire directement de ces deux traités pour écrire son *Antirrheticus*, parce que son argumentation est bien plus précise que celle des deux traités *Contre Apolinaire*. Mais cela n'exclut pas le fait qu'il ait peut-être eu connaissance de ces ouvrages qui devaient circuler. Penser que l'auteur des deux traités *Contre Apolinaire* se soit reporté à l'*Antirrheticus* de Grégoire est aussi une hypothèse à poser, étant donné que les trois textes doivent être à peu près contemporains. En l'état actuel de nos recherches, nous n'avons pas trouvé d'éléments décisifs pour le démontrer. On tendrait plutôt à penser qu'une telle filiation est peu probable étant donné

¹⁷⁴ *Apollinaris von Laodicea*, p. 88-89. La dernière étude en date sur ces deux traités est l'article d'H. Chadwick, qui fait l'état de la tradition manuscrite de ces deux textes et passe en revue les thématiques générales abordées en relation avec les autres textes conservés du débat apolinariste.

¹⁷⁵ H. Chadwick, « Les deux traités contre Apolinaire attribués à Athanase », *art. cit.*, p. 250.

¹⁷⁶ Selon J. Daniélou, Grégoire aurait utilisé le *Contre Apolinaire* I pour rédiger son *Antirrheticus*, cf. « L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse », *Historisches Jahrbuch*, 77, 1958, p. 71. Au contraire J. Lebourlier soutient qu'une interdépendance entre les deux textes est impossible (*art. cit.*, *RSPT*, 46, 1962, p. 648). Nous reprenons les enjeux du débat en détail dans la partie IV, chapitre 3, « la divinité dans la mort et la résurrection du Christ », p. 754-757.

qu'on retrouve chez Grégoire des analyses exégétiques et des schémas argumentatifs qui lui sont caractéristiques – on les trouve aussi dans la polémique contre Eunome, alors même qu'ils sont totalement absents dans les deux traités *Contre Apolinaire*. En outre, les arguments que Grégoire développe spécialement contre Apolinaire, par différence avec son *Contre Eunome*, ne se trouvent pas chez le Pseudo-Athanase¹⁷⁷.

Un autre texte qui a beaucoup circulé dans l'Antiquité et qui dénonce pour une part les thèses apolinaristes est la *Lettre à Épictète* de Corinthe, attribuée à Athanase. Il est intéressant de voir, du point de vue de la transmission de ce texte, qu'Épiphane le cite dans son intégralité dans son *Panarion* dans la partie précisément où il s'attache à l'hérésie de l'apolinarisme : cela prouve qu'aux yeux des théologiens, il faisait partie du dossier anti-apolinariste et qu'il est antérieur à 377¹⁷⁸. L'auteur de cette lettre dénonce une série d'erreurs doctrinales concernant l'incarnation du Christ, dont certaines sont à mettre au compte de l'arianisme, d'autres de l'apolinarisme etc. Elle est une pièce intéressante pour l'historien des doctrines, car elle rend compte de la façon dont était perçu l'apolinarisme par ses adversaires à l'époque où il s'est développé, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du IV^e siècle. Apolinaire lui-même en a eu connaissance, puisqu'il y fait allusion dans un fragment conservé de sa *Lettre à Sérapion* et qu'il réagit face à certaines accusations qui sont lancées aux apolinaristes sans qu'ils soient nommés¹⁷⁹.

Pour notre travail, qui vise à élucider les enjeux doctrinaux dans l'argumentation de l'*Antirrheticus*, la *Lettre à Épictète* aide à comprendre ce que Grégoire avait entendu dire de l'apolinarisme indépendamment et peut-être même avant sa lecture de l'*Apodeixis*, parce qu'elle rend compte des idées qui circulaient sur l'apolinarisme. En effet, un problème important qu'il faudra résoudre est que Grégoire réfute longuement, avec virulence des thèses qu'Apolinaire ne semble pas avoir soutenues, la plus connue étant celle de la préexistence de la chair avec le Logos. Il est possible que Grégoire ait cité et discuté des extraits de l'*Apodeixis*, et lorsque le point où il en était s'y prêtait, y ait greffé des idées apolinaristes dont il avait entendu parler indépendamment de l'*Apodeixis*. En

¹⁷⁷ Pour la différence des argumentations, cf. chapitre « la divinité dans la mort et la résurrection du Christ », p. 751-771.

¹⁷⁸ Épiphane, CGS *Epiphanius* III, éd. K. Holl, p. 417-427. Cette lettre fut aussi citée, entre autres, par Théodoret, les conciles d'Éphèse et Chalcédoine, Cyrille de Jérusalem, Léonce de Byzance, la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*.

¹⁷⁹ Frg. 159, Lietz. p. 253-264 : face aux accusations de ses adversaires, Apolinaire reconnaît impie de considérer que la chair est consubstantielle (ὁμοούσιον) à Dieu. Il rappelle que la chair est divine en raison de son union à Dieu, et non par nature.

effet, cette accusation de la consubstantialité de la chair est commune à l'*Antirrheticus*¹⁸⁰, aux *Lettres* de Grégoire de Nazianze¹⁸¹, aux traités du Pseudo-Athanase *Contre Apolinaire*¹⁸², ainsi qu'à la *Lettre à Épictète*¹⁸³ et au *Panarion* d'Épiphane¹⁸⁴, alors même qu'Apolinaire s'en défend dans son *Épître à Térance*¹⁸⁵, dans sa *Première épître à Denys*¹⁸⁶ et ailleurs encore. Face à un tel écart, on peut soupçonner que les écrits de controverse n'hésitent pas à déformer les thèses de l'adversaire, ce qui fait partie des outils rhétoriques du discours de polémique. Un écrit comme la *Lettre à Épictète* attribuée à Athanase, qui avait un rayonnement chez les théologiens, montre les ambiguïtés dans la reformulation des thèses jugées hétérodoxes : il est difficile de faire la part entre ce qui était véhiculé par les apolinaristes et ce qui avait été réellement soutenu par Apolinaire lui-même. Ces raisons nous ont conduite à l'utiliser avec prudence.

Enfin, parmi les œuvres anti-apolinaristes dont Grégoire de Nysse a eu certainement connaissance au moment de rédiger son *Antirrheticus*, et que nous avons déjà mentionnées à propos de la vie d'Apolinaire, se trouvent les deux lettres 101 et 102, rédigées par Grégoire de Nazianze en 382, destinée à Clédonius¹⁸⁷, à qui il a confié l'Église de Nazianze à son retour du concile de Constantinople la même année. Quelques années plus tard en 387, il écrit également à Nectaire, évêque qui lui avait succédé à Constantinople pour présider la fin du concile¹⁸⁸. Ces trois lettres évoquent certes les activités des apolinaristes, mais donnent surtout à lire des points de leurs doctrines que le Nazianzène réfute en exposant sa propre doctrine christologique. Ces pièces sont précieuses pour notre travail, parce que Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze reformulent les thèses apolinariennes d'une manière très similaire et que leurs réfutations reposent sur des arguments communs. Toutefois, du point de vue du genre littéraire, il s'agit d'une réfutation qui est de nature différente de celle du Nysséen puisqu'elle a la forme de lettres et qu'elle ne cite pas d'extraits d'Apolinaire. En outre, la stratégie argumentative de Grégoire de Nazianze vise à emporter l'adhésion de Clédonius et de Nectaire, pour qu'ils prennent des mesures à titre d'évêques contre les apolinaristes.

¹⁸⁰ Par exemple *Antirrh.* 147, 12-148, 30.

¹⁸¹ Gr. Naz., *Lettre* 101, I, 30, SC 208, p. 48 etc.

¹⁸² *Contre Apolinaire* I, 9, PG 26, 1108 B-1109 A.

¹⁸³ *Lettre à Épictète*, § 4, PG 26 1056 B-C.

¹⁸⁴ *Panarion*, 77, 11, 1, GCS *Epiphanius* III, éd. K. Holl, p. 425.

¹⁸⁵ = frg. 163, Lietz. p. 255.

¹⁸⁶ *Première épître à Denys*, § 7, Lietz. p. 259. Cf. aussi frg. 154, Lietz. p. 248 ; frg. 164, Lietz. p. 262.

¹⁸⁷ Cf. P. Gallay, intr. *Lettres théologiques*, SC 208, p. 26.

¹⁸⁸ Sozomène, dans son *Histoire ecclésiastique*, cite une partie de la lettre 202 comme témoignage des activités apolinaristes (*Hist. eccl.*, VI, 27, 2-6, SC 495, p. 380-384).

Par ailleurs, dans sa *Lettre* 202, 9 à Nectaire¹⁸⁹, Grégoire de Nazianze fait allusion à un livre d'Apolinaire qu'il a en sa possession et dont il reprend ensuite les points principaux (§ 10-16). H. Lietzmann a édité ce passage comme fragment 165¹⁹⁰ et il le rapproche d'un fragment du *Tome synodal*, rapporté par l'*Adversus fraudes* de Léonce de Byzance¹⁹¹. Or l'ordre des points doctrinaux d'Apolinaire mentionnés par Grégoire de Nazianze correspond tout à fait à l'enchaînement des thèmes traités dans l'*Antirrheticus* par Grégoire de Nysse. Il y a d'abord la christologie de l'homme céleste, fondée sur Jn 3, 13 et 1 Co 15, 45-47¹⁹², puis la question de la consubstantialité de la chair¹⁹³, de la théorie du νοῦς ἔνσαρκος où Dieu se substitue à l'intelligence humaine¹⁹⁴, enfin le problème de la mortalité de la divinité dans la Passion¹⁹⁵.

Par conséquent, on peut se demander si le livre dont parle le Nazianzène n'est pas précisément l'*Apodeixis*, que Grégoire de Nysse réfute.

Un argument supplémentaire pourrait corroborer cette hypothèse : la christologie du νοῦς ἔνσαρκος devait être le point démonstratif essentiel de l'*Apodeixis*. Cette formule christologique semble même attester que l'*Apodeixis* était une œuvre de maturité puisqu'elle affine la conception de l'unique nature du Logos incarné en proposant une solution de l'unité du Christ au niveau anthropologique¹⁹⁶. En outre, dans l'*Apodeixis*, la christologie du νοῦς ἔνσαρκος présuppose une anthropologie trichotomite¹⁹⁷, qui est un large point de débat dans l'*Antirrheticus* et qui est évoquée dans les mêmes termes par le Nazianzène¹⁹⁸. Enfin, la similitude stylistique avec laquelle les deux Grégoire reformulent et résument les théories d'Apolinaire, l'un dans ses *Lettres*, l'autre dans l'*Antirrheticus*, laisse supputer que les deux Cappadociens avaient au moins une source commune d'information sur la doctrine apolinariste. Il est possible que l'une des sources ait été

¹⁸⁹ *Lettre* 202, 9, SC 208, p. 90.

¹⁹⁰ Lietz. p. 263.

¹⁹¹ Cf. Lietz. p. 262-263.

¹⁹² Gr. Naz., *Lettre* 202, 12-13, SC 208, p. 92 ; Gr. Nys., *Antirrh.* 138, 10-147, 11.

¹⁹³ Gr. Naz., *Lettre* 202, 12 ; Gr. Nys., *Antirrh.*, 147, 12-167, 1.

¹⁹⁴ Gr. Naz., *Lettre* 202, 14 ; Gr. Nys., *Antirrh.*, 185, 1-217, 8.

¹⁹⁵ Gr. Naz., *Lettre* 202, 15-16 ; Gr. Nys., *Antirrh.*, 217, 9-228, 17. Le seul fragment d'Apolinaire que nous ayons trouvé où il est dit explicitement que la divinité est morte dans la Passion est le frg. 95 (*Antirrh.* 219, 1-6), avec toutes les réserves qu'on peut avoir devant ce passage qui pourrait avoir été retravaillé par Grégoire. Mais nulle part ailleurs, Apolinaire n'a de formules proches qui pourraient corroborer cette thèse qu'on lui prête.

¹⁹⁶ Nous reviendrons sur ce point de doctrine dans la chapitre « La divinité du Christ dans la mort et la résurrection », p. 727-732.

¹⁹⁷ Cf. partie IV, chapitre 1, « Termes et enjeux anthropologiques », p. 531-603.

¹⁹⁸ Grégoire de Nazianze dit que Dieu, qui est νοῦς, est le troisième élément du composé humain : μέρος γενέσθαι τοῦ ἀνθρωπιῶν συγκράματος τὸ τρίτημόριον (*Lettre* 202, 14, SC 208, p. 92).

l'*Apodeixis* précisément, auquel cas, Grégoire de Nysse aurait pu prendre connaissance de ce traité d'Apolinaire par son ami Grégoire de Nazianze.

Enfin, pour situer l'*Antirrheticus* par rapport aux œuvres de controverse anti-apolinariste de son époque, il faut mentionner le *Panarion* de l'hérésiologue Épiphane, rédigé en 377, la même année que la condamnation d'Apolinaire par Damase à Rome. L'auteur consacre une notice à exposer et à réfuter l'hérésie de l'apolinarisme¹⁹⁹. Le statut de ce texte peut être mis à part parce qu'il s'agit d'une notice hérésiologique, qui n'est pas une réfutation à proprement parler sinon par endroits, mais qui présente une compilation de textes apolinaristes et de quelques-uns anti-apolinaristes, dont la *Lettre à Épictète*²⁰⁰. L'auteur ne fait pas allusion à la réfutation de Grégoire de Nysse, ni aux lettres de Grégoire de Nazianze, ni aux deux traités du Pseudo-Athanase, ce qui tend à confirmer que ceux-ci sont postérieurs.

IV. Datations des œuvres étudiées

Maintenant que le cadre historique de la vie et de l'action d'Apolinaire est posé, ainsi que le contexte littéraire des premières réfutations de sa doctrine, il convient de préciser les circonstances de composition de l'*Apodeixis* d'Apolinaire ainsi que des deux écrits anti-apolinaristes de Grégoire.

A. Circonstances de composition de l'*Apodeixis*

La critique interne des fragments de l'*Apodeixis* ne donne pas d'indice chronologique qui pourrait permettre de dater précisément ce traité de controverse christologique. Le lecteur doit donc renoncer à trouver une date précise, mais il peut chercher à préciser les enjeux de composition de cette œuvre, c'est-à-dire les adversaires visés, et la mouvance doctrinale à laquelle Apolinaire s'oppose. En effet, Grégoire qualifiant l'*Apodeixis* d'*ἀντίρρησις ἐσχηματισμένη* (« réfutation simulée »)²⁰¹, sur un

¹⁹⁹ *Panarion*, 77, GCS, *Epiphanius* III, p. 416-451.

²⁰⁰ GCS, p. 417, 25-427, 35. Cette œuvre d'Athanase montre qu'Épiphane dispose seulement des premières réfutations de l'apolinarisme et des thèses apolinaristes qui circulent. Une réfutation de l'évêque Paulin est également mentionnée (*Panarion*, 77, 21, p. 434-435).

²⁰¹ *Antirrh.* 136, 17 ; trad. R. Winling, *Le mystère du Christ*, op. cit., p. 154.

ton très ironique, laisse entendre clairement que le traité d’Apolinaire était lui-même un traité de controverse, contre des adversaires inventés.

Les seuls faits historiques transmis dans les fragments d’Apolinaire dont on peut être sûr qu’ils servaient sa propre démonstration, puisque Grégoire en attaque le bien-fondé, sont le synode qui aurait condamné Paul de Samosate²⁰² et le concile de Nicée en 325²⁰³. Mais ces événements historiques sont beaucoup trop reculés dans le temps pour donner une idée de la datation de l’*Apodeixis*. Ils sont plutôt à interpréter comme des événements de référence doctrinale qui garantissent la filiation de l’auteur vis-à-vis d’une tradition reconnue orthodoxe aux yeux d’Apolinaire.

J. Draeseke et G. Voisin ont déclaré que l’*Apodeixis* avait été rédigée par Apolinaire en 376-377²⁰⁴. Aux yeux du premier, il faudrait voir dans l’*Apodeixis* l’œuvre qui a suscité la rupture d’Apolinaire avec « l’Église ». Une telle hypothèse n’est pas soutenable aux yeux d’E. Mühlenberg, car avant sa condamnation, Apolinaire défendait déjà en 373 une christologie du Dieu incarné comme intellect en chair (νοῦς ἕνσαρκος), comme en atteste la *Lettre à Épictète* d’Athanasie (datée de 373)²⁰⁵, la *Lettre aux évêques de Diocésarée* d’Apolinaire (datée de 376) qui formule expressément ce point²⁰⁶, même si la négation de l’intelligence humaine n’est pas perçue comme le point essentiel de la christologie d’Apolinaire par Diodore de Tarse ou Basile à cette époque²⁰⁷. Si on peut donc dater d’avant 376 la doctrine d’Apolinaire du νοῦς ἕνσαρκος en la reconnaissant visée par la *Lettre à Épictète* qui date de 373, en revanche, il n’est pas possible de nous prononcer sur la date précise de rédaction de l’*Apodeixis*, qui doit se situer dans la période de 360-380.

²⁰² *Antirrh.* 143, 5 ; 142, 23-25 : μέμνηται τινων καὶ δογμάτων συνοδικῶν τῶν τε κατὰ Παύλου τοῦ Σαμωσατέως συνειλεγμένων λέγοντος Ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον : « [Apolinaire] fait mention des dogmes du synode réuni contre Paul de Samosate qui prétendait que le Seigneur est divinisé depuis le ciel ». Grégoire ne précise pas de quel synode il s’agit, et la citation d’Apolinaire ne se trouve pas dans la lettre synodale de 268, où est condamné le Samosatéen. Nous reviendrons à plusieurs reprises sur cette question, cf. chapitre 3, « L’authenticité des fragments d’Apolinaire », p. 152-153 ; 205 ; 327 ; partie IV, chapitre 2 « l’unité du Christ », p. 624 sq.

²⁰³ *Antirrh.* 142, 26 ; 143, 7.

²⁰⁴ G. Voisin, *L’apollinarisme*, *op. cit.*, p. 85.

²⁰⁵ E. Mühlenberg donne une liste des points condamnés dans la *Lettre à Épictète* au regard des fragments d’Apolinaire pour montrer que la *Lettre* reprend point par point le débat entre Apolinaire et Diodore. Cf. *Lettre à Épictète*, § 1, 2, PG 26, 1052-1053.

²⁰⁶ Cf. Lietzmann, p. 256, 5 : αὐτὸν τὸν λόγον σάρκα γεγενῆσθαι μὴ ἀνεληφότα νοῦν ἀνθρώπινον. E. Mühlenberg date cette lettre de 373-376 (*op. cit.*, p. 218-219).

²⁰⁷ Le fait que cette singularité doctrinale d’Apolinaire n’ait pas été remarquée comme le point essentiel de sa doctrine explique aussi, selon E. Mühlenberg, pourquoi Théodoret cite Apolinaire dans son florilège de l’*Éranistes* : par rapport aux trois points étudiés dans les trois livres, Apolinaire fait figure d’exemple (E. Mühlenberg, *op. cit.* p. 220).

En revanche, il est possible de préciser la teneur de la christologie ou des types de christologie en opposition auxquelles Apolinaire exposait sa théologie du *νοῦς ἑνσαρκος*.

Dans l'*Apodeixis*, Apolinaire mentionne nommément trois théologiens, dans le fragment 15, qui est certes une reformulation par Grégoire²⁰⁸, mais celle-ci ne masque pas le sens de l'attaque d'Apolinaire. Il s'en prend en effet aux théologiens, que la critique a appelés adoptianistes, mais qui, d'après Apolinaire, revendiquent la christologie de « l'homme inspiré ». Il s'agit de Paul de Samosate (III^e s.), Marcel d'Ancyre (mort en 375)²⁰⁹ et Photin de Smyrne (IV^e s.)²¹⁰. Il est donc possible qu'Apolinaire ait rédigé son *Apodeixis* spécialement contre les tenants de la christologie adoptianiste²¹¹.

Or, dans l'*Antirrheticus* et dans la *Lettre à Théophile*, Grégoire répond à des attaques formulées par Apolinaire. Lorsque le Nysséen reformule ou cite les accusations de son adversaire, dans les passages que Fr. Müller a édités comme étant des fragments²¹², Grégoire s'exprime toujours à la première personne du pluriel. On peut interpréter le choix du pronom de deux manières : soit l'auteur s'exprime avec un pluriel de majesté, soit il se fait le porte-parole d'un cercle de théologiens dans son discours. Étant donné que Grégoire s'exprime aussi avec la première personne du singulier au cours de ses développements, alors que c'est toujours le « nous » qui est employé lorsqu'il reformule un grief de la part de son adversaire, la première hypothèse n'est pas convaincante. Il paraît plus probant de penser que derrière ce « nous » sont désignés les tenants d'une certaine forme de christologie, que revendique Grégoire. Reste à savoir qui était ainsi visé. Ce n'est certainement pas à Paul de Samosate, à Marcel ou à Photin que

²⁰⁸ Il déclare lui-même : λέξω δὲ πάλιν τῇ ἑμαυτοῦ φωνῇ συνελών ἐν βραχεῖ τὴν διάνοιαν (« Je parlerai avec mes propres mots en résumant sa réflexion »), *Antirrh.* 138, 10-11.

²⁰⁹ Marcel d'Ancyre, anti-arianiste, participe au concile de Nicée de 325, mais il fut déposé en 336 sur ordre de Constantin, taxé de sabellianisme par les eusébiens (Eusèbe de Césarée écrivit deux réfutations contre lui qui sont le *Contre Marcel* et la *Théologie ecclésiastique*), puis par les Orientaux dès 341/342 pour sabellianisme, ensuite en 345, et enfin exilé. K. McCarthy Spoerl montre comment la théologie d'Apolinaire, notamment dans le *Kata meros pistis*, répondait au néo-sabellianisme de Marcel d'Ancyre dans les controverses théologiques de la période des années 330-360 (« Apollinarius and the Response to Early Arian Christology », *StPatr.* 26, Louvain, 1993, p. 421-427). Marcel serait l'un des adversaires auxquels Apolinaire se serait beaucoup confronté.

²¹⁰ Photin, évêque de Smyrne est disciple de Marcel d'Ancyre. Il a été condamné en 345 et 347 aux conciles de Milan. Au IV^e s., il est associé à Paul de Samosate comme représentant de l'adoptianisme, mais il a plus de lien avec Marcel en raison de son monarchianisme.

²¹¹ A. Martin considère qu'Apolinaire a rédigé son *Apodeixis* pour accuser d'hérésie le parti de Paulin, qui avait la réputation d'avoir des « sympathies pour le dogme de Marcel » (Basile, *Lettres* 6, 5) et celui de Mélèce (*Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle, op. cit.*, p. 804). Un tel jugement demande à être vérifié.

²¹² Cf. frg. 52, *Antirrh.* 170, 15 ; frg. 54, *Antirrh.* 172, 16 ; frg. 55 ; 63, 174, 10-12 ; frg. 67, *Antirrh.* 185, 1 ; frg. 82, *Antirrh.* 201, 25-27 ; frg. 94 ; frg. 96, *Antirrh.* 219, 14-16 et 221, 6-7 ; 223, 11-12.

Grégoire s'assimile lorsqu'il se défend des attaques de son adversaire. Ces cibles sont des figures ecclésiales déjà anciennes dans les années 380-390 ; le nom de Paul de Samosate est brandi comme un spectre, pourrions-nous dire, à l'époque de Grégoire et d'Apolinaire. Cela prouve donc qu'il y avait une seconde catégorie de théologiens attaqués dans l'*Apodeixis*, aux thèses desquels adhère Grégoire.

La lecture de l'*Antirrheticus* révèle que dans aucun fragment cité, Grégoire n'est attaqué personnellement. Cela constitue, selon nous, la preuve que l'*Apodeixis* ne lui était certainement pas adressée, ni à lui, ni aux autres Cappadociens spécialement.

Mais cette première constatation ne résout pas le problème de savoir qui était visé par l'*Apodeixis*. E. Mühlenberg évoque « les orthodoxes » à plusieurs reprises dans son étude de l'apolinarisme lorsqu'il doit commenter les attaques d'Apolinaire, tout en reconnaissant que la question de savoir quels théologiens contemporains Apolinaire dénonçait dans l'*Apodeixis* n'est pas résolue²¹³. Mais les quelques traits de la vie d'Apolinaire relevés précédemment ont montré à quel point on ne pouvait pas opposer des orthodoxes, d'un côté, des hérétiques de l'autre, puisque tous prétendaient à l'orthodoxie. Cette catégorisation rétrospective n'épouse pas bien les contours de l'histoire de l'Église à cette période, et encore moins le contenu des textes de polémique.

Pour tenter de reconnaître quels adversaires contemporains pouvaient être visés par Apolinaire, nous avons dressé la liste des attaques d'Apolinaire que Grégoire reprend à son compte :

- Dans le frg. 52 (*Antirrh.* 170, 15), Apolinaire s'en prend à ceux qui refusent de parler d'un Dieu né d'une femme et crucifié (la formulation est étrange, et il est difficile d'en comprendre la pertinence).
- Frg. 54 (*Antirrh.* 172, 16) : Apolinaire attaquent ceux pour qui celui qui a été crucifié n'avait rien de divin en lui, pas même son esprit (πνεῦμα).
- Frg. 55 (*Antirrh.* 174, 10-12) : il reproche à ceux qui ne revendiquent pas la même christologie que lui de nier la préexistence du Logos et sa consubstantialité avec Dieu.
- Frg. 67 (*Antirrh.* 185, 1) : il s'en prend à ceux qui soutiennent, selon lui, une christologie des deux personnes, l'une étant le Dieu Logos et l'autre, l'homme Jésus.

²¹³ E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 215.

- Frg. 82 (*Antirrh.* 201, 25-27) : il attaque ceux qui, d'après lui, introduisent une quaternité dans la Trinité s'ils confessent le Christ comme étant un homme parfait et un Dieu parfait.
- Frg. 96 a (*Antirrh.* 219, 14-16 ; 221, 6-7) : Apolinaire s'en prend à ceux pour qui l'appellation de Christ n'est valable qu'après l'exaltation.
- Frg. 96 b (*Antirrh.* 223, 11-12) : Apolinaire accuse ceux qui considèrent que la Passion concerne l'humanité et non la divinité du Christ.

Les axes christologiques attaqués que Grégoire reprend à son propre compte sont donc en résumé les points qui font une distinction trop forte entre l'humanité et la divinité (frg. 82 : deux parfaits ; frg. 67 : deux personnes), et qui, par conséquent, mettent la Passion sur le compte de l'humanité seule du Christ et non pas sur l'intégralité de sa personne, c'est-à-dire sur sa divinité même (frg. 52, 54, 96).

Tout au long de sa *Lettre à Théophile*, Grégoire emploie aussi un « nous » lorsqu'il se défend de ne pas soutenir une christologie des deux Personnes (τῶν υἱῶν τὴν δυάδα)²¹⁴. Et au début de sa missive, il indique que la calomnie d'Apolinaire vise « certains de l'Église catholique » (τινῶν τῶν κατὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν) sans préciser qui sont les théologiens visés²¹⁵, mais en ajoutant qu'il ne voit pas de qui Apolinaire veut parler²¹⁶. Il retourne au contraire l'accusation d'Apolinaire contre lui-même en montrant sur un ton polémique que ce grief sans fondement lui sert de prétexte pour bâtir sa propre christologie²¹⁷. Étant donné que Grégoire reprend à son compte l'accusation de soutenir l'existence de deux Fils, on peut poser deux hypothèses : soit Apolinaire accuse ainsi de façon très polémique tous les théologiens qui ne revendiquent pas l'unicité de nature en christologie sous la forme qu'il développe, soit il vise une catégorie de théologiens plus précise, parmi lesquels Grégoire de Nysse ne peut pas être visé directement parce qu'il n'a pas développé une christologie des deux Personnes même s'il en a été accusé par Eunome²¹⁸, soit Grégoire reprend librement à son compte des accusations qui ne lui sont pas destinées, comme technique de réfutation pour mieux attaquer le système d'Apolinaire.

²¹⁴ Par ex. *Theoph.* 121, 3 ; 128, 13.

²¹⁵ *Theoph.* 120, 16-17.

²¹⁶ Cette assertion pourrait être un argument purement rhétorique, que suggérerait l'adjectif indéfini τινῶν de l'expression précédente.

²¹⁷ *Theoph.* 121, 7-10.

²¹⁸ Cf. Partie III, chapitre 3, « Kénose, exaltation, Ph 2, 6-11 » ; partie IV, chapitre sur l'unité du Christ, p. 608-624.

Pour y voir plus clair, il faut encore élargir l'enquête à l'ensemble des fragments doctrinaux d'Apolinaire. On retrouve les mêmes accusations d'Apolinaire formulées dans sa *Première épître à Denys*²¹⁹. Dans cette lettre, en effet, il attaque les théologiens dont la christologie, selon lui, se rapproche de celle de Paul de Samosate, et qui font de l'humanité et de la divinité du Fils deux πρόσωπα ou revendiquent en lui deux φύσεις. Apolinaire condamne alors deux catégories de théologiens : ceux qui conçoivent deux Fils, le Logos et l'homme Jésus²²⁰, qui pour cette raison sont hérétiques, et ceux qui revendiquent bien l'unité de personne dans le Christ, conformément à la vraie doctrine selon Apolinaire, mais qui emploient un lexique erroné, et partant sombrent dans l'hérésie, en parlant de deux natures (δύο φύσεις)²²¹. Or dans son *Antirrheticus*, Grégoire revendique à plusieurs reprises deux natures (δύο φύσεις) dans le Christ. Il fait donc partie des théologiens qui, pour Apolinaire, se fourvoient par abus de langage. Selon nous, cette *Première épître à Denys* peut être une clef de lecture précieuse pour comprendre les enjeux de la controverse de l'*Apodeixis*, car elle accuse conjointement du même grief les tenants d'une christologie divisive²²², jugée hétérodoxe par la tradition, et les tenants d'une christologie des « deux natures » qu'Apolinaire n'accepte pas. Il nous semble qu'on retrouve cette dichotomie dans le débat de l'*Antirrheticus*. Les deux textes s'éclairent mutuellement. Apolinaire, dans le fragment 15 de l'*Apodeixis*, condamne la christologie de l'inspiration dont il accuse Paul de Samosate et dans la *Première épître à Denys*, il dit que sont « paulinissant » (παυλιανίζόντων) ceux qui font du Logos et de Jésus deux Fils. Il veut dire par là que l'homme Jésus adopté par Dieu ou devenu Dieu par grâce implique la conception du Christ comme un homme inspiré, conjointement au Logos préexistant. Mais le fait qu'Apolinaire condamne aussi ceux qui parlent de « deux natures » du Christ, dans la *Première épître à Denys*, prouve que ses accusations concernent en fait globalement tous les théologiens qui ne parlent pas d'une seule nature (μία φύσις) du Verbe incarné. On peut même postuler que l'*Apodeixis* et cette *Épître à Denys* datent de la même période de production doctrinale ou s'inscrivent au moins dans la même polémique. Il faut ajouter au dossier l'*Épître à Jovien* où Apolinaire réitère ses accusations envers ceux qui revendiquent « deux natures » (δύο φύσεις) dans le Fils, c'est-à-dire « deux Fils » (δύο υἱούς), l'un qui serait le vrai Fils de Dieu (ἄλλον μὲν υἱὸν

²¹⁹ G. Voisin date cette lettre de 368-370, *L'apollinarisme*, p. 198.

²²⁰ *Première épître à Denys*, § 1-2, Lietz. p. 256, 19-257, 7.

²²¹ *Première épître à Denys*, § 2, Lietz. p. 257, 2-19.

²²² Nous entendons par christologie divisive la doctrine qui sépare distinctement l'humanité et la divinité dans la personne du Christ, par opposition à ceux qui revendiquent une unique nature du Verbe incarné.

θεοῦ ἀληθινόν) et l'autre qui serait devenu Fils de Dieu par grâce (ἄλλον ... κατὰ χάριν υἱὸν θεοῦ γενόμενον)²²³. Le dualisme qu'attaque Apolinaire est précisé clairement dans cette dernière missive à Jovien. Il ne consiste pas à séparer trop fortement l'humain du divin en Christ, mais à distinguer le Logos, Fils de Dieu, de l'homme assumé devenu Dieu « par grâce ».

Sur ce point, l'étude d'E. Mühlenberg apporte des précisions complémentaires à nos analyses²²⁴. Reprenant l'hypothèse de G. Voisin selon lequel Apolinaire aurait développé sa christologie contre les Antiochiens, au nombre desquels il range Diodore de Tarse²²⁵, E. Mühlenberg propose alors des analyses comparatives entre les fragments de l'*Antirrheticus*, ceux du *Contre Diodore*, et ceux de Diodore lui-même sur les différents points christologiques abordés. Concernant la « dualité de Fils », il montre que c'est contre Diodore, notamment dans le fragment 141, qu'Apolinaire s'en prend à la forme de christologie selon laquelle le corps (ou Jésus) est assumé par grâce (χάριτι)²²⁶. Or l'accusation d'Apolinaire correspond bien au contenu des fragments de Diodore selon lequel c'est par grâce que celui qui est né de Marie était Fils de Dieu, tandis que le Logos est par nature²²⁷. C'est pourquoi il faut distinguer, d'après Diodore, l'engendrement du Fils et la naissance de Jésus comme temple du Logos. E. Mühlenberg rapproche cette conception du fragment 81 de l'*Apodeixis* où Apolinaire dénonce cette conception en disant que : « si Dieu s'était joint à un homme, un Dieu parfait à un homme parfait, ils seraient deux, l'un Fils de Dieu par nature, l'autre par adoption » (Καὶ εἰ ἀνθρώπῳ, φησί, συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός)²²⁸. E. Mühlenberg en conclut que l'*Apodeixis* aurait été vraisemblablement écrite pour attaquer la christologie de Diodore. Toutes les interjections d'Apolinaire rapportées au style direct à la deuxième personne dans les fragments de l'*Apodeixis* viseraient donc Diodore. D'après ce critique, Diodore était le seul théologien qui avait écrit des traités christologiques dans les années 360-380²²⁹. Cela expliquerait aussi pourquoi Grégoire se serait assimilé à la doctrine de Diodore, pour laquelle il plaide en la reprenant à son compte très librement : il était en relation étroite avec la communauté de Méléce, qui

²²³ *Lettre à Jovien*, § 1, Lietz. p. 250-251.

²²⁴ E. Mühlenberg, *op. cit.*, p. 215-222.

²²⁵ *L'apollinarisme*, p. 54.

²²⁶ Frg. 141, Lietz. p. 241.

²²⁷ E. Mühlenberg compare le frg. 141 (Lietz. p. 241, 15-17) au frg. 27, 29-31 du *Contre les synousiastes* de Diodore (éd. M. Brière, « *Fragments syriaques de Diodore de Tarse* réédités et traduits pour la première fois », *Revue de l'Orient Chrétien* X, 1946, p. 270).

²²⁸ Frg. 81, vraisemblablement textuel, *Antirrh.* 199, 18-20.

²²⁹ E. Mühlenberg, *Apollinaris*, *op. cit.*, p. 222.

s'était imposé comme l'évêque légitime d'Antioche (contre Paulin et l'apolinariste Vital)²³⁰ et dont était proche Diodore. On a la preuve de cette accointance doctrinale entre Grégoire et l'Église de Méléce par le fait que le Nysséen participa au concile d'Antioche en 379²³¹ et qu'à la mort de Méléce, c'est lui qui prononça son éloge funèbre²³². Or ce parti était accusé par ses adversaires de soutenir une christologie proche de celle de Paul de Samosate²³³, ce qui pourrait expliquer les attaques successives d'Apolinaire dans le fragment 15 de l'*Apodeixis*, contre Paul de Samosate, associé à ce qu'il appelle la christologie de l'inspiration, et contre les tenants des « deux natures » dans le Christ.

La thèse d'E. Mühlenberg, selon laquelle l'*Apodeixis* aurait dénoncé la christologie de Diodore de Tarse, que Grégoire de Nysse reprendrait à son compte avec liberté lorsqu'il répond à Apolinaire est, selon nous, plausible. Toutefois, quelques réserves sont possibles. En effet, si la christologie de Diodore de Tarse se caractérise par une distinction entre le Logos, Fils par nature, et Jésus, Fils par « grâce », les attaques d'Apolinaire concernant la doctrine des deux Fils ont une portée plus large, comme le montre le fragment 81 que nous avons cité²³⁴. Nous avons vu que dans sa *Première épître à Denys*, Apolinaire distinguait la christologie des « deux personnes » de la christologie des « deux natures », l'une étant fondamentalement erronée, selon lui, l'autre ayant une terminologie mal adaptée, mais les deux aboutissant à la même conséquence logique. Dans l'*Apodeixis*, la polémique porte sur l'idée qu'une humanité complète jointe à une divinité complète ne peut pas constituer une unité de personne (ou de sujet). En cela, elle révèle un enjeu doctrinal différent de la polémique contre Diodore, présente dans les fragments de son *Contre Diodore*. La question qui porte sur la nécessaire substitution du Logos divin à l'intellect humain pour préserver le Christ de toute peccabilité montre que l'enjeu fondamental de la polémique n'est pas tant de s'opposer à la christologie des deux Fils attribuée à Diodore qu'à toute christologie qui revendique l'intégrité humaine dans le

²³⁰ Méléce avait d'abord été élu évêque d'Antioche par les ariens en 360, puis avait confessé la doctrine de Nicée, ce qui avait valu sa déposition par les ariens. Exilé, revenu, puis à nouveau exilé sous Valens, il regagna finalement son siège à la mort de celui-ci en 378. Il confirma son rôle comme chef de l'épiscopat oriental au concile d'Antioche en 379. Par la suite, il présida le concile de Constantinople en 381 et mourut pendant cet événement. Cf. analyses d'E. Mühlenberg, *op. cit.*, p. 222.

²³¹ P. Maraval date ce concile en 379 (cf. *Macr.*, 15, SC 178, p. 190). Il semble que Grégoire de Nysse devait y jouer un rôle de première importance pour susciter le rapprochement entre la communauté de Méléce, chef des « néo-nicéens », et celle de Paulin, chef des « vieux-nicéens ». Th. Ziegler pense que c'est dans ce contexte que Grégoire aurait rédigé le petit traité trinitaire *Ex communis notionibus* (*Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse*, thèse soutenue à l'Université de Strasbourg, 1987, p. 122).

²³² Socrate, *Hist. Eccl.*, V, 9, 3, SC 505, éd. P. Maraval, Paris, 2006, p. 172. Cf. GNO IX, p. 441-457.

²³³ En témoigne le combat de Basile pour la reconnaissance de Méléce contre Paulin (E. Mühlenberg, *op. cit.*, p. 226).

²³⁴ *Antirrh.* 194, 3-5 ; 199, 18-20.

Christ, même si, reconnaissons-le, Apolinaire tire les conséquences d'une telle conception christologique dans le sens d'une christologie des deux personnes, comme le montre très bien le fragment 81²³⁵.

Par conséquent, selon nous, il est vraisemblable que l'*Apodeixis* visait plus largement les christologies qui refusaient de soutenir l'unité de nature (μία φύσις) dans le Verbe incarné. Et Apolinaire devait démontrer comment ceux qui revendiquaient la pleine humanité du Christ ne pouvaient plus garantir la nécessaire unité entre l'humain et le divin dans le Christ et son intégrité morale nécessaire en vue de la rédemption²³⁶. La seule solution christologique était pour lui que Dieu se soit substitué à l'âme intellectuelle.

Si notre hypothèse est juste, elle explique tout naturellement pourquoi Grégoire reprend à son compte toutes les accusations d'Apolinaire. Il pouvait se sentir visé personnellement par les attaques d'Apolinaire, sans être visé nommément dans l'*Apodeixis*.

B. Datation de l'*Antirrheticus* et de la *Lettre à Théophile*

Quant à la date à laquelle Grégoire a répondu aux attaques d'Apolinaire mentionnées ci-dessus, elle n'est pas déterminée avec certitude, et elle pose aussi le problème de la relation entre l'*Antirrheticus* et la *Lettre à Théophile*.

La critique ne s'est pas encore accordée sur la datation de l'*Antirrheticus* et de la *Lettre à Théophile* de Grégoire. La tendance générale a été de repousser la composition de ces ouvrages des années 378-380 à 385-387, c'est-à-dire de l'époque des premières condamnations officielles d'Apolinaire à la période d'après le concile de Constantinople pendant lequel le *Contre Eunome* a été rédigé. L'hésitation porte sur dix ans, quand la carrière de Grégoire en couvre seulement vingt-quatre. L'*Antirrheticus* semble donc un des textes les plus litigieux sur ce point.

Nous passerons en revue les différentes hypothèses. Sans prétendre résoudre la question, nous voudrions apporter un nouvel éclairage dans notre travail en montrant la proximité des arguments du *Contre Eunome III* et de l'*Antirrheticus*, qui vient confirmer les hypothèses de datation récentes.

²³⁵ *Antirrh.* 199, 18-20 : de l'impossibilité d'une unité de personne composée de deux natures, au sens d'être vivant autonome, Apolinaire déduit une conception christologique de deux personnes, à la manière dont Diodore est prétendu la formuler, un Fils par nature, un autre par adoption. Καὶ εἰ ἀνθρώπων, φησί, συνηφθῆ ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός.

²³⁶ Cf. Partie IV, chapitre 2, « L'unité du Christ », p. 608-624.

Les premières monographies sur l'apolinarisme à la fin du XIX^e s. et au début du XX^e siècle ont proposé une date très reculée dans le temps. Ainsi J. Draeseke et G. Voisin ont-ils proposé la période de 377-380²³⁷ pour la composition de l'*Antirrheticus*. Au contraire, H. Lietzmann, dans son édition des fragments d'Apollinaire, suppose que la réfutation aurait été écrite à la fin des années 380, à la différence de la *Lettre à Théophile*, qui ne peut avoir été rédigée qu'à partir de 385 seulement, année durant laquelle Théophile devient évêque d'Alexandrie²³⁸. Ces premières études dataient les œuvres de Grégoire en fonction des données incertaines de l'apolinarisme, sans tenir compte de l'ensemble de la production littéraire de Grégoire de Nysse.

Les critiques postérieurs ont tenté de dater les deux œuvres anti-apolinaristes à partir d'une chronologie générale des œuvres de Grégoire de Nysse et des similitudes entre ses différents écrits sur les plans argumentatif, exégétique et doctrinal²³⁹. Ainsi, en 1966, après une révision de ses positions à la suite de J. Lebourlier, J. Daniélou a daté l'*Antirrheticus* de l'hiver 382-383 en analysant la relation entre cinq ouvrages de Grégoire qui traitent de la question de l'état du Christ après la mort ; le *Contre Eunome III*, la *Réfutation d'Eunome*, la *Lettre 3*, l'homélie pascale *De Tridui spatio* ainsi que l'*Antirrheticus*²⁴⁰. D'après lui, la *Lettre 3* est écrite au retour d'un voyage de Grégoire en Arabie et à Jérusalem après le concile de 381²⁴¹. Or l'homélie est pour lui de 382. Reprenant l'hypothèse de J. Lebourlier, formulée dans un article « À propos de l'état du Christ dans la mort »²⁴², J. Daniélou date le *Contre Eunome III* de l'hiver 381-382, le *De Tridui Spatio* de Pâques 382²⁴³, puis la *Lettre 3* de l'automne 382, l'*Antirrheticus* de 382-383, enfin la *Réfutation d'Eunome* de la fin de 383. Son jugement repose sur l'argument que la doctrine de la divinité qui est unie à l'âme et au corps du Christ dans la mort et la résurrection n'est pas présente dans le *Contre Eunome III*. C'est donc qu'elle lui est

²³⁷ J. Draeseke, *Apollinaris von Laodicea*, op. cit., p. 42-45 ; G. Voisin, *L'apollinarisme*, op. cit., p. 99-100.

²³⁸ H. Lietzmann, *Apollinaris und seine Schule*, op. cit., p. 83-84.

²³⁹ M. Canévet soulève le problème dans son ouvrage *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris, 1983, p. 9 et 165.

²⁴⁰ J. Daniélou, « Chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse », *StPatr.* 7, TU 92, Berlin, 1966, 163-164.

²⁴¹ Pour J. Lebourlier, il s'agit du synode de 382 et non pas du concile de Constantinople de 381 (cf. « A propos de l'état du Christ dans la mort », art. cit., *RSPT*, 47, 1963, p. 180).

²⁴² J. Lebourlier, « À propos de l'état du Christ dans la mort », art. cit., *RSPT*, 47, 1963, p. 179-180.

²⁴³ L'homélie pascale est datée de 382 par J. Daniélou (« La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse », *RSR*, 29, 1955, p. 361) ; mais au plus tôt de Pâques 386 par H. Drobner dans son étude *Gregor von Nyssa, Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden, 1982, p. 190-198. La datation se fonde sur les parallèles qui existent avec l'*Antirrheticus*. Cf. la mise au point de J. Reynard, « L'utilisation de l'Écriture dans le *De Tridui Spatio* », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, op. cit. p. 213.

postérieure. Il ajoute que le contenu de l'*Antirrheticus* correspond au contexte doctrinal de la *Lettre 3* et, dans un autre article, que Grégoire fait dans son *Antirrheticus* une allusion à un voyage, qui pourrait être celui de Jérusalem, ce qui permettrait de dater son traité²⁴⁴. D'emblée, précisons que cette allusion de Grégoire se trouve dans un passage extrêmement polémique où l'auteur veut montrer l'inanité des dénonciations par son adversaire de la christologie de l'homme inspiré²⁴⁵ et en vient à formuler l'argument qu'il n'a jamais entendu parler, au milieu de tous ses voyages, de ce type de christologie, qui est une pure invention de son adversaire selon lui. Il dit alors :

ἡμεῖς δὲ πολλοῖς ἐπιδημηκότεες τόποις καὶ κατὰ σπουδὴν τοῖς τε κοινωνοῦσι τοῦ δόγματος τοῖς τε ἀφεστηκόσι περὶ τῶν κατὰ τὸν λόγον ζητουμένων καθομιλήσαντες, οὕτω τινὸς ἀκηκόαμεν τὴν τοιαύτην ῥήξαντος περὶ τοῦ μυστηρίου φωνήν.

« Quant à nous, après avoir visité de nombreux lieux et fréquenté avec zèle ceux qui partagent notre doctrine mais aussi ceux qui en sont éloignés, au sujet des questions débattues sur le Logos, nous n'avons entendu encore personne dire de telles paroles au sujet du mystère »²⁴⁶.

L'expression de Grégoire est suffisamment vague pour ne pas renvoyer à un voyage en particulier qui permettrait de dater l'*Antirrheticus*.

Plusieurs modifications ont été apportées à cette chronologie depuis la publication de l'article de J. Daniélou. D'abord, l'antériorité du *Contre Eunome III* par rapport au *De Tridui Spatio* a été contestée par L. R. Wickham²⁴⁷, ensuite celle du *De Tridui Spatio* par rapport à la *Lettre 3* par P. Maraval²⁴⁸. Finalement L. R. Wickham et H. R. Drobner²⁴⁹ placent en tête la *Lettre 3* en 381, suivie du *Contre Eunome III* en 383, de l'*Antirrheticus* en 387 et du *De Tridui Spatio* vers 390.

L'opinion de J. Daniélou a donc été remise en cause par la critique postérieure et la plupart des études se sont accordées sur la date de 386-387 pour la composition de l'*Antirrheticus*. En effet, d'après E. Mühlenberg, il est invraisemblable que Grégoire n'ait pas entendu parler de la christologie apollinariste avant 385²⁵⁰, en raison de plusieurs

²⁴⁴ Cf. J. Daniélou, « Compte-rendu des *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora I* », *Gnomon*, 31, 1959, p. 614.

²⁴⁵ Cf. Frg. 14, *Antirrh.* 135, 18-24.

²⁴⁶ *Antirrh.* 135, 26-30.

²⁴⁷ L. R. Wickham, « Soul and Body : Christ's Omnipresence (*De Tridui Spatio*) », dans *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, éd. A. Spira and C. Klock, Philadelphia, 1981, p. 281-282.

²⁴⁸ P. Maraval, « La lettre 3 de Grégoire de Nysse », *art. cit.* p. 86-87.

²⁴⁹ H. R. Drobner, *Gregor von Nyssa. Die Drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus, op. cit.*, p. 190-198.

²⁵⁰ E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 90-91.

événements. La question est de savoir quels aspects de la doctrine apolinariste lui étaient connus. D'abord, au retour de son voyage à Jérusalem (380), dont Grégoire relate les discussions christologiques avec les moines du Mont des Oliviers, même s'il ne mentionne pas explicitement le nom d'Apolinaire dans sa *Lettre 3*, il fait de toute évidence allusion aux doctrines apolinaristes qui agitent l'Église de Jérusalem²⁵¹. Il manifeste son étonnement sur les thèses christologiques qu'il évoque avec d'autant plus de vivacité qu'il n'avait jamais entendu parler de cette polémique, selon E. Mühlenberg. Le deuxième argument concerne la polémique contre Eunome. Ce dernier, en effet, prononce sa *Profession d'Eunome* devant l'empereur Théodose en 383. Dans sa Confession, il combat l'intégrité de la nature humaine du Christ et déclare que le Logos s'est uni avec un corps doté d'une âme²⁵². Or cette conception est très proche de la christologie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ἔνσαρκος d'Apolinaire, où Dieu, qui est $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, se substitue à l'intelligence humaine. Mais Grégoire, dans sa *Réfutation de la Profession d'Eunome*, qui repose sur la nécessité de la rédemption de la raison humaine (paragraphe 173-181) ne parle pas de la doctrine d'Apolinaire, si proche sur ce point doctrinal de celle d'Eunome, alors qu'il développe des arguments de même nature dans son *Antirrheticus* et que, ce faisant, il n'hésite pas à comparer Apolinaire à Eunome. Pour E. Mühlenberg, cela invite à penser que Grégoire ne connaissait pas encore, en 383, l'enseignement d'Apolinaire selon lequel dans le Christ, la raison divine prend la place de la raison humaine.

En outre, la date de composition de ce traité de controverse peut être établie à l'aide de celle de la *Lettre à Théophile d'Alexandrie*. En effet, ce dernier accédant à l'épiscopat d'Alexandrie en 385, la lettre de Grégoire date au plus tôt de 385. Elle consiste en une défense du Cappadocien face à une attaque des apolinaristes, qui accusent certains théologiens de croire à l'existence de « deux Fils » dans le Christ, l'un par nature, l'autre par adoption. Mais il ne fait aucune mention de la christologie apolinariste, et notamment de la doctrine du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ἔνσαρκος. En écrivant sa lettre à Théophile, il ne semble donc pas encore connaître l'*Apodeixis* d'Apolinaire ; sinon, il en dirait plus que le bref résumé qu'il

²⁵¹ Grégoire évoquera les apolinaristes, dans la lettre, par la périphrase « spécialistes en subtilités », formule proche de la réaction de Basile qui déclare refuser les doctrines apolinaristes en les disant « trop profondes pour [son] intelligence » (Basile, *Lettres*, 258, 2, éd. Y. Courtonne, CUF, t. III, p. 102). Dans cette lettre 258, adressée à Épiphane, et datée de 376, Basile rapporte que les doctrines d'Apolinaire avaient touché les communautés de Jérusalem avant même le voyage de Grégoire. Toutefois, l'opinion d'E. Mühlenberg ne fait pas l'unanimité dans la critique : P. Maraval formule des réserves sur l'évidence de l'apolinarisme dans la *Lettre 3*, cf. « La Lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique », *art. cit.*, p. 79.

²⁵² Cf. Eunome, *Profession de foi*, éd. R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works, op. cit.*, p. 154, l. 40-156, 2 ; Gr. Nys., *Ref.*, § 172, GNO II, p. 384, 20-385, 2.

donne au début de sa lettre²⁵³. E. Mühlberg, comme la plupart des autres critiques, tel G. May²⁵⁴, ont déduit des silences de Grégoire dans sa *Lettre à Théophile* que vraisemblablement, Grégoire ne connaissait pas l'*Apodeixis* en 385²⁵⁵.

Contre les critiques qui se rangent à l'avis d'E. Mühlberg, J. Zachhuber a proposé des contre-arguments dans son ouvrage *The Human Nature in Gregory of Nyssa* publié en 2000²⁵⁶. Ceux-ci reposent sur l'évolution de l'argumentation sotériologique et eschatologique dans les écrits dogmatiques de Grégoire. Il remet d'abord en cause l'argument de la nécessaire antériorité de la *Lettre à Théophile* par rapport à l'*Antirrheticus*. Selon lui, ces deux écrits sont très différents tant dans leur but que par leur forme. Dans la *Lettre à Théophile*, Grégoire veut présenter les apolinaristes comme un groupe schismatique et dangereux dans l'Église, alors que dans son *Antirrheticus*, il s'en prend personnellement à Apolinaire, comme Basile l'avait déjà fait dans ses lettres²⁵⁷. Par conséquent, pour J. Zachhuber, Grégoire n'avait pas besoin de détailler le contenu de la doctrine apolinariste pour répondre à l'attaque des « deux Fils », qui est l'objet de toute la lettre. Le second argument d'E. Mühlberg est donc remis en cause.

Selon nous, il est possible effectivement de remettre en cause l'argument de l'antériorité de l'*Antirrheticus* par rapport à la *Lettre à Théophile*, parce qu'il repose seulement sur le résumé au début de la lettre, qui dénoterait une méconnaissance de l'apolinarisme. La question pour Grégoire est surtout de présenter une défense de sa christologie. Il y a un enjeu ecclésial qui nous échappe : pourquoi Grégoire avait-il besoin de présenter sa défense devant Théophile ? Or c'est peut-être par ce biais qu'on trouverait des éléments de réponse²⁵⁸.

D'après J. Zachhuber, l'argument selon lequel l'*Antirrheticus* est daté d'après 385 seulement, parce que Grégoire semble ignorer le contenu de l'*Apodeixis* à cette date-là, n'est pas convaincant. Selon lui, l'*Antirrheticus* serait antérieur à la *Réfutation d'Eunome*. Il se rallie donc à l'opinion de J. Lebourlier, et propose l'enchaînement chronologique suivant : *Contre Eunome III*, *Antirrheticus*, *Réfutation d'Eunome*, *Discours catéchétique*. L'*Antirrheticus* aurait donc été composé vers 382/383. Le *Discours catéchétique* aurait

²⁵³ *Theoph.* 120, 14-19 : les erreurs qu'il impute à Apolinaire sont la confession en un Logos charnel, en un homme créateur des siècles dont la divinité est mortelle.

²⁵⁴ G. May, « Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa », *art. cit.*, p. 61.

²⁵⁵ E. Mühlberg, *Apollinaris*, *op. cit.*, p. 91.

²⁵⁶ J. Zachhuber, *The Human Nature in Gregory of Nyssa*, *op. cit.*, p. 205-206.

²⁵⁷ Cf. Basile, *Lettres* 263, 4, éd. Y. Courtonne, CUF, t. III, p. 124-125 ; *Lettre* 265, 2, CUF, III, p. 128-131 ; *Lettre* 244, 3, CUF, t. III, p. 76-77.

²⁵⁸ Nous allons revenir sur ce point dans la suite du présent chapitre, p. 80-84.

été écrit plutôt après la polémique contre Eunome autour des années 385, peu après la *Réfutation*²⁵⁹. La chronologie à laquelle il parvient est la suivante :

381-382 : *Contre Eunome III*,

382-383 : *Antirrheticus*,

383 : *Réfutation d'Eunome*,

Après 383 : *Discours catéchétique*.

Pour notre part, nous voudrions exposer quelques éléments qui sont apparus à l'étude de l'*Antirrheticus*, sans pourtant être en mesure de trancher le débat. L'hypothèse de datation de 387 pour l'*Antirrheticus*, proposée par G. May en 1971, à la suite d'E. Mühlenberg²⁶⁰ et reprise par H. R. Drobner²⁶¹ en 1982, repose sur l'argument, entre autres, que Grégoire de Nazianze aurait eu connaissance de l'*Apodeixis* en 387 seulement, ce qui pourrait expliquer que le Nysséen ne l'ait pas consultée non plus avant 387. G. May et H. R. Drobner se réfèrent au résumé que Grégoire de Nazianze donne, dans sa *Lettre 202* à Nectaire, datée avec certitude de 387, de l'ouvrage qu'il a lu d'Apolinaire sans donner plus de précisions. Ils laissent donc entendre que l'écrit du Laodicéen auquel Grégoire fait allusion était l'*Apodeixis*, en renvoyant à l'édition par H. Lietzmann de ce résumé. Or ce dernier est édité comme fragment 165 dans le *Tome synodal*, rapproché d'un fragment transmis par l'apolinariste Valentin d'après l'*Adversus fraudes* de Léonce de Byzance²⁶², et non comme fragment de l'*Apodeixis*. Personne jusqu'à présent n'a prouvé qu'il s'agissait de l'*Apodeixis*, mais c'est l'hypothèse que nous avons proposée plus haut²⁶³. En outre, dans cette lettre, Grégoire de Nazianze parle d'un livre d'Apolinaire dont il dispose sans dire explicitement qu'il vient juste de le découvrir²⁶⁴. Par conséquent, aucun détail du texte ne prouve qu'il a eu connaissance de l'*Apodeixis* en 387 seulement, si le livre d'Apolinaire dont il parle était vraiment l'*Apodeixis*. La démonstration de ces deux critiques nous semble donc fragile. En revanche, cette correction ne vient pas invalider l'hypothèse selon laquelle Grégoire de Nazianze aurait

²⁵⁹ Pour une étude de la datation du *Discours catéchétique*, cf. R. J. Kees, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica des Gregor von Nyssa*, Leiden, 1995, p. 201-208. R. Winling, dans son introduction au volume des Sources Chrétiennes ne se prononce pas : il mentionne brièvement les différentes hypothèses et donne la période de 381-387.

²⁶⁰ G. May, « Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa », *art. cit.*, p. 61.

²⁶¹ H. R. Drobner, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung*, *op. cit.*, p. 198

²⁶² Cf. H. Lietzmann, *Apollinaris und seine Schule*, p. 263.

²⁶³ Cf. p. 60 sq.

²⁶⁴ *Lettre 202*, 9, SC 208, p. 90 : πλὴν καὶ παρὰ τῆς βραχύτητος ἡμῶν οὐκ ἄκαιρον ἴσως ἀκοῦσαί σου τὴν σεμνοπρέπειαν ὅτι μοι πτυκτίον γέγονεν ἐν χερσὶ τοῦ Ἀπολλιναρίου, ἐν ᾧ τὰ κατασκευαζόμενα πᾶσαν αἰρετικὴν κακίαν παρέρχεται : « Cependant, il n'est sans doute pas inopportun que ta Révérence apprenne de notre petitesse que m'est parvenu en main un livre d'Apolinaire, où les inventions dépassent toute la malice hérétique » (trad. rev. P. Gally, *op. cit.*, p. 91).

eu connaissance de l'*Apodeixis* tardivement, et peut-être est-ce lui qui l'a fait connaître à Grégoire de Nysse, étant donné la proximité des reformulations de la doctrine d'Apolinaire par les deux Grégoire, que nous avons déjà évoquée²⁶⁵.

Un autre élément que nous voudrions apporter et sur lequel nous reviendrons amplement dans nos analyses concerne l'argumentaire christologique de Grégoire dans les polémiques contre Eunome et contre Apolinaire. À bien des reprises, nous avons constaté la similitude des arguments, des images utilisées (goutte de vinaigre jetée dans la mer, parabole de la brebis perdue) et des exégèses (la récapitulation de la doctrine de l'incarnation par l'explication de Ph 2, 6-11, etc.) entre le *Contre Eunome* III (spécialement les tomes III et IV) et l'*Antirrheticus*. Nous avons repéré une série argumentative nettement identifiable dans le *Contre Eunome* III, la *Lettre à Théophile* et l'*Antirrheticus*, à propos de l'union de l'humain et du divin, expliquée à partir de Ph 2. 7-11 et de l'image de la goutte de vinaigre²⁶⁶. Les ressemblances argumentatives nous semblent être un indice valable qui pourrait plaider pour une proximité de composition entre les trois œuvres, et plus particulièrement encore entre le *Contre Eunome* III et l'*Antirrheticus*, qui ont en commun beaucoup d'autres arguments. Ce phénomène expliquerait que Grégoire de Nysse compare à plusieurs reprises Eunome et Apolinaire dans son *Antirrheticus*²⁶⁷. Or Apolinaire n'est jamais cité dans le *Contre Eunome* de Grégoire. Cette remarque nous semble être le critère qui permet d'affirmer que l'*Antirrheticus* est postérieur au *Contre Eunome* III. Les analyses de l'argumentation de Grégoire que nous mènerons dans la suite de notre travail viennent corroborer l'hypothèse de J. Zachhuber qui fait du *Contre Eunome* III et de l'*Antirrheticus* deux ouvrages de polémique composés successivement dans un délai très court.

D'un point de vue quantitatif, après le *Contre Eunome* III, c'est avec le *Discours catéchétique* puis la *Réfutation d'Eunome* qu'on trouve le plus de similitudes argumentatives. Il est possible que la *Réfutation d'Eunome* soit postérieure à l'*Antirrheticus*, comme le propose J. Zachhuber. Les points argumentatifs sur lesquels nous nous sommes penchée n'ont pas donné d'indices déterminants qui permettent de l'assurer avec certitude et ce d'autant plus que les nuances démonstratives d'une œuvre à

²⁶⁵ Cf. *supra*, p. 59 sq.

²⁶⁶ Pour l'exégèse de Ph 2, 6-11, cf. *Theoph.* 127-128 ; *Antirrh.* 161-162 ; *Eun.* III, 4, 62-64. Pour l'image de la goutte de vinaigre jetée dans la mer, cf. *Theoph.* 126-127 ; *Antirrh.* 201 ; *Eun.* III, 3, 68-69, GNO II, p. 132-133.

²⁶⁷ Cf. *Antirrh.* 151, 8-10 ; 174, 19 ; 180, 3 ; 205, 23 ; 206, 6-7 ; 206, 22.

l'autre s'expliquent aussi en fonction des destinataires et du genre littéraire des pièces. Elles n'aident pas à établir une chronologie.

La seule affirmation prudente à laquelle nous nous rangeons est que le *Contre Eunome III*, l'*Antirrheticus*, la *Lettre à Théophile*, la *Réfutation d'Eunome* et le *Discours catéchétique* appartiennent à une même période de rédaction dans la carrière de Grégoire, après le concile de Constantinople.

C. Les destinataires des deux écrits de controverse de Grégoire

Dans la mesure où l'*Antirrheticus* et la *Lettre à Théophile* sont de deux genres littéraires tout à fait différents, la lettre étant adressée à un destinataire précis alors que la réfutation ne fait pas allusion à un lecteur ou un type de lecteur particulier, on traitera le cas de chaque œuvre séparément, selon leurs questions spécifiques. Dans les deux textes toutefois, le problème qui se profile derrière la question du destinataire est celui de l'enjeu de l'œuvre : quelles ont été les circonstances qui ont conduit Grégoire à écrire une réfutation contre Apollinaire ? Et pourquoi avait-il besoin de se défendre devant Théophile, l'évêque d'Alexandrie, des attaques d'Apollinaire envers « certains de l'Église catholique » auxquels il s'assimile et qui auraient professé deux Fils, l'un par nature, l'autre par adoption (τινῶν τῶν κατὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν δύο πρεσβευόντων υἱοῦς ἐν τῷ δόγματι, τὸν μὲν κατὰ φύσιν ὄντα, τὸν δὲ κατὰ θέσιν ?)²⁶⁸.

1. L'*Antirrheticus*

S'interroger sur les destinataires de la réfutation de Grégoire soulève la question de l'usage des œuvres de controverse à cette époque.

Dans sa réfutation, Grégoire interpelle très rarement son lecteur, ne donne aucun indice sur ce dernier, et ne précise pas les circonstances qui l'ont amené à rédiger son *Antirrheticus*. En revanche, dans son exorde, après une entrée en matière très travaillée sur le plan littéraire et rhétorique, le Nysséen déclare qu'il va analyser une œuvre

²⁶⁸ *Theoph.* 120, 16-19.

d’Apolinaire qui circule, pour montrer « l’aberration de sa doctrine » (τὴν ἀτοπίαν τοῦ δόγματος)²⁶⁹ :

ἕνα τῶν παρ’ αὐτοῦ περιφερομένων λόγων προθήσομεν, οὗ ἡ ἐπιγραφή ἐστὶν αὕτη· Ἀπόδειξις, φησί, περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ’ ὁμοίωσιν ἀνθρώπου.

« Nous exposerons un de ses discours qui circulent, dont le titre est le suivant : *Démonstration*, dit-il, *de l’incarnation divine à la ressemblance de l’homme.* »²⁷⁰

Cette formule inaugurale ne laisse donc pas entendre que Grégoire de Nysse est engagé dans une lutte personnelle et serrée avec Apolinaire comme c’est le cas dans sa controverse avec Eunome²⁷¹. Dans les dernières lignes de l’*Antirrheticus* se trouve la formule qui suggère le plus clairement qui pourrait être le lecteur potentiel de cette réfutation. Le Cappadocien déclare en effet :

ὅτω φίλον τὴν διὰ πάντων τῆς αἰρέσεως ἀτονίαν κατανοῆσαι, αὐτοῖς ἐπεξίτω τοῖς γεγραμμένοις· ἡμῖν δὲ οὐ τοσαύτη σχολὴ ὥστε τοῖς τοιούτοις λόγοις ἐμβαθύνειν, ἃ πρόδηλον ἄφ’ ἑαυτῶν καὶ πρὸ τῆς ἐξετάσεως ἔχει τῆς ἀτοπίας τὸν ἔλεγχον.

« Que toute personne qui aimerait comprendre l’absence de force de cette hérésie, sur tous les plans, parcoure le traité [d’Apolinaire] lui-même. Quant à nous, nous n’avons pas assez de temps pour approfondir de tels propos, qui offrent d’eux-mêmes avec évidence et avant même leur examen la preuve de leur aberration »²⁷².

D’après cette dernière remarque lancée sur un ton très polémique, l’*Antirrheticus* semble être destiné à toute personne qui voudrait s’informer de l’apolinarisme et juger la qualité de cette doctrine. Mais on peut aussi tenir cette réflexion pour une formule polémique, qui est un moyen pratique de prendre congé du lecteur, en arrêtant la réfutation en cours²⁷³. D’autres expressions montrent que le lectorat visé est large : Grégoire semble avoir à faire à un public de connaisseurs et compétents (τοῖς ἐπιστατικῶς ἐπαΐουσιν)²⁷⁴, c’est-à-dire de théologiens probablement, à moins que par ce genre de formule, il vise à flatter son lecteur, pour mieux emporter son adhésion. Ailleurs encore, Grégoire semble mentionner un public non apolinariste :

²⁶⁹ *Antirrh.* 132, 31.

²⁷⁰ *Antirrh.* 132, 26-28.

²⁷¹ Cf. *Lettres* 29 à son frère Pierre de Sébaste, et *Lettre* 30 de Pierre de Sébaste à Grégoire, SC 363, p. 308-319. Grégoire évoque de façon personnelle son engagement dans la polémique contre Eunome.

²⁷² *Antirrh.* 233, 15-18.

²⁷³ Cf. les réflexions du même ordre dans le *Contre Eunome* I, 225, GNO I, p. 92 ; M. Cassin, « Réfuter sans lasser le lecteur : pratique de la réfutation dans le *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse », communication présentée au colloque international d’Oxford, août 2007, à paraître dans *Studia Patristica*.

²⁷⁴ *Antirrh.* 135, 6-7.

ἐπιφραξάσθω πᾶσα τῶν εὐσεβῶν ἀκοή μηδὲ μολυνθεῖν τὰ θεῖα καὶ ἀκήρατα δόγματα τοῖς σαρκωδεστέροις πάθεσι παρὰ τῶν ἑξανθρωπιζόντων τὸ θεῖον καθυβριζόμενα.

« Que toutes les oreilles de la piété se bouchent et que les dogmes divins et purs ne soient pas souillés par les affections trop charnelles de la part de ceux qui revêtent le divin de traits trop humains »²⁷⁵.

Une telle assertion de Grégoire, même si elle est avant tout un trait rhétorique de polémique, suggérerait peut-être que le traité de controverse de Grégoire était destiné à circuler dans les cercles de théologiens « orthodoxes » aux yeux de Grégoire, pour dénoncer ce en quoi consiste l'erreur doctrinale d'Apollinaire.

Cela implique de la part de l'écrivain une stratégie argumentative dans la présentation de la doctrine de son adversaire. Il ne s'agit pas d'attaquer seulement Apollinaire pour lui-même, mais de montrer au lecteur que si la doctrine apollinarienne est erronée, la sienne, seule, est conforme à la tradition apostolique, conciliaire, et à l'« orthodoxie ». Telle est la raison, selon nous, qui explique que dans ce type de traité de controverse, la façon dont Grégoire expose sa propre christologie est tout aussi importante, voire plus importante, que la manière dont il attaque son adversaire. Le lecteur, mis en position de juge, doit peser les points doctrinaux donnés et décider quelle est la conception christologique la meilleure. C'est ainsi que s'expliquent les différentes adresses au lecteur, pris à parti tel un censeur. À la fin d'un développement récapitulatif sur le sens de l'incarnation, Grégoire déclare : δοκιμαζέτω δὲ ὁ κρίνων ἐπεσκευμένως τὸν εὐσεβέστερον ... (« Que celui qui juge avec acribie examine ce qui est le plus conforme à la piété »)²⁷⁶. Ou encore, il s'en remet ainsi au bon sens du lecteur : τοιαύτης οὔσης παρ' ἑκατέρους τῆς τοῦ δόγματος ὑπολήψεως ὁ συνετὸς ἀκροατῆς ἐφ' ἑαυτοῦ κρίνέτω τίς ὁ σχήματι πίστεως ἄπιστος (« puisque telle est la conception de la doctrine chez les uns et chez les autres, que l'auditeur de bon sens juge de lui-même ce qui est impie sous l'apparence de la foi »)²⁷⁷. Ces formules, si elles ressortissent aux *topoi* de la rhétorique judiciaire dont usent les auteurs de traités de controverse, montrent que l'enjeu dans ce genre de production littéraire est la juste définition de la foi, à partir de laquelle se crée l'unité de l'Église. Chercher à emporter l'adhésion du lecteur en déconsidérant Apollinaire provient aussi du souci pastoral de Grégoire qui entend œuvrer pour l'unité de l'Église, et pour ce faire, se revendique d'une tradition doctrinale et ecclésiale. Il qualifie en effet son adversaire de « loup-rapace » (cf. Mt 7, 15) qui sème la division dans

²⁷⁵ *Antirrh.* 156, 11-13.

²⁷⁶ *Antirrh.* 154, 23-24.

²⁷⁷ *Antirrh.* 172, 12-15.

l'Église²⁷⁸, reprenant par là un *topos* du discours hérésiologique²⁷⁹. Tous les outils rhétoriques de la polémique mentionnés ci-dessus, au même titre que les formules de moquerie²⁸⁰, sont donc mis en œuvre dans l'*Antirrheticus* pour dissuader tout lecteur d'adhérer au parti apolinariste.

Un autre problème posé par la question du destinataire dans une réfutation linéaire est de savoir dans quelle mesure Grégoire rend compte de l'essentiel de la doctrine apolinarienne et de l'*Apodeixis*. Ou bien, au contraire, n'omet-il pas certains points démonstratifs de son adversaire ? Puisque nous ne possédons pas l'*Apodeixis* en dehors de Grégoire, nous ne sommes pas en mesure de le cerner. Mais il semble que Grégoire ne s'adresse pas à un lecteur qui ait à sa disposition l'*Apodeixis*, à la différence de la réfutation d'Eunome, au sujet de laquelle R. P. Vaggione soulève l'hypothèse que peut-être Grégoire attendait de son lecteur qu'il disposât des œuvres d'Eunome²⁸¹. Et c'est à notre avis un indice qui montre que Grégoire ne considérait pas la réfutation d'Apolinaire comme celle d'Eunome. À plusieurs reprises, il invite le lecteur de son *Contre Eunome* qui refuserait d'admettre ce qu'il dit à se reporter directement aux écrits d'Eunome²⁸². Il suppose donc que le lecteur ait accès à l'œuvre d'Eunome et il n'hésite pas à le mettre dans une position de vérificateur²⁸³. Dans l'*Antirrheticus*, Grégoire n'incite jamais son lecteur à aller lire l'*Apodeixis* d'Apolinaire, sauf vraisemblablement dans la dernière phrase de son traité, pour prendre congé de lui rapidement. D'où l'impression laissée sur les lecteurs modernes que Grégoire avait beaucoup moins soigné sa réfutation contre Apolinaire que celle contre Eunome²⁸⁴. D'après notre étude, Grégoire était moins engagé personnellement dans la lutte anti-apolinariste que dans celle contre Eunome, ce qui explique à la fois que la fin du traité de l'*Apodeixis* soit plus rapidement examiné, et qu'il y ait un écart entre les reproches adressés à Apolinaire et le contenu réel des fragments de ce dernier. Grégoire semble connaître la doctrine de l'apolinarisme uniquement par les notes qu'il a prises sur l'*Apodeixis* et les idées qui circulent sur lui, et non personnellement, à la différence d'Eunome dont il a une connaissance beaucoup plus

²⁷⁸ *Antirrh.* 131, 1-132, 31.

²⁷⁹ Cf. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, t. II, Clément d'Alexandrie et Origène, Paris, 1985, p. 488.

²⁸⁰ *Antirrh.* 188, 21-22 : τίς γὰρ οὐκ ἂν εἰκότως γελάσειεν ἐπὶ τῇ ἀσυναρτήτῳ τοῦ συλλογισμοῦ πλοῦσῃ : « Qui ne rirait pas à juste titre de la combinaison incohérente du syllogisme ? »

²⁸¹ R. P. Vaggione, *Eunomius The Exrant Works, op. cit.*, p. 143.

²⁸² Par ex., *Contre Eunome* III, 5, 23 ; III, 9, 61 ; III, 10, 54.

²⁸³ Cf. analyses de R. P. Vaggione, *Eunomius, op. cit.*, p. 90.

²⁸⁴ Cf. par ex. J. Zachhuber, *The Human Nature in Gregory of Nyssa, op. cit.*, p. 220.

précise. En somme, il ne répond pas à Apolinaire, mais il montre au lecteur, en lui donnant à apprécier sa propre doctrine christologique, comment celle du Laodicéen n'est pas juste.

En conclusion, Grégoire, pour dénoncer ce en quoi consiste l'erreur apolinariste, montre à son lecteur ce qu'est la doctrine « conforme à la piété ». Le discours de réfutation est à la frontière de l'apologie et de la réfutation.

2. La Lettre à Théophile contre les apolinaristes

L'existence de cette lettre de Grégoire prouve que les apolinaristes étaient encore actifs à Alexandrie en Égypte après les premières condamnations d'Apolinaire, dans les années 380. Si la lettre peut être datée de 385 au plus tôt, année qui marque le début de l'épiscopat de Théophile²⁸⁵, c'est que l'apolinarisme représentait encore une menace pour les théologiens proches de Grégoire de Nysse. En outre, il faut rappeler les liens qu'avait Apolinaire avec l'Église d'Alexandrie depuis l'évêque Athanase : son rapprochement avec lui avait peut-être favorisé l'implantation de communautés apolinaristes dans la région.

Compte tenu de la date de cette missive de Grégoire de Nysse, qui se situerait donc avant la *Lettre à Nectaire*, rédigée par Grégoire de Nazianze en 387, et les mesures prises par l'empereur en 388 contre les apolinaristes, la question historique principale que pose la *Lettre à Théophile* est donc de savoir quelles sont les raisons qui ont nécessité une telle apologie de la part de Grégoire devant Théophile. Quel pouvait alors être le rôle de l'évêque d'Alexandrie ? Grégoire aurait-il été attaqué personnellement à Alexandrie ? Ou les théologiens de Cappadoce étaient-ils l'objet de soupçons à Alexandrie ? Il peut y avoir pour la rédaction de cette lettre des motifs d'ordre ecclésial ou doctrinal.

Pour tenter d'apporter des éléments de réponse, il convient d'abord de relever quelques traits de la carrière politique de Théophile (345-412) pour mesurer l'autorité doctrinale dont il disposait²⁸⁶. Il était devenu clerc, puis diacre sous ses trois prédécesseurs sur le siège alexandrin, Athanase, Pierre II et Timothée²⁸⁷. On connaît ses actions par les historiens Socrate, Sozomène, Théodoret qui en ont laissé une image assez

²⁸⁵ Cf. Socrate, *Hist. Eccl.*, V, 12, 5, SC 505, p. 186.

²⁸⁶ Cf. Notice dans le *Dictionnaire de spiritualité*, t. 15, Paris, 1991, notice de H. Crouzel, col. 524-530.

²⁸⁷ Socrate, *Hist. Eccl.* V, 12, 5, SC 505, p. 186 ; Sozomène, *Hist. Eccl.*, VII, 14, 4, SC 516, éd. G. Sabbah, trad. A.-J. Festugière, Paris, 2008, p. 130.

négative, comme un personnage faux, et qui ont retenu de lui le manipulateur d'Épiphanes et l'accusateur de Jean Chrysostome²⁸⁸.

Sur le plan ecclésial, Théophile n'a cessé pendant tout le temps de son patriarcat de défendre le siège d'Alexandrie contre l'ascension de celui de Constantinople. Jusqu'au concile de Constantinople de 381, en effet, Alexandrie était le second siège de la chrétienté après Rome. Le concile le relégua au troisième rang après Constantinople, Nouvelle Rome. On peut déduire de ce premier point que Grégoire, en exposant ses récriminations à l'évêque d'Alexandrie, s'adressait alors à un homme influent dans les Églises d'Orient. En outre, eu égard à l'histoire de l'Église d'Antioche, où, comme nous l'avons vu, Grégoire était intervenu personnellement au concile de 379 pour tenter de réunir la communauté de Méléce et celle de Paulin, Théophile, quelques années plus tard, contribua à la cessation du schisme d'Antioche. D'après Sozomène, Jean Chrysostome demanda à Théophile de collaborer avec lui pour la réconciliation de Flavien, évêque qui avait pris la succession de Méléce, avec l'évêque de Rome. En effet, jusqu'alors, Flavien, du parti de Méléce dont Grégoire était proche, n'avait été reconnu ni par Rome ni par l'Égypte²⁸⁹.

En 397, à la mort de Nectaire qui était évêque à Constantinople, Théophile cherche à faire élire un de ses hommes, Isidore, contre le candidat d'Antioche, Jean Chrysostome, pour avoir la main mise sur ce siège épiscopal²⁹⁰, mais à la suite de péripéties, il dut se résigner à l'élection de Jean Chrysostome.

Sa mauvaise réputation est liée à trois événements, d'une part sa brouille avec Isidore²⁹¹, et les quatre « Longs frères »²⁹², sa condamnation d'Origène au cours d'un synode dans le désert de Nitrie et son accusation de Jean Chrysostome²⁹³ qui l'avait lui-même condamné en raison de son exil des « Longs frères »²⁹⁴. Il eut pour successeur sur le siège d'Alexandrie son neveu Cyrille.

²⁸⁸ Cf. Sozomène, *Hist. Eccl.* VIII, 14, SC 516, p. 292-298.

²⁸⁹ Cf. Socrate, *Hist. Eccl.*, V, 15, 1-8, SC 505, éd. P. Périchon, P. Maraval, Paris, 2006, p. 192-194 ; Sozomène, *Hist. Eccl.*, VIII, 3, 4, SC 514, p. 244.

²⁹⁰ Sozomène, *Hist. Eccl.*, VIII, 2, 16, SC 516, p. 240.

²⁹¹ Isidore avait caché à Théophile qu'il avait reçu une somme d'argent importante pour le service des pauvres, pour éviter que l'évêque d'Alexandrie ne le dissipât dans la construction de bâtiments publics (*Hist. Eccl.*, VIII, 12, 6, SC 516, p. 286.)

²⁹² Ammonios, le chef du groupe, Dioscoros, évêque d'Hermoupolis, Euthymios et Eusebios. Ils étaient des lecteurs d'Origène, que Théodore avait condamné, et de Didyme, ainsi que des directeurs spirituels réputés en Égypte. Cf. Sozomène, *Hist. Eccl.*, VIII, 12, SC 516, p. 284-288.

²⁹³ Cf. Socrate, *Hist. Eccl.* VI, 10, 9-12, SC 505, p. 304.

²⁹⁴ Ceux-ci, chassés d'Égypte, étaient arrivés à Constantinople en 400, accueillis par Jean Chrysostome. L'impératrice Eudoxie enjoignit Théophile de comparaître devant un synode présidé par Jean Chrysostome. Cf. Socrate, *Hist. Eccl.* VI, 7, 11-19, SC 505, P. Périchon, P. Maraval, Paris, 2006, p. 290-292.

Théophile est aussi connu pour sa production littéraire dont il nous reste des lettres, des homélies, et une collection de fragments²⁹⁵ marquée par la lutte contre l'origénisme, mais aussi contre l'anthropomorphisme, non sans atermoiements entre ces deux doctrines. Il a pourtant laissé la réputation d'être fidèle à la doctrine de Nicée et de Constantinople.

Nous nous sommes cependant demandé si la défense de Grégoire adressée à Théophile au nom de ces « quelques personnes de l'Église catholique » suspectées par Apollinaire²⁹⁶ pouvait avoir été suscitée par un différend doctrinal entre Grégoire et Théophile, ou au contraire une sympathie entre Apollinaire et Théophile, ou bien si elle s'expliquait pour des raisons politiques, puisque l'évêque d'Alexandrie jouait un rôle de premier plan dans l'Église orientale. La christologie de Grégoire avait-elle attiré les soupçons de Théophile pour qu'il ait à se justifier devant lui, ou voulait-il simplement l'informer d'un danger doctrinal à ses yeux ?

Il reste peu d'écrits de Théophile. Quelques lettres ont été conservées, traduites par Jérôme, dans le cadre de la lutte de l'évêque d'Alexandrie contre les origénistes. L'une d'elle contient un assez long passage anti-apolinariste. Il s'agit de la *Lettre festale* pour l'année 402, où Théophile dénonçait l'apolinarisme, quelques années après la plainte de Grégoire²⁹⁷. Mais le point doctrinal que Théophile dénonce ne porte pas sur la christologie des « deux Fils », comme dans la lettre de Grégoire, mais sur l'absence d'intelligence humaine dans le Christ, c'est-à-dire sur la théologie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ d'Apollinaire. Le sujet des deux textes n'est donc pas exactement le même. En outre, P. Andrist note le contraste entre la modération avec laquelle Théophile parle d'Apollinaire dans cette *Lettre festale* 17 et la dureté habituelle de ses attaques contre les origénistes et contre leur maître, même si, dans cette lettre, il fait preuve d'une certaine retenue à leur égard²⁹⁸. Théophile reconnaît qu'Apollinaire avait lutté contre Arius, Eunome, Origène et

²⁹⁵ Cf. les articles de M. Richard, « Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'Eucharistie », *RHE*, 33, 1937, p. 46-56 ; « Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche », *Opera minora*, II, *op. cit.*, n°38 ; *id.* « Nouveaux fragments de Théophile d'Alexandrie » (*ACO* III, p. 201, l. 5-9), *Opera minora*, II, *op. cit.*, n°39.

²⁹⁶ *Theoph.* 120, 16-18.

²⁹⁷ Jérôme, *Lettres*, 98, éd. J. Labourt, CUF, t. V, p. 42 ; CSEL, 55, éd. I. Hilberg, Vienne, 1996, p. 185-211, concernant l'apolinarisme, cf. spécialement § 4-8, p. 189-191. Théophile attaquait le cœur de leur doctrine et leur exégèse de Rm 8, 6-7. Cf. P. Andrist, « Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste », *Le dialogue d'Athanase et Zachée* et les dialogues pseudo-athanasiens : intertextualité et polémique religieuse en Égypte vers la fin du IV^e siècle », *Recherches augustiniennes et patristiques*, 34, 2005, p. 63-141, spécialement p. 74-76.

²⁹⁸ Cf. P. Andrist, « Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste », p. 75.

d'autres hérétiques²⁹⁹, il ne parle pas d'exclure les apolinaristes des églises et il lance un appel au repentir sous forme d'une exhortation³⁰⁰. D'après l'analyse de P. Andrist, « l'impression qui se dégage est que Théophile essaie de ramener à son orthodoxie, avec ménagement, ceux qui se réclament du Laodicéen »³⁰¹. Il déduit de cette attitude de l'évêque d'Alexandrie qu'il devait y avoir une communauté d'apolinaristes dans le diocèse de celui-ci. Dans les autres morceaux conservés de Théophile, on ne trouve pas de polémique anti-apolinariste. Mais on a la preuve par cette *Lettre festale* que Théophile a réagi à l'apolinarisme quelques années après la lettre de Grégoire.

Par ailleurs, une autre homélie du même évêque, postérieure aux œuvres anti-apolinaristes de Grégoire, présente des formules christologiques proches de celles de Grégoire. Il s'agit de l'homélie *Sur l'institution de l'Eucharistie*, transmise sous le nom de Cyrille d'Alexandrie³⁰² et reconnue comme ayant été prononcée par Théophile, en 400, d'après l'étude de M. Richard³⁰³. Il se trouve que dans ce sermon, Théophile dénonce des moines hérétiques, que M. Richard identifie à des origénistes et associe à l'affaire des quatre « Longs frères ». La façon dont Théophile perçoit et décrit l'origénisme sous la forme d'un nestorianisme, pour utiliser un langage presque anachronique, est intéressante. Il reproche en effet à ceux qu'il attaque de croire à un Christ qui est « pur homme » (ἄνθρωπος φιλός)³⁰⁴, « serviteur »³⁰⁵, de « rejeter la consubstantialité du Christ et du Père tout-puissant à cause de l'incarnation » (τὴν ὁμοουσιότητα τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν παντοκράτορα πατέρα ἐξαρνούμενοι διὰ τὴν σάρκωσιν)³⁰⁶. Et à la fin de son homélie, il récapitule le contenu de la foi dans le corps et le sang du Christ en déclarant qu'il ne sépare pas pour autant en deux personnes la [personne] divine et indivisible (μὴ διαιροῦντες εἰς δύο πρόσωπα τὴν θεῖαν καὶ ἀδιάσπαστον)³⁰⁷.

Cette pointe finale sur l'écueil des « deux personnes » montre comment, à la fin du IV^e et au début du V^e siècle, le théologien, lorsqu'il veut insister sur l'union de Dieu et de l'homme en Christ, doit se prémunir des attaques de la christologie des deux personnes. On est donc dans un contexte où les théologiens qui revendiquent l'unité de nature

²⁹⁹ Jérôme, *Lettre 98*, § 6, 2, CSEL 55, p. 191.

³⁰⁰ Jérôme, *Lettre 98*, § 7, 3, CSEL 55, p. 192.

³⁰¹ P. Andrist, « Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste », p. 75.

³⁰² PG 77, 1016-1029.

³⁰³ M. Richard, « Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'Eucharistie », *RHE*, 33, 1937, p. 46-56.

³⁰⁴ PG 77, 1028, D.

³⁰⁵ PG 77, 1028, D, trad. de M. Richard.

³⁰⁶ PG 77, 1028 C.

³⁰⁷ PG 77, 1029 B.

accusent les partisans des deux natures dans le Christ d'introduire « deux personnes », et ceux qui tiennent à la distinction entre l'humain et le divin, parfois au prix d'une séparation trop forte, reprochent aux théologiens de tendance inverse leur confusion du divin et de l'humain.

Par conséquent, même si les extraits des pièces de Théophile les plus proches de l'objet de la lettre de Grégoire, bien que postérieures, n'attestent ni une proximité particulière des deux auteurs, ni une réaction à l'apolinarisme sur la question précise des « deux Fils » dont parle le Cappadocien, ils donnent la note du contexte polémique dans lequel Grégoire a jugé nécessaire de présenter sa défense³⁰⁸ en soutenant que la distinction de l'homme et de Dieu en Christ ne met pas à mal l'unité personnelle du Christ. La lettre de Grégoire témoigne donc de ces rivalités doctrinales qui se développent une fois que l'intérêt se concentre de plus en plus sur l'unité du Christ.

D'après l'état actuel de nos recherches, nous supposons que c'est surtout en raison de la position stratégique de l'évêque d'Alexandrie que Grégoire s'adresse à Théophile pour le sensibiliser davantage au danger des apolinaristes, selon lui, qui répandent des calomnies sur les théologiens reconnus comme « orthodoxes ». L'Église d'Égypte demeure en effet, depuis Athanase, « le symbole de l'orthodoxie nicéenne en Orient »³⁰⁹. Telle est la raison pour laquelle des figures comme Apolinaire dans les années 360-370, et peut-être Grégoire dans les années 380 (même si Constantinople s'impose de plus en plus), sont toujours en quête de reconnaissance et de légitimité auprès du siège d'Alexandrie. Mais, dans la mesure où Grégoire de Nysse et plus tard Théophile ont été impliqués directement dans l'histoire de l'Église d'Antioche, il est possible aussi que les accusations prétendues d'Apolinaire soient liées à l'histoire des débats doctrinaux à Antioche, notamment aux liens entre les Cappadociens et les théologiens du parti de Méléce, dont était proche Diodore de Tarse et dont était ennemi Apolinaire.

D. Tradition manuscrite de l'*Antirrheticus* et de la *Lettre à Théophile*

Dans la mesure où notre travail n'a pas consisté à faire l'édition des deux textes, nous présentons seulement les manuscrits à partir desquels Fr. Müller a établi le texte

³⁰⁸ Cf. *Theoph.* 128, 16 : Τὰ μὲν οὖν παρ' ἡμῶν εἰς ἀπολογίαν τοιαῦτα (« Tels sont les propos que nous tenons pour notre défense »).

³⁰⁹ A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, *op. cit.*, p. 805.

critique que nous utilisons comme base de notre travail. Celui-ci a présenté très succinctement le matériau de son travail, renvoyant souvent aux autres volumes de la collection des *Gregorii Nysseni Opera* pour la description des *codices* qu'il a utilisés. Notre travail ne vise pas à remettre en cause les choix des manuscrits dont il s'est servi pour établir le texte, mais à donner des informations complémentaires et observer notamment avec quels textes les ouvrages de controverse anti-apollinariste de Grégoire ont été transmis.

1. L'*Antirrheticus*

Le traité de controverse de Grégoire a été transmis par un petit nombre de manuscrits, dont le plus ancien remonte à la fin du XI^e siècle, et a été conservé dans un bon état puisque les lacunes importantes sont rares.

La réfutation de Grégoire a été transmise par cinq *codices* seulement, que Fr. Müller utilise pour établir l'édition dans les *Gregorii Nysseni Opera*, d'après les abréviations suivantes :

- V : *codex Vaticanus graecus* 405, daté du XII^e–XIII^e s.
- G : *codex Venetus Marcianus* gr. 496, daté de la fin du XI^e ou début du XII^e s.
- F : *codex Florentinus Laurentianus* 7, 4, daté du XV^e s.
- Ottob. 41 : *codex Ottobonianus* 41, daté du XVI^e s.³¹⁰.
- Laur. 10, 12 : *codex Florentinus Laurentianus* 10, 12, daté du XV^e s.

Pour établir l'édition de l'*Antirrheticus*, il utilise également le texte édité par Migne d'après la version d'A. Gallandi³¹¹, qui reprend lui-même la première édition de Zacagnius qui date de 1698³¹².

Le codex le plus ancien (parchemin du XI^e s.), le *Venetus Marcianus graecus* 496, 285 x 25, 5 mm, rédigé sur deux colonnes de 42 lignes, de 185 folios³¹³, contient l'*Antirrheticus* dans son intégralité des folios 1 recto jusqu'au 29 verso. Sur la première page, dans la table des matières, se trouve écrit par une première main le titre qui

³¹⁰ La datation que donne le *Repertorium der griechischen Kopisten 500-1600*, Vienne, 1997, p. 135, est différente de celle que propose Fr. Müller.

³¹¹ A. Galland, *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum graecorum*, t. VII, Venise, 1765-1781, p. 517 sq.

³¹² *Collectanea Monumentorum veterum Ecclesiae graecae et latinae*, Rome, 1698, p. 181-187.

³¹³ Description : *Codices graeci manuscripti bibliothecae divi Marci Venetiarum*, vol. II, *codices* 300-625, E. Mioni, Rome, 1985, p. 322.

commence ainsi : τάδε ἔνεστι τῆδε τῆ δέλτω· τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Νύσης πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικὸς λόγος α³¹⁴. La table des œuvres contenues s'achève avec la mention d'une œuvre d'Épiphane dont le texte manque (ζ' τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου περὶ τῶν δώδεκα λίθων τῶν ἐν τῆ ἐπωμίδι τοῦ Ἁαρών). Les folios 1 verso-2 recto sont presque illisibles (ils correspondent à *Antirrh.* 132, 25-136, 8). Le texte de Grégoire de Nysse est suivi du *Contre Marcel* I et II d'Eusèbe de Césarée ainsi que de son traité *Théologie ecclésiastique* (folio 29v-91v). Puis se trouvent le *Dialogue de la vraie foi* d'Adamantius (folio 92r-125r), le traité *Ammonius sive de mundi opificio disputatio* de Zacharias le scolastique (folio 125 verso- 142 verso), le *Theophrastus seu dialogus de immortalitate animae* d'Enée de Gaza (folio 143 recto-159 recto), enfin les trois livres *Ad Autolycum* de Théophile d'Antioche (folio 160 verso- 185).

Le *codex Vaticanus gr.* 405, de parchemin, 337 x 243 mm, est composite³¹⁵ : les folios 1 à 204 datent de la fin du XI^e-début XII^e s. et contiennent des homélies de Basile, et le *De opificio hominis*, l'*Epistola ad Petrum* de Grégoire de Nysse et des extraits d'œuvres pseudépigraphiques. Le texte de ces pages est présenté en deux colonnes. Au folio 205 commence un nouveau codex avec un feuillet α', qui date du XIII^e s. Les folios 205-229 contiennent l'*In Hexaemeron* de Grégoire de Nysse sur une seule colonne et, à partir du folio 230 se trouve l'*Antirrheticus*. Du folio 230 recto jusqu'au folio 237 verso, le texte est présenté sous forme de deux colonnes, mais du folio 238 recto jusqu'au folio 272 verso, le texte est disposé sous la forme d'une colonne. L'ensemble du texte est écrit avec une encre sombre, mais des corrections sont inscrites avec de l'encre rouge d'une première main à partir d'un manuscrit aujourd'hui perdu. Ces corrections sont précieuses pour l'établissement du texte. Aussi Fr. Müller s'est-il servi du texte corrigé (V^c). En marge se trouvent aussi des indications sur le contenu de ce manuscrit. L. Zacagnius, au XVII^e s., s'est appuyé sur ce codex pour éditer l'*Antirrheticus*.

Les *codices Laurentianus Florentinus* 7, 4 et 10, 12 qui sont tous les deux du XV^e siècle, écrits sur du parchemin³¹⁶. Ils sont une copie du *Vaticanus gr.* 405 corrigé, et pour cette raison sont d'un intérêt secondaire.

³¹⁴ Le copiste précise qu'il y a un seul discours, à la différence des trois discours de Théophile à Autolycum qui suivent dans le manuscrit.

³¹⁵ Description : *Codices Vaticani graeci*, t. VII, *codices* 330-603, R. Devreesse, Vatican, 1937, p. 108-109.

³¹⁶ Descriptions : *Catalogus codicum mancriptorum Bibliothecae Medicae Laurentianae*, I, A. M. Bandini (XVII^e s.), p. 203-205 et 482-483. Les extraits de l'*Antirrheticus* figurent au folio 116 dans le *Laurentianus* 7, 4 ; et au folio 207 dans le *Laurentianus* 10, 12.

Le *codex Vaticanus Ottobonianus* 41, plus tardif (XVI^e s.), papier, 338 x 221 mm, 169 folios³¹⁷, présente le texte de l'*Antirrheticus* dans les folios 1-52, suivi d'extraits des homélies de Grégoire de Nysse sur *L'Oraison dominicale* ainsi que des passages *Sur les titres des psaumes* (folio 61).

Selon Fr. Müller, les *codices Vaticanus gr.* 405 (V) et *Venetus Marcianus gr.* 496 (G) proviennent d'une source commune : plusieurs caractéristiques se retrouvent dans les deux textes, comme les multiples lacunes identiques dans les deux manuscrits³¹⁸. Mais il cite aussi une série de divergences textuelles qui permettent de prouver que le *codex Vaticanus gr.* 405 ne provient pas du *codex Venetus Marcianus gr.* 496³¹⁹.

Dans l'apparat critique, Fr. Müller distingue aussi le *codex Vaticanus gr.* 405 (V) de l'état du texte, corrigé, qu'il appelle V^c. On y lit, dans ces corrections, les traces d'un autre texte auquel aurait eu accès le correcteur, qui n'est pas une source commune de V et de G. Et ce correcteur a notamment comblé un certain nombre de lacunes de V grâce à ce texte auquel il a eu accès.

Quant aux trois *codices* restant, plus tardifs, les *Florentinus Laurentianus* 7, 4 et 10, 12 ainsi que le *Vaticanus Ottobonianus* 41, Fr. Müller n'en retient qu'un seul dans son apparat critique. Les trois reproduisent le texte de l'*Antirrheticus* qui a été retouché par le correcteur du *codex Vaticanus gr.* 405 (V^c). Parmi ces trois *codices*, le *Florentinus Laurentianus* 7, 4 (F) est un autre témoin du texte V^c de lecture difficile. Fr. Müller garde seulement le *Florentinus Laurentianus* 7, 4, parce qu'il est le seul qui provient du manuscrit *Vaticanus gr.* 405 lui-même, alors que le *Laurentianus* 10, 12 et l'*Ottobonianus* 41 n'ont pas reproduit le texte de V, mais celui du *Florentinus Laurentianus* 7, 4.

En outre, d'autres *codices* ont transmis quelques fragments de l'*Antirrheticus*. Fr. Müller répertorie cinq autres manuscrits, auxquels nous ajoutons ceux dans lesquels nous avons repéré des fragments :

³¹⁷ Description : *Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae*, E. Feron et F. Battaglini, Rome, 1893, p. 31.

³¹⁸ Cf. Fr. Müller, *Opera dogmatica minora*, III, p. LII-LIII.

³¹⁹ *Ibid.* p. LIII-LIV.

- Le *codex Vindobonensis theol. gr.* 40, manuscrit daté du XIII^e s, papier, 328/330 x 235/260 mm, 271 folios³²⁰, cite au folio 153 verso *Antirrh.* 195, 27-196, 5 (avec quelques variantes). Le passage de l'*Antirrheticus* est reproduit sous le nom d'Athanase. Dans ce *codex* se trouve une compilation d'écrits théologiques, qui ont été pour la plupart des pièces des Actes du concile d'Éphèse en 431³²¹. On trouve ainsi cités de nombreux passages de Cyrille d'Alexandrie, d'Anastase le Sinaïte, de Michel Psellos, d'Eudoxe de Constantinople, de Nicéphore de Constantinople. L'extrait de l'*Antirrheticus* est introduit par l'incipit suivant : « si la faculté hégémonique est physique avec la chair, elles sont deux ».

- Le *codex Vaticanus gr.* 1719, papier, 21,2 x 15, 7, 103 folios³²² cite aussi au folio 69 un extrait de l'*Antirrheticus* (p. 196, 3-5) qui prend place dans un florilège sur les deux natures du Christ. Le passage cité de l'*Antirrheticus* correspond au même extrait mentionné plus largement par le *Vindobonensis gr.* 40, mais en relation avec d'autres textes patristiques. Les extraits de Cyrille d'Alexandrie sont les plus nombreux, mais il y a aussi plusieurs extraits d'Athanase d'Alexandrie dont un passage de la *Lettre à Épictète* (PG 26 1056 C-1052 C), des passages des *Discours* 2 et 38 de Grégoire de Nazianze, de la *Disputatio adversus Aetium Arianum* du Pseudo-Basile. En plus de l'extrait de l'*Antirrheticus*, le manuscrit reproduit un extrait de la *Lettre au moine Philippe*³²³. Il faut noter aussi la présence d'un extrait du *Contre Eunome* III de Basile³²⁴.

Le fait que ce soit le même passage de Grégoire qui soit cité dans ce manuscrit et le *Vindobonensis gr.* 40 est l'indice que dans l'*Antirrheticus*, ce qui a retenu l'attention de la tradition patristique postérieure correspond aux endroits qui formulent explicitement la coexistence de deux natures dans le Christ contre les partisans de toutes les formes de monophysisme, alors qu'en réalité, dans l'*Antirrheticus* Grégoire utilise rarement

³²⁰ Description : *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek, Teil 3/1, codices theologici* 1-100, H. Hunger, O. Kresten, Vienne, 1976, p. 72-79.

³²¹ Ces florilèges mériteraient une étude approfondie que nous ne mènerons pas dans le présent travail, pour mieux comprendre la réception de l'*Antirrheticus* de Grégoire de Nysse dans les polémiques christologiques ultérieures. Cf. M. Richard, « Notes sur les florilèges dogmatiques du V^e et du VI^e siècle », *Opera minora*, I, art. 2 ; « Les florilèges diphysites du V^e et du VI^e s. », *ibid.*, art. 3.

³²² Description : *Codices Vaticani graeci, codices 1684-1744*, C. Gianelli, Vatican, 1950, p. 90-95.

³²³ *Clavis Patrum Graecorum, Supplementum*, n° 3197, attribuée à Grégoire de Nysse par M. Breydy, *Vestiges méconnus des Pères cappadociens en syriaque. Lettre de Grégoire de Nysse au moine Philippe, Parole de l'Orient*, 12, 1984-1985, p. 239-251. Cf. aussi la nouvelle édition des *Lettres* de Grégoire de Nysse par A. M. Silvas, qui prend en compte ce texte, *Gregory of Nyssa : The Letters, Introduction, Translation and Commentary*, Leiden-Boston, 2007, p. 247-259.

³²⁴ Basile, *Contre Eunome*, éd. B. Sesboüé, SC 305, III, 2, 34-47, Paris, 1983, p. 152-154.

l'expression de « deux natures » (δύο φύσεις) pour qualifier l'union de l'humain et du divin dans le Logos incarné³²⁵.

En outre, le manuscrit atteste une variante intéressante car elle a des implications théologiques. À la fin de la phrase citée (εἰ οὖν ἐν τοῖς ἐναντίοις ἰδιώμασιν ἢ θατέρου τούτων θεωρεῖται φύσις, τῆς σαρκὸς λέγω καὶ τῆς θεότητος, πῶς μία αἱ δύο φύσεις ὑπάρχοῦσιν;) le verbe utilisé n'est pas εἶσιν, comme l'édite Fr. Müller en suivant la leçon des autres manuscrits, mais ὑπάρχοῦσιν. Or c'est précisément ce sens-là qui heurte Apollinaire dans la christologie des tenants des deux natures dans le Christ, divine et humaine. En effet, pour lui, une « nature » n'existe que dans la mesure où elle constitue une unité vitale, autonome (ἰδιαζόντως ὑφεστός) c'est-à-dire l'individualité³²⁶. C'est la raison pour laquelle, selon lui, la notion de φύσις revêt le même sens que celui d'ὑπόστασις³²⁷. Le choix du verbe ὑπάρχοῦσιν dans ce passage où il est question des deux natures met d'autant plus l'accent sur le contenu problématique de la notion de φύσις en christologie.

- Le *codex Florentinus Laurentianus* 9, 24 (papier, XIII^e s.)³²⁸, au folio 179r, cite un extrait de l'*Antirrheticus* (p. 196, 3-5), et, aux folios 129-131 recto, contient un autre passage dont le texte est très différent des autres manuscrits.

- Le *codex Urbinas gr.* 13 (XVII^e s.)³²⁹ : papier, 313 folios, 351 x 240 mm. Au folio 262v jusqu'au folio 263r est cité un passage de l'*Antirrh.* (éd. Fr. Müller, p. 201, 25-202, 13) d'après la première édition de Zacagnius.

Notre travail ne consistera pas en une révision du texte établi par Fr. Müller lorsque le texte pose des problèmes de compréhension³³⁰. Nous nous contenterons de mentionner les problèmes textuels, lorsque nous les rencontrerons. Ils sont cependant assez rares. Les plus importants sont les suivants :

³²⁵ Il qualifie abondamment la divinité et l'humanité du Christ de « nature » (φύσις), mais parle seulement à deux reprises de « deux » natures pour désigner en même temps l'humain et le divin en Christ (*Antirrh.* 196, 5 ; 215, 12). Cf. *infra*, partie IV, chapitre 2 « L'unité du Christ ».

³²⁶ Cf. *Kata meros pistis*, § 3, Lietz. p. 168, 20.

³²⁷ Cf. *De fide et incarnatione*, § 6, Lietz. p. 199.

³²⁸ Description : *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Medicae Laurentianae*, vol. 1, A. M. Bandini, Florence, 1764, p. 433.

³²⁹ Description, *Codices Urbinates Graeci Bibliothecae Apostolicae Vaticane*, C. Stornajolo, Rome, 1895, p. 20.

³³⁰ Il faudrait mener des enquêtes sur les manuscrits eux-mêmes dans les passages qui posent des problèmes de traduction et d'interprétation. E. Mühlberg a attiré notre attention sur un certain nombre d'erreurs d'édition (par ex. τῶ au lieu de τῆ en *Antirrh.* 192, 14) et sur le fait qu'il faudrait refaire l'édition de l'*Antirrheticus*.

-*Antirrh.* 139, 30 : choix du passif pour le verbe ἐπεσκιόσθη pour parler de la Puissance divine en lien avec le verbe συνηφάνισθη³³¹.

-*Antirrh.* 154, 23 : W. Jaeger apporte des corrections en marge de l'édition de Fr. Müller

-*Antirrh.* 179, 18-19 : problème de syntaxe

-*Antirrh.* 186, 11-12 : problème de syntaxe

- *Antirrh.* 158, 9-13 : problème de syntaxe

- *Antirrh.* 200, 11 : lacune

- *Antirrh.* 216, 25 : Fr. Müller retient le terme ὀνόμασιν, ce qui n'a aucun sens dans la phrase, alors que Migne donne la leçon σύγχυσιν, et W. Jaeger propose νοήμασιν.

Enfin, pour conclure, ajoutons que la tradition manuscrite est assez unanime sur le titre du traité de Grégoire : les manuscrits les plus anciens, V, G, F, l'intitulent : γρηγορίου νύσης πρὸς τὰ ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός. Cela manifeste clairement que le traité a été lu par la tradition comme une dénonciation des thèses d'Apolinaire prises dans leur ensemble plutôt que comme la réfutation de l'*Apodeixis* en particulier, ce que corrobore aussi le fait que certains extraits d'Apolinaire semblent cités et utilisés par Grégoire pour servir de prétexte à des attaques traditionnelles, telle celle qui porte sur la préexistence de la chair du Logos, plutôt qu'ils ne sont réfutés pour le contenu même qu'ils présentent.

En outre, à l'issue de cette description des manuscrits, on constate que le texte de l'*Antirrheticus* n'a jamais été transmis dans les mêmes manuscrits que le *Contre Eunome*, ce qui s'explique entre autres pour des raisons matérielles, le *Contre Eunome* couvrant souvent à lui seul tout un *codex*³³². Mais dans les manuscrits qui transmettent des écrits variés de l'œuvre de Grégoire, les deux ouvrages de controverse ne sont jamais associés³³³, alors qu'au niveau textuel, il y a dans les deux traités de nombreux passages qui sont très proches. On observe donc une divergence très nette entre le contenu et la réception des deux textes de controverse pourtant contemporains.

³³¹ Cf. *infra*, partie III, chapitre 2 « La conception virginale : Lc 1, 35 », p. 366, n. 88.

³³² Cf. par ex. le *codex Ambrosianus* C 125, papier, XII^e-XIII^e s., qui transmet uniquement le *Contre Eunome* (235 folios).

³³³ Cf. *codex Vaticanus graecus* 1907, où se trouvent la *Lettre à Théophile* (folio 50), et dans les folios 220-307, le *Contre Eunome*.

2. La Lettre à Théophile

La tradition manuscrite qui a transmis ce texte est plus abondante. Fr. Müller, dans son introduction, fait la recension de tous les manuscrits par lesquels cette lettre est parvenue, ceux qu'il retient pour son édition et ceux qu'il rejette³³⁴. Il établit le texte à partir de neuf manuscrits ainsi que d'une version syriaque, la plus ancienne (VI^e s.) :

- Le *codex Venetus Marcianus* gr. 68 (XII^e s.) (A) : parchemin, 325 x 235 mm, 239 folios³³⁵. Ce manuscrit présente des œuvres variées de Grégoire de Nysse, une *Exhortation à la pénitence* (folios 161-170) transmise sous le nom de Grégoire mais reconnue comme étant d'Asterius d'Amasée. Il est à noter que la *Lettre à Théophile* se situe en dernière position (folios 236-239 v) après l'homélie *Adversus eos qui baptismum differunt*. Le texte est transmis dans son intégralité excepté les derniers mots qui manquent.

- Le *codex Leidensis Gronovianus* 12 (XVI^e s.), papier (L), 277 folios. Ce manuscrit contient essentiellement des œuvres de Grégoire, avec quelques autres textes mineurs. Il présente dans les premiers folios le *Dialogue sur l'âme et la résurrection* (folio 1-43), puis des petits traités trinitaires, tels l'*Ad Ablabium* (folio 44-49), l'*Ad Eustathium* (folio 162), l'*Ad Simplicium* (folio 167-169). La *Lettre à Théophile* se trouve aux folios 202-205.

- Le *codex Vaticanus* gr. 1907 (XII/XIII^e s.) (S)³³⁶ : papier, 370 x 265 mm, 308 folios, divisé en deux parties, l'ordre des folios ayant été restitué. Ce *codex* présente la plupart des œuvres de Grégoire, parmi lesquelles l'authenticité de certaines a été remise en cause. Un passage de la *Lettre à Théophile*, qui correspond aux pages 119-128 de l'édition de Müller, se trouve dans le folio 50, après quelques extraits d'homélie ou petits traités de Grégoire, *Contra usurarios*, *Adversus eos qui differunt baptismum*, *De pauperibus*, et précédant un extrait du *Contra Manichaeos oratio*, attribué à Didyme et le *Contra fatum* de Grégoire.

- Le *codex Vaticanus* gr. 1433 (XII^e - XIII^e s.) (Z), parchemin, 481 folios, 343 x 264 mm, semble provenir de S³³⁷. Ce manuscrit contient des œuvres de Grégoire de Nysse.

³³⁴ *Gregorii Nysseni Opera*, III/1, p. XLVIII-XLIX.

³³⁵ Description : *Codices Graeci Manuscripti*, vol. I, *codices 1-299*, E. Mioni, Rome, 1981, p. 92-94.

³³⁶ Description : *Codices Vaticani Graeci, codices 1745-1962*, P. Canart, Bibliothèque vaticane, 1970, p. 634-639. Cf. aussi GNO II, intr. W. Jaeger, p. XXXVIII.

³³⁷ Cf. W. Jaeger, GNO VIII/1, p. 129. Description partielle du manuscrit : A. M. Bandini, *Contro il fato*, coll. Biblioteca Patristica, Bologne, 203, p. 46-47. Le volume du catalogue des *Codices Vaticani Graeci* qui

- Le *codex Vaticanus gr.* 720 (fin XI^e-XII^e s.) (R) : manuscrit de parchemin, 290 x 225 mm, 284 folios³³⁸. Ce manuscrit comprend des œuvres de plusieurs auteurs : Timothée d'Alexandrie, Athanase, Denys d'Alexandrie, puis quelques extraits de Maxime le Confesseur, tirés de la *Mystagogie*. Suivent alors deux opuscules doctrinaux de Grégoire, l'*Ad Ablabium* (folio 26v-33v) et la *Lettre à Théophile* (folios 33v-36v) dans son intégralité. Après les deux œuvres dogmatiques du Cappadocien, suivent des passages de Cyrille d'Alexandrie, le premier tiré de l'*Expositio de Incarnatione Verbi* (folios 36v-38), puis de Grégoire de Thaumaturge, d'Anastase le Sinaïte, de Jean Damascène.

- Le *codex Vaticanus gr.* 446 (parchemin du XII^e s.) (E) : 230 x 187 mm, 391 folios³³⁹. Ce manuscrit présente des œuvres variées de Grégoire de Nysse. La *Lettre à Théophile* se situe aux folios 44v-49v dans son intégralité, après le petit traité *De infantibus qui praemature abripiuntur* (folios 23v-44v) et le *Contra fatum* (folios 2-23). Après la lettre à Théophile suivent des petits traités trinitaires, des panégyriques de Grégoire, des homélies liturgiques.

- Le *codex Ambrosianus C* 135 (XI^e s.) (M) : parchemin, 32, 3x 25, 8 cm, 388 folios dont le texte est disposé en deux colonnes³⁴⁰. Ce manuscrit ne comprend que des extraits d'œuvres de Grégoire de Nysse, tirés des discours encomiastiques, des homélies liturgiques, des petits traités trinitaires (*Ad Eustathium*, *Ad Ablabium*, *De differentia essentiae et hypostaseos*), suivis d'un passage du *De professione christiana*, et au folio 226, de la *Lettre à Théophile archevêque d'Alexandrie contre Apollinaire*. Le texte de la lettre n'est pas complet (*Theoph.* 120, 14-127, 4). Il est suivi d'un passage du *Contra fatum*, de la *Vie de Grégoire le Thaumaturge*, d'extraits de l'homélie sur la Pentecôte, de l'*Ad Evagrium*, d'*eclogae adversus Juudeos*, de *vita s. Macrina*, de *vita s. Ephraemi*. Les folios de garde contiennent des fragments d'un missel romain avec des partitions musicales (folios 387-388).

Il est intéressant de noter que la partie de la *Lettre à Théophile* qui est reproduite dans ce manuscrit n'est pas l'argumentation proprement anti-apollinariste ou anti-eunomienne, qui est développée également dans l'*Antirrheticus* et dans le *Conte Eunome III* (image de la goutte de vinaigre mêlée à la mer, exégèse de Ph 2, 7-11). Mais l'extrait

porte sur les *codices* numérotés de 933 à 1484 n'existe pas, aussi n'étant pas allé consulter le manuscrit, nous ne pouvons pas donner les folios dans lesquels se trouve la *Lettre à Théophile*.

³³⁸ Description : *Codices Vaticani Graeci, codices* 604-866, R. Devreesse, Rome, 1950, p. 217-220.

³³⁹ Il a appartenu au monastère du mont Latmos près de Milet. Dans le folio 1, il est dit que le *codex* a appartenu au pape Paul II, ce qui indique qu'il fut à Rome au XV^e s. Description : *Codices Vaticani graeci, t. II, codices* 330-603, R. Devreesse, Vatican, 1937, p. 194-195.

³⁴⁰ Description : *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, A. Martini et D. Bassi, Milan, 1906, p. 959-961.

donné correspond à l'énumération des *testimonia* de l'Ancien Testament que Grégoire reprend de la polémique anti-arienne comme argument contre la dualité de personne dans le Christ³⁴¹.

- Le *codex Laurentianus Mediceus* 86, 13 (XIII^e-XIV^e s.) (F)³⁴² : dans ce manuscrit, la *Lettre à Théophile* prend place dans une série de vingt-quatre lettres de Grégoire de Nysse, elle se situe en quinzième position (folio 226 verso) sous le titre πρὸς Θεόφιλον Ἀλεξανδρείας κατὰ Ἀπολλιναρίου. Entre les lettres 13 et 20 (d'après la numérotation et l'édition de P. Maraval)³⁴³ se trouve le *Discours catéchétique* ; entre la lettre 4 et la lettre 21, le *De fide ad Simplicium*, entre la lettre 21 et la lettre 10, le *De professione christiana* intitulé comme une lettre adressée à un certain Harmonios. C'est donc la forme épistolaire qui a été le critère premier de choix du texte de Grégoire à Théophile pour le copiste.

- Le *codex Vindobonensis theol. gr.* 42 (membranaceus XII^e s.) (W) : manuscrit qui est une copie de M.

- Rétroversion en grecque d'une version syriaque du *codex Vaticanus syr.* 106 (VI^e s.) par H. Langerbeck.

D'après le stemma établi par Fr. Müller :

- du *codex Venetus Marcianus* gr. 68 proviennent le *Laurentianus Mediceus*, gr. 86, 13 (XIV s.), le *Leidensis Gronovianus* 12,
- du *codex Vaticanus* gr. 1907 (XII^e s.) proviennent le *codex Vaticanus* gr. 1433 (XIII^e s.), le *Vaticanus* gr. 720 (XII^e s.),
- du *codex Vaticanus* gr. 446 (XII^e s.) provient le *codex Parisinus* gr. 503 (parchemin, XIV^e s.)³⁴⁴
- du *codex Ambrosianus* C 135 (XI^e s.) proviennent le *codex Vindobonensis theol. gr.* 42 (XII^e s.) que Fr. Müller n'utilise pas car il n'offre rien de nouveau ou d'intéressant par rapport à l'*Ambrosianus* C 135, le *codex Musei Britannici Old*

³⁴¹ Le raisonnement de Grégoire est le suivant : si chaque manifestation du Verbe dans l'Ancien Testament est un Fils de Dieu, alors il y aurait autant de Fils de Dieu que de théophanies. Cf. Appendice, *Lettre à Théophile contre les apolinaristes*, p. 796-815.

³⁴² Description dans *Gregorii Nysseni Epistulae*, GNO VIII/2, G. Pasquali, *Praef.*, p. LIII-LV. Cf. aussi *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Medicae Laurentianae*, II, A. M. Bandini, Florence, 1764, p. 335-338.

³⁴³ Cf. SC 363, p. 70.

³⁴⁴ Pour le *codex Parisinus* gr. 503, cf. Fr. Müller, GNO III/1, p. XLIX.

Royal 16 D I (XII^e s.)³⁴⁵ et le *codex Urbinus gr. 9* (XVII^e s.)³⁴⁶. Ces deux derniers *codices* reprennent le *Vindobonensis theol. gr. 42*³⁴⁷.

De cette brève description, il ressort que la plupart des manuscrits citent la *Lettre à Théophile* de Grégoire parmi les opuscules doctrinaux, comme en témoigne l'association si fréquente de quelques petits traités trinitaires, tel l'*Ad Ablabium*, avec la lettre, exception faite du *codex Laurentianus Mediceus* 86, 13 qui range l'écrit de Grégoire à Théophile parmi une série de lettres de Grégoire.

Pour ce qui est du titre, les manuscrits hésitent aussi sur la cible visée par Grégoire : certains manuscrits retiennent *κατὰ ἀπολιναριστῶν* (A, L, Z) d'autres l'intitulent *κατὰ ἀπολιναρίου* (E, F, W, syr.). D'après les éléments de critique interne, Grégoire répond plutôt à une attaque formulée par les apolinaristes que par Apolinaire uniquement³⁴⁸, comme en témoignent les expressions au pluriel qui désignent le parti apolinariste dans la lettre de Grégoire³⁴⁹. Le choix du pluriel retenu dans le titre par Fr. Müller est pertinent. Une telle variante n'a pas de conséquence doctrinale dans la mesure où l'accusation des deux Fils était formulée aussi par Apolinaire.

En outre, comme en témoigne la liste des *codices* de la lettre, retenus pour l'édition critique de Fr. Müller³⁵⁰, la *Lettre à Théophile* n'a pas été transmise par les mêmes manuscrits que l'*Antirrheticus*. Dans la tradition manuscrite, d'après ce qu'il nous reste à présent, les deux textes n'ont pas été associés. En outre, d'après la tradition manuscrite, la lettre semble avoir connu plus de rayonnement que le texte de l'*Antirrheticus*. Une étude sur la réception des deux textes de Grégoire permettrait d'en connaître les raisons ; mais nous ne la mènerons pas dans le présent travail, nous concentrant sur les enjeux doctrinaux du texte de l'*Antirrheticus* lui-même.

³⁴⁵ Description : *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections in the British Museum*, vol. II, G. F. Warner et J. P. Gilson, Oxford, 1921, p. 187-188.

³⁴⁶ Description : *Codices Urbinae Graeci Bibliothecae Apostolicae Vaticane*, C. Stornajolo, Rome, 1895, p. 16-17.

³⁴⁷ Cf. préface de W. Jaeger, GNO VIII/1, p. 37.

³⁴⁸ Il y a parfois des divergences doctrinales entre Apolinaire et ses disciples, comme semble l'attester la doctrine de la préexistence de la chair, céleste.

³⁴⁹ Cf. par exemple οἱ Ἀπολιναρίου δογματῶν προιστάμενοι (*Antirrh.* 120, 2-13).

³⁵⁰ Nous n'avons pas mentionné les *codices* que Fr. Müller a écartés pour constituer son édition, parce qu'ils étaient, pour la plupart, des copies tardives des manuscrits cités ci-dessus.

V. Conclusions

Au terme de ce parcours sur les circonstances historiques et littéraires dans lesquelles l'*Apodeixis*, l'*Antirrheticus* et la *Lettre à Théophile* ont été rédigés, il ressort que les trois textes ont une histoire, une tradition manuscrite et une forme littéraire différentes, chacun ayant été rédigé dans des circonstances différentes. L'*Antirrheticus* est la seule œuvre de controverse contre Apolinaire au IV^e siècle qui se déploie sous une forme linéaire. Elle présente donc des principes de composition et de réfutation de l'apolinarisme qui lui sont propres, comparativement aux autres écrits de controverse anti-apolinariste du IV^e siècle.

L'histoire de la transmission de l'*Apodeixis* est liée en grande partie au traité de Grégoire à l'exception des fragments 106 et 107, à la différence de l'ensemble des fragments doctrinaux d'Apolinaire, qui sont transmis essentiellement par des florilèges plus tardifs, à partir du V^e siècle. On ne peut donc pas séparer, dans le cas de l'œuvre doctrinale d'Apolinaire, le contenu de ces textes de la façon dont ils ont été utilisés dans les polémiques ultérieures pour servir, entre autres, la cause monophysite. L'*Apodeixis* a ceci de particulier par rapport à l'ensemble des fragments doctrinaux d'Apolinaire qu'elle est l'œuvre la plus longue qui nous soit parvenue à l'état fragmentaire. Elle donne donc une idée de la cohérence doctrinale à propos de la théorie du νοῦς ἑνσαρκος, malgré les lacunes. Quant à l'*Antirrheticus*, lorsqu'on voit les écarts entre le contenu de certains extraits d'Apolinaire et les thèses qui lui sont prêtées à partir de ces fragments, ce sur quoi nous reviendrons, il semble que Grégoire, pour réfuter Apolinaire, ait utilisé non pas seulement l'*Apodeixis* mais ait également repris les griefs qui circulaient contre les thèses apolinaristes, et dont on a la trace dans la *Lettre à Épictète*, les deux traités du Pseudo-Athanase *Contre Apolinaire* et surtout les *Lettres* de Grégoire de Nazianze à Clédonius et à Nectaire. À notre avis, il faut faire la part dans l'*Antirrheticus* entre ce que Grégoire a réellement lu dans l'*Apodeixis* et ce qu'il a entendu dire de l'apolinarisme et qu'il ne se prive pas de réfuter. Pour en connaître la matière, venons-en à l'étude de la composition de l'*Antirrheticus*.

Chapitre 2

Étude de la composition de l'*Antirrheticus*

Dans l'état actuel des recherches sur la polémique de Grégoire contre Apollinaire, il est nécessaire de revenir maintenant sur la structure de l'*Antirrheticus* et ses principes de composition. E. Mühlenberg a reconstitué en détail le plan de l'*Apodeixis* à partir d'une analyse de la réfutation de chaque fragment par Grégoire¹. Nous ne résumerons pas les acquis précieux de son étude. En plus de la proposition de plan succincte de l'*Antirrheticus* donnée par E. Mühlenberg², R. Winling a proposé une division du texte au cours de sa traduction, pour aider le lecteur³, qui est différente de la façon dont nous-même avons compris le traité, et qui parfois manque d'homogénéité dans les titres des sections. Selon nous, il s'avère donc fructueux de réfléchir encore sur la cohérence d'ensemble du traité.

La structure détaillée de l'*Antirrheticus* mérite une attention détaillée, car elle donne beaucoup d'indices sur la façon dont Grégoire conçoit le discours de controverse, et en ce sens elle met au jour des problèmes d'interprétation. Il s'agit d'une réfutation linéaire, mais nous posons l'hypothèse que Grégoire réaménage l'ordre du texte de son adversaire, selon des axes doctrinaux polémiques qui lui sont propres et qui ne correspondent pas exactement aux articulations du discours d'Apollinaire. C'est l'existence de ces distorsions structurelles que nous voudrions montrer.

¹ E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 86-90.

² *Apollinaris, op. cit.*, p. 70-71.

³ *Le mystère du Christ, Contre Apollinaire*, p. 145-284.

I. Préliminaires : l'*Apodeixis*

Avant de nous engager dans le détail de la réfutation de Grégoire, rappelons la structure d'ensemble de l'*Apodeixis*, en reprenant à grands traits le fil du raisonnement d'Apolinaire d'après ce qu'en livre Grégoire.

E. Mühlenberg estime que l'*Apodeixis* devait être divisée en deux volets en raison des thèmes doctrinaux abordés⁴ :

Première partie :

- I. Dieu s'est incarné dans l'homme Jésus (frg. 14-18), c'est-à-dire qu'il est à la fois homme et Dieu
- II. Explication anthropologique trichotomite : Apolinaire expose alors au niveau anthropologique comment Jésus peut être à la fois Dieu et homme (frg. 19-31)
- III. L'identité de sujet entre le Logos préexistant et le Christ (frg. 32-47)

Seconde partie

- I. Les chrétiens hétérodoxes nient que Dieu puisse s'être fait homme, comme les juifs et les Grecs (frg. 48-65)
- II. L'unité du Logos incarné exclut la conception selon laquelle l'humanité du Christ se surajouterait à sa divinité (frg. 66-69)
- III. Syllogismes qui viennent confirmer que l'incarnation de Dieu ne peut être conçue que selon la théologie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ (frg. 70-91)
- IV. Par conséquent, l'humanité du Christ est divine (frg. 92-104)

Conclusion : l'enseignement catholique est la vérité que recherchait la philosophie grecque (frg. 105)

D'après notre étude de l'*Antirrheticus*, il semble qu'Apolinaire cherchait à prouver par deux approches démonstratives complémentaires que l'unité du Christ ne peut être formulée que dans les termes $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$. Dans un premier temps, il devait

⁴ Première partie : frg. 14-47. Seconde partie : frg. 48-105. G. Voisin voyait dans ces deux mouvements deux cibles différentes : dans la première partie, Apolinaire s'en prendrait aux Antiochiens. Le Laodicéen établit contre eux que le Christ n'est pas un homme devenu Dieu, mais un Dieu fait homme ; d'où son insistance à la fin de cette première partie sur la préexistence du Logos pour montrer que ce n'est pas l'homme Jésus qui accède au rang de Dieu mais qu'il est de toute éternité Dieu. Dans le second mouvement, Apolinaire s'efforcera de montrer que la théorie des orthodoxes qui revendiquent l'intégrité de la nature humaine se ramène en fait à celle des hérétiques (cf. *L'apollinarisme, op. cit.*, p. 175). D'après nous, il n'y a pas de raison d'opposer les Antiochiens aux orthodoxes (les premiers n'étant pas considérés comme des hétérodoxes). En revanche, dans l'*Apodeixis*, Apolinaire voulait réduire ceux qui défendaient deux natures dans le Christ à des hérétiques en montrant qu'ils concevaient deux personnes. Cf. chapitre 1, analyse des circonstances de composition de l'*Apodeixis*, p. 63-69.

démontrer sa conception de l'union entre humanité et divinité à partir de l'impératif de l'identité du Logos préexistant avec le Christ incarné, rappelant que le Fils et le Christ sont la même personne ; dans un second temps, il devait se concentrer sur la formulation de l'union humano-divine au niveau de la structure ontologique du Logos incarné.

II. L'*Antirrheticus*

Dans la mesure où l'*Antirrheticus* est une réfutation linéaire, l'argumentation de Grégoire devrait refléter le cours de la démonstration d'Apolinaire. On s'attend donc à pouvoir reconstituer facilement l'enjeu principal de l'*Apodeixis* et le cheminement par lequel Apolinaire en vient à formuler sa christologie du νοῦς ἑνσαρκος, en examinant le cours de la pensée de Grégoire. Or la première constatation évidente et déconcertante est la difficulté qu'on peut avoir à établir une structure claire et organisée de l'*Antirrheticus* et partant de l'*Apodeixis*. Rapidement, on tire la conclusion que la structure de l'*Apodeixis* ne se laisse pas reconstituer facilement d'après la façon dont Grégoire lui-même compose son *Antirrheticus*. On peut cependant parvenir à recomposer le fil argumentatif de l'*Apodeixis* à partir d'une étude conjointe de l'ensemble des fragments doctrinaux, ensemble qui aide à comprendre la cohérence de la pensée d'Apolinaire et de la réfutation par Grégoire des extraits de l'*Apodeixis*. Par cette méthode, en effet, E. Mühlberg a pu décrire de manière complète la structure d'ensemble de l'*Apodeixis* et, de façon plus succincte, celle de l'*Antirrheticus*. Mais comme en témoignent son étude et celle que nous allons proposer, il paraît impossible de présenter une structure rigoureuse de l'*Antirrheticus* ; ce traité semble résister à toute tentative de réduction à un plan formel. Compte tenu de cette difficulté, l'enjeu, pour nous, sera donc de faire ressortir les articulations entre les différentes étapes argumentatives et de préciser les principes de composition.

Les réfutations de Grégoire sont de plusieurs ordres : elles peuvent porter sur une idée traitée globalement, telle la consubstantialité de la chair avec le Logos, à l'examen des conséquences logiques de laquelle Grégoire consacre une partie entière. Une idée globale peut être l'objet au fil du texte de plusieurs réfutations à partir de préliminaires différents, comme c'est le cas pour la théologie du νοῦς ἑνσαρκος, qui est le thème

majeur abondamment travaillé et retravaillé par Grégoire⁵. La réfutation peut aussi porter sur un développement entier de l'*Apodeixis*, résumé par le Cappadocien, puis attaqué, comme lors de la question du corps glorieux du Christ, où l'auteur passe plus vite sur les extraits d'Apolinaire et réfute ce qui lui semble essentiel. Au contraire, elle peut porter de manière très ciblée sur telle ou telle expression employée par Apolinaire, telle la distinction entre πρόσληψις et ἀνόληψις. En outre, selon que l'objet de la réfutation se situe au niveau macrostructurel ou microstructurel, il peut engendrer des réaménagements par Grégoire. Ce sera l'objet de notre analyse.

Dans les études critiques, la réfutation d'Apolinaire par Grégoire a la réputation d'être peu soignée et de mauvaise qualité⁶. L'une des questions que nous nous sommes posées était de savoir si cet *a priori* était justifié ou s'il venait de la structure compliquée de l'*Antirrheticus*, où les thèmes abordés s'enchaînent les uns aux autres sans que l'on en distingue facilement la logique. Il y aurait alors certains principes de composition qui, parce qu'ils procèderaient d'une manière de structurer le discours, qui nous échappe, rendraient la compréhension de la pensée obscure. Il nous semble que ces difficultés s'expliquent par l'un des principes de la stratégie réfutative de Grégoire : il consiste justement à utiliser les extraits de l'*Apodeixis* dans un sens différent de leur contexte originel en fonction de ses propres visées doctrinales et pour déstructurer la pensée de l'adversaire.

La méthode de Grégoire

Sur le plan méthodologique, Grégoire explique souvent à son lecteur la façon dont il procède dans son argumentation. Il précise en effet :

- quand il passe d'un point à l'autre : ἡμεῖς δὲ πρὸς τὰ ἐφεξῆς τοῦ λόγου προέλθωμεν (« Quant à nous, passons à la suite du traité »)⁷. Les formules polémiques ne manquent pas pour justifier le passage à l'extrait suivant :

ἀφείσθω καὶ ταῦτα τῇ ἀγερωχίᾳ τῶν νέων καταχλευάζεσθαι, ἡμεῖς δὲ πρὸς τὰ ἐφεξῆς τοῦ λόγου προίωμεν

⁵ Cf. *infra*, p. 116-118.

⁶ Pour ne citer qu'un exemple, J. Zachhuber, dans son ouvrage récent, considère Grégoire comme un mauvais polémiste contre Apolinaire, moins inspiré ici que pour lutter contre Eunome (*The Human Nature in Gregory of Nyssa*, p. 220-221).

⁷ *Antirrh.* 199, 17-18. Les exemples sont abondants, car presque chaque fragment est introduit par une formule de ce type.

« Qu'on laisse l'arrogance des jeunes gens se gausser de ces propos aussi, quant à nous, passons à la suite du traité »⁸.

- quand il reformule ou résume une idée de son adversaire :

Ἄλλὰ πρὸς τὸ ἐφεξῆς τοῦ λόγου προέλθωμεν. λέξω δὲ πάλιν τῇ ἑμαυτοῦ φωνῇ συνελὼν ἐν βραχεῖ τὴν διάνοιαν

« Mais venons-en à la suite de son discours. J'emploierai à nouveau mes propres mots, résumant brièvement sa pensée » (frg. 15)⁹.

- ou au contraire quand il cite Apolinaire à la lettre :

Ὅς δ' ἂν μὴ συκοφαντεῖν ἐν τοῖς εἰρημένοις δοκοίημεν, αὐτῶν τῶν κατὰ τὸν νοῦν ἡμῖν προεξετασθέντων καὶ τὴν λέξιν ἐκθήσομαι

« Pour ne pas sembler calomnieux dans nos propos, j'exposerai la lettre aussi de ce que nous avons examiné selon l'esprit »¹⁰.

- quand il omet un passage qui n'est pas important selon lui :

Τὰ δὲ διὰ μέσου παρείς, δι' ὧν ἀρνήσασθαι τὰ κατὰ τὸ μυστήριον οἴεται τοὺς μὴ τὰ αὐτὰ φρονοῦντας αὐτῶ, ἐνὸς τῶν ἐν τῇ καταφορᾷ πρὸς διαβολὴν ἡμετέραν εἰρημένων ἐπιμνησθήσομαι

« Je laisse de côté les propos qui se trouvaient au milieu [du raisonnement], par lesquels il pense que ceux qui ont les mêmes idées que lui nient ce qui touche au mystère, mais je mentionnerai toutefois un des propos qu'il dit dans sa controverse pour nous calomnier... »¹¹.

Grégoire indique très souvent lorsqu'il saute un passage au moyen de formules brèves du type : τὰ γὰρ ἐν τῷ μέσῳ παρήνιμ (« Je passe en effet ce qui se trouvait au milieu [du raisonnement] »)¹². Mais dans ces passages, en général, la logique de la pensée d'Apolinaire est difficile à reconstituer : il manque un jalon argumentatif, comme c'est le cas pour l'analyse du deuxième syllogisme (frg. 71-73), présenté de façon trop partielle pour qu'on puisse en mesurer l'enjeu exact¹³.

Concernant les omissions ou les reformulations que Grégoire fait lui-même, il précise à plusieurs reprises qu'il n'y omet pas d'éléments importants :

⁸ *Antirrh.* 192, 23-24.

⁹ *Antirrh.* 138, 10-11.

¹⁰ *Antirrh.* 168, 26-28. Grégoire laisse entendre ici qu'il distingue parfois la réfutation de l'idée et la réfutation de la lettre. Cela voudrait dire qu'il a réfuté dans un premier temps les idées générales puis qu'il va examiner le texte en détail, distinction que ne vient pas confirmer le cours de la réfutation : Grégoire ne semble pas faire davantage attention à la lettre du texte à propos de la consubstantialité de la chair à cet endroit que dans le mouvement démonstratif précédent.

¹¹ Cf. *Antirrh.* 174, 7-10.

¹² *Antirrh.* 228, 18, etc.

¹³ Cf. *Antirrh.* 190, 3-191, 27.

γράφω δὲ τὰ πρῶτα τῆ ἐμαυτοῦ λέξει δι' ὀλίγων ἐπιδραμῶν τὴν διάνοιαν, ἐν οἷς ἀκίνδυνόν ἐστι τὸ παραδραμεῖν τῶν γεγραμμένων τι ἀνεξέταστον.

« J'exprimerai les premiers points avec mes propres mots, parcourant rapidement sa pensée, là où on ne risque pas de laisser sans examen un point parmi ce qu'il a écrit »¹⁴.

Mais toutes ces remarques de Grégoire sont à prendre avec prudence : sa pratique n'est pas toujours conforme à ce qu'il en dit, comme l'atteste l'exemple de Za 13, 7, le plus frappant que nous ayons trouvé. Dans une énumération des preuves scripturaires d'Apolinaire pour prouver la consubstantialité de la chair avec le Logos, Grégoire mentionne ce verset en précisant qu'il ne s'y attardera pas :

ἐπάγει γὰρ τοῖς εἰρημένοις ... τινα τοῦ Ζαχαρίου φωνὴν ἣν ὡς βεβιασμένως πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον ἐπισυρεῖσαν παρήσομεν...

« [Apolinaire] ajoute à ses propos ... une parole de Zacharie que nous laissons de côté parce qu'il la traîne en lui faisant violence jusqu'à son but »¹⁵.

Or, contrairement à toutes les autres preuves bibliques de la série, Za 13, 7 sera cité et commenté à trois reprises par la suite¹⁶ !

Grégoire joue sur la fonction rhétorique de ce genre de formule, comme en témoigne un autre passage où il déclare qu'il va passer des raisonnements de son adversaire, qu'il juge aberrants, alors qu'il en cite une partie immédiatement après :

Ὅσα δὲ προσέθηκε κατὰ τὸ ἀπρόσκολλόν τε καὶ ἀνακόλουθον, περιττὸν οἶμαι διεξετάζειν τοῦτον ἔχοντα τὸν τρόπον

« Quant à tout ce qu'il a ajouté de façon incohérente et illogique, à mon avis, il est superflu de l'examiner en détail, puisque cela se présente ainsi... »¹⁷.

Beaucoup de ces formules de prétérition appartiennent donc à la rhétorique de la polémique, et elles sont un moyen parfois de justifier les silences de Grégoire sur telle ou telle partie de l'*Apodeixis* dont il ne rendrait pas compte. Mais elles peuvent aussi aider en partie à reconstituer la structure d'ensemble de l'*Apodeixis* et de l'*Antirrheticus*.

En outre, le principe méthodologique qu'il emploie le plus fréquemment consiste à donner l'extrait de son adversaire, cité textuellement ou reformulé, à en présenter l'idée globale, puis à le réfuter soit par une série de contre-arguments, soit dans un exposé

¹⁴ *Antirrh.* 135, 9-12.

¹⁵ *Antirrh.* 148, 8-10.

¹⁶ *Antirrh.* 154, 28 sq. ; 158, 10-30 ; 174, 10-12. Cf les analyses de M. Harl, « La polémique de Grégoire de Nysse contre l'usage de Zacharie, 13, 7a par Apollinaire », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours, op. cit.*, p. 89-99.

¹⁷ *Antirrh.* 199, 12-14.

personnel qui sert de contre-argument. C'est ce dont témoigne l'ouverture du deuxième mouvement de son traité, où le jugement de Grégoire à propos d'un fragment d'Apolinaire mérite d'être relevé. Alors qu'il vient de citer le fragment 32 sur la question de la consubstantialité de la chair selon Apolinaire, il déclare :

ἐπειδὴ δὲ πως τῇ ἀτονίᾳ τῆς ἐρμηνευτικῆς δυνάμεως οὐκ ἄγαν ἔκδηλόν ἐστιν ἐν σαφηνείᾳ τὸ νόημα, πρότερον ἀπογυμνώσω τοῦ ζόφου τῆς λέξεως τὴν ἐγκειμένην διάνοιαν, εἴθ' οὕτω προθήσω τῇ ἐξετάσει τὸν λόγον.

« Puisque en raison d'un certain manque de vigueur dans sa capacité à expliquer, la pensée ne ressort pas avec beaucoup d'évidence, je dénuderai d'abord de son obscurité le sens latent pour pouvoir ensuite soumettre à examen son discours »¹⁸.

Une telle déclaration traduit les deux temps caractéristiques de la technique de réfutation de Grégoire, une reprise de l'idée générale et un passage au crible, détaillé, mot par mot. C'est de cette façon que Grégoire réfute son adversaire à la lettre du texte, et c'est ce qui différencie sa réfutation des traités contemporains contre Apolinaire¹⁹. Sa technique consiste à prendre les expressions, les unes après les autres, pour les commenter. Une telle méthode n'est pourtant pas exempte de déformations polémiques, comme en témoigne le même exemple de la réfutation du fragment 32. La formulation d'Apolinaire qui est livrée par Grégoire est ambiguë :

Καὶ προϋπάρχει, φησὶν, ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τούτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.

« Et, dit-il, l'homme Christ préexiste, non pas en tant que l'esprit, c'est-à-dire Dieu, est un autre que lui, mais en tant que le Seigneur dans la nature du Dieu homme est esprit divin »²⁰.

Or Grégoire commence par isoler la formule προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς pour la commenter. Mais examinée pour elle-même, elle est insoutenable. On ne peut prétendre que l'homme Jésus ait existé avant l'incarnation : pas même Apolinaire n'a soutenu cette thèse. Par conséquent, les extraits tronqués que donne Grégoire suffisent parfois à réduire la pensée de l'adversaire de manière très arbitraire, sans avoir même cherché à la comprendre. On décèle ici un des ressorts de la technique réfutative de Grégoire.

¹⁸ *Antirrh.* 147, 16-20.

¹⁹ Cf. les deux traités du Pseudo-Athanase *Contre Apolinaire* I et II.

²⁰ *Antirrh.* 147, 12-15. Cf. 1 Co 3, 16 qui est peut-être à l'arrière-plan d'un tel raisonnement.

En dehors du principe d'analyse linéaire, l'auteur recourt aussi à tous les moyens de l'examen littéraire et logique que la rhétorique ancienne avait défini pour l'ἀντίρρησις (contradiction)²¹. En étudiant les argumentations sur les versets ou les thèses christologiques en débat, nous caractériserons les techniques utilisées par Grégoire. Aussi ne donnons-nous pas à présent une liste détaillée des outils argumentatifs utilisés, comme l'a fait B. Pottier pour introduire son étude au *Contre Eunome* et à la *Réfutation d'Eunome*²², ce d'autant plus que nous retrouvons les mêmes types d'arguments. Nous nous contentons d'en dresser la liste succincte et de donner quelques exemples représentatifs pour chaque catégorie²³ :

- **Argumentations par la moquerie** : Grégoire raille le concept ἀνθρωπόθεος utilisé par Apollinaire contre ceux qui soutiennent l'union d'un homme et d'un Dieu parfaits dans le Christ, en caractérisant le Christ d'Apollinaire de minotaure, de bouc-cerf²⁴. Il compare souvent Apollinaire et Eunome rivalisant pour le prix de l'hérésie²⁵.
- **Argumentations par analogie avec des descriptions naturalistes** : description du mélange d'une goutte de vinaigre jetée dans la mer²⁶, d'un roseau fendu en deux morceaux²⁷, comparaison du blé et de l'épeautre²⁸.
- **Argumentations logiques spéculatives** : à propos du duothélisme, pour prouver l'existence d'une volonté humaine dans le Christ distincte de sa volonté divine, sans pourtant qu'elle implique une dualité de personne²⁹.
- **Argumentations par substitution de termes** : utilisées la plupart du temps à propos de la définition de l'homme pour prouver qu'on ne peut penser la nature humaine sans sa faculté intellectuelle. Grégoire emploie cette technique pour démontrer que le Christ avait un νοῦς humain³⁰ ou que l'âme humaine est par nature intellectuelle. Il joue sur la synonymie entre φρονεῖν, utilisé par Paul, et νοεῖν, entre νοητικός, προαιρετικός, διανοητικός, λογικός³¹.
- **Argumentations par l'absurde** : elles sont abondantes particulièrement à propos de l'origine céleste de la chair du Christ³² qui aboutirait à penser que Marie est

²¹ Cf. par ex. Aelius Théon, *Progymnasmata*, éd. M. Patillon, CUF, Paris, 1997, p. 70, 7 et 70, 16.

²² B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, op. cit., p. 67-80. Il se sert lui-même des analyses de M. Van Parys, *Grégoire de Nysse. Réfutation de la profession de foi d'Eunome. II Commentaire*, thèse de doctorat de troisième cycle de l'Université de Paris, 1968, p. 180-191.

²³ Nous avons repris la classification dressée par B. Pottier à laquelle nous avons ajouté quelques rubriques parce qu'elles sont fréquemment utilisées par Grégoire contre Apollinaire.

²⁴ *Antirrh.* 214, 19-216, 8.

²⁵ *Antirrh.* 180, 2-7 ; 170, 23-171, 8 (entre Apollinaire et Arius).

²⁶ *Antirrh.* 201, 10-24 ; *Theoph.* 126, 19-127, 10.

²⁷ *Antirrh.* 226.

²⁸ *Antirrh.* 227, 29-228, 3.

²⁹ *Antirrh.* 181, 1-30.

³⁰ *Antirrh.* 177, 8-22.

³¹ *Antirrh.* 141, 1-22.

³² *Antirrh.* 182, 6-183,3.

coéternelle au Père³³ etc. ; parmi les plus ironiques se trouve la description d'une multitude d'incarnations de Christs³⁴. Elles proviennent toujours de spéculations logiques sur les conséquences engendrées par la doctrine du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$.

- **Argumentations par dilemme** : si le Logos préexistant est identique au Christ incarné, il est charnel par nature, par conséquent soit il est consubstantiel au Père, et le Père est d'une nature charnelle, soit il n'est pas consubstantiel au Père car on ne peut soutenir que le Père ait une nature charnelle, et par conséquent on rejette la doctrine de Nicée³⁵.
- **Argumentations faussement logique** : faux dilemme en conclusion de la réfutation de « l'homme céleste » privé d'un intellect humain, c'est-à-dire de l'élément humain qui est le plus apte à s'unir à Dieu³⁶.
- **Retournement des arguments d'Apolinaire contre lui-même** : si c'est à cause de sa corruptibilité que, dans le Christ, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain est rejeté, a fortiori, Apolinaire devrait refuser au Christ la chair humaine, tout autant corruptible³⁷ ; les versets sur lesquels s'appuie Apolinaire pour prouver sa trichotomie dénoncent en eux-mêmes l'impiété de la doctrine d'Apolinaire³⁸.
- **Défenses devenues accusations** : Grégoire se défend de l'accusation selon laquelle il introduirait une dualité de personnes dans le Christ en soutenant l'intégrité de sa nature humaine, en déclarant qu'Apolinaire, parce qu'il prive Dieu d'un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain, le prive de la partie du composé humain qui est la plus apte à s'unir à lui³⁹. Pour se défendre de la même accusation, il l'attaque en outre de réduire la divinité au simple $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain, sur le principe que si elle prend la place du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain, c'est qu'elle en a le même volume – autant dire qu'il est tout petit⁴⁰.
- **Réfutations par disposition** : Grégoire ruine l'interprétation d'un passage biblique de son adversaire en présentant d'abord la sienne comme un exposé christologique indépendant, puis en évoquant plus brièvement celle de son adversaire. Il développe un exposé sur l'incarnation à partir de l'image du bon pasteur, avant de réfuter l'exégèse par Apolinaire de Za 13, 7, où se trouve la mention du « pasteur »⁴¹ ; Grégoire expose un long commentaire linéaire de l'*Hymne aux Philippiens* avant la réfutation serrée de l'exégèse d'Apolinaire sur les mêmes versets⁴². Le profit d'une telle technique est que le lecteur a déjà présent à l'esprit une interprétation avant de lire la réfutation de celle d'Apolinaire.

Hormis la mention du maître d'Apolinaire, Épiphane le Sophiste, Grégoire n'utilise presque pas d'argument *ad hominem*, à la différence de la polémique contre Eunome⁴³, ce

³³ *Antirrh.* 148, 12-25.

³⁴ *Antirrh.* 202, 15-203, 30.

³⁵ *Antirrh.* 157, 10-158, 9.

³⁶ *Antirrh.* 214, 4-18.

³⁷ *Antirrh.* 228, 16-17.

³⁸ *Antirrh.* 141, 23-25.

³⁹ *Antirrh.* 200, 7-8.

⁴⁰ *Antirrh.* 227, 31-228, 3.

⁴¹ *Antirrh.* 151, 30-154, 27 (analyse de Grégoire) ; 154, 28-155, 18 et 158, 9-158, 30 (analyse d'Apolinaire).

⁴² *Antirrh.* 158, 31-162, 5.

⁴³ Cf. *Eun.* I, 34-58.

qui montre qu'il avait, selon nous, une moins grande connaissance du personnage d'Apolinaire que de celui d'Eunome⁴⁴. Mais l'ouvrage est plus qu'une simple réfutation (ἀντίρρησις) : il est aussi l'occasion pour Grégoire d'élaborer sa doctrine christologique et de proposer des exposés personnels non pas particulièrement anti-apolinaristes, mais destinés au lecteur dans une perspective plus spirituelle⁴⁵. Il semble que pour l'auteur, ce procédé tienne lieu de réfutation « indirecte », pourrait-on dire.

A. Les effets de distorsion structurelle

En outre, la technique de réfutation linéaire revendiquée par Grégoire mérite d'être examinée de près, car elle n'exclut pas des réaménagements par l'auteur selon qu'il veut s'attaquer aux points doctrinaux qu'il juge le plus erronés ou démontrer la fausseté de tel argument théologique que son adversaire développe en fait dans un tout autre sens. Nous avons pu noter des réaménagements de nature différente qui montrent combien la pratique du genre littéraire de la réfutation par Grégoire de Nysse est complexe.

On observe en effet des incohérences à l'échelle de l'ensemble du traité qui trahissent des réaménagements et qui posent des problèmes d'interprétation. Ces réaménagements sont de deux ordres. Tantôt, un passage est déplacé par Grégoire et réfuté avec des extraits d'Apolinaire qui ne le précédaient pas ni ne le suivaient dans l'ordre originel de l'*Apodeixis*. Tantôt, cet auteur rompt le cours ou la cohérence d'un mouvement démonstratif de l'*Apodeixis* pour en utiliser certains passages dans une perspective doctrinale personnelle, différente de celle d'Apolinaire.

1. Les écarts entre les déclarations de Grégoire et le contenu de sa réfutation

Dès le début du traité, on repère une distorsion structurelle importante. En effet, après s'en être pris au titre de l'*Apodeixis*, Grégoire de Nysse déclare que le but de l'*Apodeixis* d'Apolinaire est de faire admettre que la divinité du Monogène est mortelle :

⁴⁴ On peut aussi poser l'hypothèse qu'il était trop connu pour faire l'objet de telles attaques. Mais cette interprétation nous paraît moins probante, car Grégoire aurait alors tourné en dérision la notoriété d'Apolinaire et multiplié les points ironiques contre ses talents littéraires ou exégétiques. Or, il ne fait qu'une brève allusion au maître qui l'a formé à la culture classique, Épiphane le Sophiste (*Antirr.* 206, 28). Cf. chapitre 1, « Enjeux politiques de la vie d'Apolinaire », p. 31-33.

⁴⁵ Cf. partie II, chapitre 2, « Le dynamisme argumentatif de l'Écriture », p. 272-280.

ἅπας γὰρ αὐτῷ τῆς λογογραφίας ὁ σκοπὸς πρὸς τοῦτο βλέπει, τὸ θνητὴν εἶναι τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τὴν θεότητα καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δέξασθαι.

« Toute la visée de son écritaillerie consiste à établir que la divinité du Fils monogène est mortelle et que ce n'est pas son humanité qui a été affectée par la passion »⁴⁶.

Grégoire déclare d'emblée que la christologie d'Apolinaire repose sur l'idée que Dieu est mort dans la Passion, or ce n'est pas l'idée générale qui ressort à la lecture de l'*Antirrheticus* ni même à celle des fragments de l'*Apodeixis* que Grégoire a retenus. Si la teneur de son traité reflète le contenu de l'*Apodeixis*, l'enjeu principal de ce dernier n'est pas de prouver que la divinité est mortelle mais que le Logos incarné est à concevoir comme un νοῦς ἔνσαρκος. La formulation initiale de Grégoire est donc surtout à teneur polémique : en brandissant d'emblée cette thèse de son adversaire, il est sûr de choquer le lecteur. Ce faisant, il vise peut-être aussi à déplacer l'enjeu du débat. En outre, Grégoire revient à plusieurs reprises sur la question de la mort de la divinité du Christ, comme nous le verrons⁴⁷ : le passage le plus important se situe à la fin de l'*Antirrheticus* (frg. 95)⁴⁸ et s'intègre logiquement au mouvement démonstratif (le débat porte alors sur la question de la Passion-résurrection). Cela signifie que le thème de la mort du Christ devait être traité initialement à la fin de l'*Apodeixis*. Grégoire semble donc anticiper sur la démonstration de son adversaire, puisqu'il réfute l'idée selon laquelle la divinité du Christ meurt dans la Passion en premier lieu, entre l'analyse du titre de l'*Apodeixis*⁴⁹ et le mouvement argumentatif sur la christologie de l'homme inspiré⁵⁰. D'ailleurs, lorsque Grégoire réfute, au début de son *Antirrheticus*, l'idée selon laquelle la divinité du Verbe elle-même serait morte, il ne cite aucun fragment de son adversaire, contrairement aux autres points doctrinaux qu'il aborde avant et après la question de la mortalité de Dieu, comme c'est le cas pour la christologie de l'homme inspiré. Cela montre bien qu'Apolinaire ne le traitait pas avant sa théologie de l'homme céleste. Tel est le premier exemple d'entorse à l'ordre démonstratif de l'*Apodeixis* que l'on peut déceler.

⁴⁶ *Antirrh.* 136, 13-138, 9.

⁴⁷ Cf. partie IV, chapitre 3 « La divinité du Christ dans sur la mort et la résurrection », p. 735-772.

⁴⁸ Cf. *Antirrh.* 218-219.

⁴⁹ *Antirrh.* 134, 4-6.

⁵⁰ Cf. frg. 13-14, *Antirrh.* 135, 8-12 ; frg. 15, *Antirrh.* 138, 10 sq.

2. Anticipations

Grégoire réaménage encore l'ordre d'exposition des idées de son adversaire par des effets d'anticipations. De cette façon, il analyse un extrait de l'*Apodeixis* avant le contexte démonstratif où celui-là se trouvait originellement, et parfois l'examine à nouveau, lorsqu'il en est venu au raisonnement dans lequel l'extrait s'inscrivait.

Prenons l'exemple du fragment répertorié par H. Lietzmann sous le numéro 81 : εἰ ἄνθρωπῳ τελείῳ, φησί, συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ᾦσαν (« Si un Dieu parfait avait été conjoint à un homme parfait, ils seraient deux »)⁵¹. Il apparaît deux fois dans l'*Antirrheticus*, mais à la différence des autres fragments cités par Grégoire à plusieurs reprises, qui le sont toujours dans le cours d'un même mouvement démonstratif, celui-ci apparaît dans deux contextes argumentatifs différents. La question est alors de savoir dans lequel des deux raisonnements il prenait place originellement au cours de l'*Apodeixis*.

La première fois qu'il est cité par Grégoire, il l'est dans l'analyse du fragment 76⁵². Rattaché à un mouvement démonstratif sur les fondements sotériologiques de la christologie du νοῦς ἔνσαρκος, il porte sur la façon dont la divinité du Christ s'agrége à son humanité pendant l'incarnation, non par ἀνάληψις mais par πρόσληψις, selon une distinction théologique établie par Apolinaire et réfutée par Grégoire. Le fragment 81 est cité ici dans le corps du développement de Grégoire pour expliquer la conception de l'incarnation comme une πρόσληψις σαρκός (« assomption de la chair »). Selon le Laodicéen, cette notion, qui signifie « prendre sur soi », indique l'idée d'une enveloppe corporelle du πνεῦμα divin. Le Verbe incarné assume la chair humaine dans la mesure où elle constitue une « unité vitale » avec lui. On ne peut donc pas penser l'unité du Christ comme la conjonction de deux parfaits. C'est ce que Grégoire semble vouloir exposer du système d'Apolinaire, en citant ce fragment (εἰ ἄνθρωπῳ τελείῳ, φησί, συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ᾦσαν).

Lorsque le fragment 81 apparaît la deuxième fois, Grégoire l'introduit laconiquement : « mais pour notre part, passons à la suite du traité » (ἡμεῖς δὲ πρὸς τὰ ἐφεξῆς τοῦ λόγου προέλθωμεν)⁵³. Cette introduction laisse entendre que le fragment numéroté 81 va être analysé par Grégoire à la place où il se trouvait dans l'*Apodeixis*. On en déduit donc que la mention des « deux parfaits » par Apolinaire se situait à cet endroit

⁵¹ *Antirrh.* 194, 3-5 ; 199, 18-20.

⁵² *Antirrh.* 193, 8-11 ; 195, 16-21. Grégoire de Nysse précise qu'il cite textuellement ce fragment (κατὰ τὴν λέξιν). Le frg. 76 est mentionné deux fois, au début et à la fin de sa réfutation.

⁵³ *Antirrh.* 199, 17-19.

de l'argumentation seulement, et que, la première fois, Grégoire le citait par anticipation, pour expliquer le fragment 76. La réfutation qu'en donne Grégoire la deuxième fois, et le lien avec le contenu des fragments qui le suivent, numérotés 82 à 87, viennent confirmer cette interprétation.

Néanmoins, sur ce point, nous voudrions apporter un élément d'analyse nouveau par rapport aux études précédentes. En effet, une formulation semblable à celle du fragment 81 sur la question des deux parfaits (un homme parfait, un Dieu parfait) se trouve plus haut encore dans l'*Antirrheticus*, au cours de la réfutation par Grégoire de l'exégèse apolinarienne de Ph 2, 6-11, où ce dernier devait chercher à prouver, par ce passage biblique, l'unité de personne dans le Logos incarné. Le fragment est répertorié sous le numéro 42 par H. Lietzmann : τί τούτων σαφέστερον, εἰς τὸ μὴ ἕτερον μεθ' ἑτέρου εἶναι, θεὸν τέλειον μετὰ τελείου ἀνθρώπου (« Quoi de plus clair que cela, pour qu'il ne soit pas un avec un autre, Dieu parfait avec un homme parfait »)⁵⁴. Un tel fragment, que Grégoire dit citer textuellement, faisait peut-être office de conclusion de l'exégèse d'Apolinaire. Celui-ci prouvait par là comment son interprétation christologique échappait à l'erreur doctrinale de penser le Logos incarné comme la conjonction de deux personnes⁵⁵. Toutefois, cette mention des « deux parfaits » se trouve à un endroit inattendu, enclavé entre un long commentaire suivi et personnel de Grégoire sur Ph 2, 6-11 et la réfutation fragment après fragment de l'exégèse d'Apolinaire sur le même passage biblique. Ce fragment 42 suscite alors une réflexion de Grégoire sur la notion de complétude/ incomplétude (ἀτελής/τέλειον) des éléments d'une même substance⁵⁶, qui rejoint celle qu'il élabore plus loin⁵⁷, et qui détone aussi avec le contexte exégétique de Ph 2, 6-11. Par conséquent, on peut interpréter ce paragraphe réfutatif de deux façons : soit Grégoire suit réellement le cours de la démonstration de Ph 2, 6-11 par Apolinaire, sans rendre compte de l'enchaînement logique justifiant l'allusion aux « deux parfaits » du fragment 42 par rapport aux fragments qui précèdent et qui suivent – le

⁵⁴ *Antirrh.* 162, 17-19. Pour τέλειον, on peut hésiter entre la traduction de « complet » ou de « parfait », l'un allant avec l'autre. Nous avons opté pour la seconde solution car parler d'un « Dieu complet » paraît étrange. Mais le sens de cette notion pour Apolinaire tient précisément à la complétude de la nature. Cf. la définition qu'en donne Grégoire : τέλειον μὲν γὰρ φαμεν τὸ συμπεπληρωμένον τῷ ἰδίῳ λόγῳ τῆς φύσεως· ἀτελής δὲ τὸ ἐναντίον : « Nous disons parfait, en effet, ce qui est accompli selon le principe propre de sa nature, imparfait le contraire » (*Antirrh.* 216, 31-217, 1).

⁵⁵ La christologie d'Apolinaire repose sur le principe aristotélicien qu'une substance ne peut être composée de plusieurs substances complètes (*Métaphysique*, Z, 13, 1039 a 3-4). Appliqué à la christologie, ce principe implique que les éléments divin et humain ne sont pas des substances complètes, du moins pour ce qui est de l'humanité du Christ. Cf. *infra*, partie IV, chapitre 2, « L'unité du Christ », p. 608-610.

⁵⁶ *Antirrh.* 162, 19-13.

⁵⁷ *Antirrh.* 199, 20-200, 28.

lecteur a l'impression d'une démonstration décousue – soit il intercale de lui-même cette phrase d'Apolinaire (frg. 42), en modifiant l'ordre d'exposition de son adversaire pour expliquer l'enjeu christologique sous-jacent à l'exégèse de Ph 2, 6-11 par son adversaire. La seconde hypothèse nous semble la meilleure parce que le mouvement démonstratif de Grégoire, qui porte sur l'exégèse de Ph 2, 6-11 par Apolinaire, commente l'antithèse structurelle entre la gloire divine du Logos et la forme charnelle sans gloire pour prouver l'unité de nature⁵⁸. La dualité entre l'homme complet et la divinité complète n'est donc pas sans lien avec l'enjeu démonstratif de Ph 2, 6-11 sur l'unité de personne du « πνεῦμα en chair » : la christologie des « deux parfaits » est précisément la doctrine contre laquelle Apolinaire commente le passage paulinien⁵⁹. En conclusion, on trouve là une autre preuve de la liberté avec laquelle Grégoire dispose les extraits de l'*Apodeixis*, qui ne peut que mettre en valeur le point d'achoppement entre Apolinaire et lui : l'intégrité de la nature humaine.

3. Une même preuve scripturaire rattachée à des fins démonstratives différentes

Plusieurs passages de l'*Antirrheticus* sont assez délicats à interpréter lorsqu'on cherche à comprendre l'enchaînement logique des thèmes abordés par Grégoire, à définir un plan de composition et à reconstituer la démonstration de l'*Apodeixis*. C'est le cas notamment de l'exégèse de l'*Hymne aux Philippiens* (Ph 2, 6-11), sur laquelle il nous faut revenir selon une autre perspective. En effet dans cette section de l'*Antirrheticus* s'enchaînent un long commentaire de Grégoire sur Ph 2, 6-11 (*Antirrh.* 158, 31-162, 5), la réfutation de l'idée selon laquelle l'union d'un homme parfait avec un Dieu parfait n'implique pas une dualité de personne (*Antirrh.* 162, 6-164, 12), puis la réfutation de l'exégèse par Apolinaire de chaque verset tiré de l'*Hymne aux Philippiens* (*Antirrh.* 164, 13-168, 25). Compte tenu des thématiques qui précèdent et qui suivent, on peut se demander quel est le lien logique qui procède à cet enchaînement. S'il est difficile de distinguer la structure d'ensemble à cet endroit, il est possible néanmoins qu'il y ait là un réaménagement par Grégoire du mouvement démonstratif d'Apolinaire. L'exégèse de Ph 2, 6-11 par Grégoire est-elle liée à celle d'Apolinaire qui suit peu après ? Mais dans ce cas, que vient faire la réfutation de la dualité de personne entre les deux exégèses ? Ou

⁵⁸ *Antirrh.* 163, 14-15 ; 164, 13-14 ; 166, 12-13.

⁵⁹ Cf. *infra*, partie III, chapitre 3, « Kénose et exaltation : Ph 2, 6-11 », p. 420-421.

alors faudrait-il considérer que chacune des exégèses appartient en fait à un axe argumentatif différent ?

Plusieurs hypothèses sont possibles : ou bien, dans l'*Apodeixis*, Apolinaire rattachait l'exégèse de Ph 2, 6-11 à la série exégétique de Jn 8, 58 ; Jn 1, 15 ; 1 Co 8, 6 ; Col 1, 17 ; Za 13, 7 que Grégoire analyse dans le deuxième mouvement, et dans ce cas, au moment d'en venir à Ph 2, 6-11, Grégoire propose son propre commentaire à la place d'une réfutation méthodique de l'interprétation d'Apolinaire, en modifiant peut-être l'ordre démonstratif de son adversaire⁶⁰. Ou bien Grégoire anticipe sur la suite de la réflexion de son adversaire en commençant par proposer sa propre interprétation de Ph 2, 7, avant d'en montrer l'utilisation par Apolinaire (frg. 42-48). Dans ce cas, le commentaire suivi de Grégoire inaugure un nouveau mouvement argumentatif⁶¹.

Pour tenter de distinguer plus clairement la structure, précisons les enjeux argumentatifs de la démonstration de Grégoire.

Le commentaire suivi de *Philippiens* 2, 6-11 se situe vers la fin du deuxième mouvement de l'*Antirrheticus*. Celui-ci s'est ouvert sur la citation du fragment 32, qui formule la doctrine de l'union de la chair au Logos sous la forme « d'une nature du Dieu homme » (ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει)⁶². Ce fragment, cité hors contexte par Grégoire, pose de réels problèmes de compréhension. D'après la façon dont Grégoire le réfute, Apolinaire conçoit la chair comme étant consubstantielle à Dieu d'une manière si

⁶⁰ Nous avons vu que l'absence de kénose du Christ était présentée comme deuxième conséquence de la consubstantialité de la chair à Dieu. En proposant en dernier lieu seulement son analyse de l'hymne paulinienne, Grégoire repousse-t-il pour la fin de ce point démonstratif la preuve biblique de Ph 2, 6-11 ? M. Harl, dans son article « La polémique de Grégoire de Nysse contre l'usage de *Zacharie* 13, 7a par Apollinaire », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, op. cit., p. 90-91, a montré comment, dans le cas de la thématique du « pasteur », la stratégie argumentative de Grégoire consistait à développer d'abord sa propre exégèse de ce mot avant d'exposer celle d'Apolinaire. On aurait à faire au même phénomène dans le cas de Ph 2, 6-11, mais dans des proportions plus importantes, puisqu'elles concernent un passage scripturaire entier.

⁶¹ Grégoire introduit en effet le frg. 42 en déclarant : Ἀλλ' ἔοικεν, οἷον ἐπερυθριῶν αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ τῇ ἀτοπία τῶν εἰρημένων ἐπαισχυνόμενος, ἀνατίθεσθαι τρόπον τινὰ τὰ κατεσκευασμένα καὶ ἐπιγεννηματικὴν τοῦ υἱοῦ τὴν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ὁμοιότητα βούλεσθαι κατασκευάζειν : « Mais, comme s'il rougissait de lui-même et avait honte de l'aberration de ses propos, il semble retourner d'une certaine façon ce qu'il a prouvé avant et vouloir prouver que la ressemblance du Fils avec les hommes (cf. Ph 2, 7) existe après [la préexistence] ». Une telle introduction au fragment 42 laisse entendre qu'Apolinaire en vient à une nouvelle idée.

Le verbe ἐπιγίγνωμαι est utilisé par les ariens pour montrer que le Verbe est advenu un jour et qu'il n'existait pas de toute éternité (Ath., *Contra arianos*, I, 5, 3, *Athanasius Werke*, erster Band, erster Teil, éd. K. Metzler, Berlin, 1998, p. 114, etc.). Apolinaire réutilise ce terme d'une tout autre manière puisqu'il l'applique à la chair, pour montrer que sous le rapport de l'Esprit, le Verbe incarné est éternel, mais sous le rapport de la chair, il est advenu un jour dans le temps.

⁶² Frg. 32 cité plus haut, *Antirrh.* 147, 12-15 : Καὶ προὑπάρχει, φησὶν, ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος : « Et, dit-il, l'homme Christ préexiste non pas en tant que l'Esprit, c'est-à-dire Dieu, est un autre que lui-même, mais en tant que le Seigneur dans la nature du Dieu homme est Esprit divin (cf. 1 Co 3, 17) ».

poussée que l'union avec la chair préexiste au temps de l'incarnation⁶³. Pour Grégoire, cela revient à dire que le Logos existe en chair avant son incarnation. Par conséquent, la chair du Logos est divine, si bien que, d'après les quelques citations ou reformulations que Grégoire donne d'Apolinaire, la chair, puisqu'elle est de nature divine (συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος)⁶⁴, a le pouvoir de libérer l'humanité du péché : telle est la pensée qui semble servir de soubassement à l'exégèse apolinarienne d'Ep 1, 7⁶⁵ et d'He 1, 1, selon laquelle le Christ purifie le monde par sa chair⁶⁶. Mais d'après le fragment 41, qui porte sur Za 13, 7, Apolinaire développait sa théorie de l'union intime de la chair et du πνεῦμα divin non sans envisager les conséquences trinitaires, dans les rapports entre le Père et le Fils. En effet, même si la chair (σάρξ) est liée étroitement à l'esprit (πνεῦμα) divin dans le Christ au niveau de sa nature, ce n'est pas à la chair qu'est due la consubstantialité entre le Père et le Fils (ὁμοούσιος τῷ Θεῷ), mais à l'esprit nécessairement uni à la chair (πνεῦμα τὸ ἠνωμένον τῇ σαρκί). Et c'est précisément cette dernière expression (τὸ πνεῦμα τὸ ἠνωμένον τῇ σαρκί) qui heurte Grégoire : elle définit pour lui le Christ préexistant⁶⁷. Comment envisager l'existence de la chair au niveau trinitaire dans les rapports du Père et du Fils ? C'est sur ce point de débat que commence l'analyse détaillée de Ph 2, 6-11 par Grégoire.

Mais celui-ci semble modifier l'ordre d'exposition des idées de son adversaire, et notamment son utilisation de Ph 2, 6-11. La façon dont il traite les preuves scripturaires qui servaient chez Apolinaire de soubassements à la théorie de la consubstantialité de la chair trahit déjà que le Cappadocien les réfute avec liberté. Juste après le fragment 32, Grégoire cite une série de versets bibliques (*Antirrh.* 148, 4-10) : le problème est que

⁶³ On entrevoit d'ailleurs dans le frg. 32 la doctrine de l'unique nature, μία φύσις qu'Apolinaire expose méthodiquement dans son *De Unione* (cf. partie IV, chapitre 2, p. 636-648).

⁶⁴ *Antirrh.* 154, 27.

⁶⁵ *Antirrh.* 151, 24-28 : εἰς γὰρ μαρτυρίαν τοῦ αἰεὶ αὐτὸν ἐν σαρκί τε καὶ αἷματι εἶναι τὴν ἀποστολικὴν παρέθετο ῥῆσιν τὴν λέγουσαν δι' αὐτοῦ ἡμᾶς εἰληφέναι τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ : « Comme preuve que le Christ est toujours dans la chair et dans le sang, il a ajouté la parole de l'Apôtre qui dit que "par lui nous avons reçu la délivrance par son sang, l'acquiescement des péchés" par sa chair (Ep 1, 7) ».

⁶⁶ Cf. frg. 38, que Grégoire dit citer textuellement, *Antirrh.* 155, 18-25 : Ἔστι δὲ ἐν τούτοις καταφανές, ὅτι αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος ὁ λαλήσας ἡμῖν τὰ τοῦ πατρὸς θεός ἐστι, ποιητὴς τῶν αἰώνων, ἀπαύγασμα δόξης, χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ἅτε δὴ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὢν καὶ οὐ θεὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτό, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτοῦ, τούτέστι διὰ τῆς σαρκὸς, καθάρισας κόσμον ἁμαρτιῶν : « Il est évident dans ces propos (cf. He 1, 1) que l'homme en personne qui nous a parlé du Père était Dieu, créateur des siècles, resplendissement de la gloire, empreinte de son hypostase, puisqu'il est Dieu par son propre esprit et ne possède pas Dieu en lui comme un autre que lui, mais lui-même par lui-même, c'est-à-dire par sa chair, purifie le monde des péchés ».

⁶⁷ Frg. 41, *Antirrh.* 158, 15-17 : Δηλοῖ, φησί, διὰ τούτων ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι οὐ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ Θεῷ, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἠνωμένον τῇ σαρκί : « Le discours du prophète (cf. Za 13, 7) montre, dit-il, qu'il est consubstantiel à Dieu non pas par sa chair, mais par son esprit uni à la chair ».

He 1, 1 (analysé dans le frg. 38 en *Antirrh.* 155-156), Ep 1, 7 (analysé en *Antirrh.* 151-154) et Ph 2, 6-11 ne figurent pas dans l'énumération initiale donnée par Grégoire (*Antirrh.* 148, 4-10), alors qu'ils sont les versets les plus longuement examinés, en sus de Za 13, 7, cité trois fois.

En outre, lorsque Grégoire introduit son exégèse de Ph 2, 6-11, il donne l'impression d'aborder un nouveau point argumentatif. Il dit en passant qu'Apollinaire citait aussi ce texte :

Ἄλλ' ὁ μὲν λογογράφος κατὰ τὸ δοκοῦν ἐν ταῖς τῶν λογισμῶν ἀνοδίαις διαπλανᾶσθω· ἡμεῖς δὲ τὴν ἀποστολικὴν διδασκαλίαν τὴν παρ' αὐτοῦ τούτου μνημονευθεῖσαν εἰς ἔλεγχον τῶν ἀσεβῶν ὑπολήψεων παραθέντες πρὸς τὰ ἐξῆς τοῦ λόγου δραμοῦμεθα.

« Mais que l'écrivain se perde comme bon lui semble dans les impasses de ses raisonnements : quant à nous, nous exposerons l'enseignement de l'Apôtre qu'[Apollinaire] lui-même mentionne, pour confondre les conceptions impies de celui-ci, et viendrons ainsi rapidement à la suite du traité »⁶⁸.

Soit on comprend le participe passé παραθέντες dans sa valeur temporelle d'antériorité par rapport au verbe principal δραμοῦμεθα. Dans ce cas, on peut interpréter l'exégèse de Ph 2, 6-11 comme la fin du deuxième mouvement sur la consubstantialité de la chair, et ce qui suit comme ouvrant un nouveau point démonstratif : Grégoire exposerait d'abord son exégèse de l'*Hymne aux Philippiens*, en guise de conclusion, puis il passerait à une nouvelle étape démonstrative. Soit on donne une valeur aspectuelle au participe παραθέντες et dans ce cas, on reconnaît une concomitance entre l'action du participe et celle de la principale (δραμοῦμεθα). Alors l'exégèse de Ph 2, 6-11 ouvrirait le troisième mouvement argumentatif sur la question de l'identité de nature du Christ avec le Logos préexistant. Il faudrait donc associer l'exégèse de Ph 2, 6-11 par Grégoire à celle d'Apollinaire (frg. 43-47) sur les mêmes versets⁶⁹. L'exégèse de Grégoire serait par conséquent à inclure dans le mouvement argumentatif qui suit, contrairement à la façon dont E. Mühlenberg et R. Winling l'ont comprise⁷⁰.

Mais, à regarder de près la structure de l'argumentation de Grégoire depuis la mention du frg. 32, on trouve déjà une allusion Ph 2, 6-11 avant l'exégèse suivie, sans que le passage scripturaire soit explicitement cité. En effet, l'enjeu de la réfutation de

⁶⁸ *Antirrh.* 158, 31-159, 3.

⁶⁹ Le frg. 43 commente μορφή (*Antirrh.* 164, 13-14) ; le frg.44 : ἐν δουλικῷ φανέντα σχήματι (*Antirrh.* 165, 3-4) ; le frg.45 : ὡς ἄνθρωπος ; le frg. 46 : Ταπεινώσαντα ἑαυτὸν σαρκί, ὑπερυψωθέντα (*Antirrh.* 165, 28-30) ; le frg. 47 : δόξαν.

⁷⁰ Cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 71-72. R. Winling envisage la troisième partie du traité après le commentaire de Ph 2, 6-11, *Le mystère du Christ, op. cit.*, p. 190.

Grégoire consiste à exposer les conséquences de la christologie qui revendique la consubstantialité de la chair avec le Logos, énoncée dans le fragment 32. Le Cappadocien présente alors six conséquences qui découlent de la façon dont Apollinaire comprend l'union de la chair et du *pneuma* divin sous le mode d'une nature :

1. Conséquence 1 : mise à mal de la naissance humaine de Jésus par Marie :

Si la chair est antérieure à l'Incarnation et si la chair est née du corps de Marie, Marie devient coéternelle au Père (raisonnement par l'absurde) (*Antirrh.* 148, 10-25).

2. Conséquence 2 : mise à mal de la kénose du Christ :

Puisque prendre chair consiste pour Dieu à s'abaisser, si Dieu est charnel avant l'incarnation, il ne s'est pas abaissé en prenant la condition humaine (*Antirrh.* 148, 26-149, 2 ; *Antirrh.* 151, 5-7)⁷¹.

3. Conséquence 3 : mise à mal des propriétés de la chair :

Si la chair est antérieure, toutes les propriétés matérielles de la chair existaient avant l'incarnation (boire, manger...) (*Antirrh.* 149, 7-10).

4. Conséquence 4 : mise à mal de la capacité de croissance et de progrès du Christ :

Si la chair existe depuis le début des temps, le Christ n'a jamais eu à progresser ni à grandir : comment comprendre les versets lucaniens qui attestent des progrès humains du Christ ? (*Antirrh.* 149, 10-150, 9)

5. Conséquence 5 : mise à mal de la nature divine, Dieu est d'une nature périssable :

Si Dieu est chair et que la chair est par nature matière, composée, corruptible, alors Dieu est lui aussi corruptible (*Antirrh.* 150, 10-151,4).

6. Conséquence 6 : la nature du Père est charnelle

Puisque le Fils est de même nature que le Père, si la nature du Fils est charnelle, et qu'on accepte le principe d'ὁμοούσιος entre le Père et le Fils, proclamé au concile de Nicée, soit on reconnaît que le Père est de nature charnelle, soit on refuse de penser que le Père est par nature charnel, et alors on considère que le Père et le Fils ne sont pas de même nature, refusant par là la doctrine de Nicée (*Antirrh.* 157, 10-158, 9).

La structure d'ensemble du mouvement argumentatif montre que le thème de la kénose décrit en Ph 2, 6-11 est déjà évoqué à deux reprises par Grégoire (*Antirrh.* 148, 26-149, 2 ; *Antirrh.* 151, 5-7), avant qu'il n'en vienne au commentaire linéaire du passage scripturaire en question. C'est, en effet, la conséquence qui est exposée en deuxième position, bien avant le commentaire suivi que propose Grégoire (*Antirrh.* 158, 31-162, 5).

Même s'il entreprend sa longue analyse de Ph 2, 6-11 en donnant l'impression de passer à un nouveau point de l'*Apodeixis*, il semble réfuter sous la forme d'une synthèse

⁷¹ En réalité, Apollinaire n'a jamais nié la kénose : il refuse précisément toute christologie où Dieu serait présent en Jésus comme dans un homme inspiré, ce qui, à ses yeux, empêcherait de concevoir la kénose, c'est-à-dire la descente de Dieu dans la chair. Cf. *Anacephalaiōsis*, § 15, Lietz. p. 243-244, où il se sert de Ph 2, 7.

personnelle de la dynamique de l'incarnation la théorie de la consubstantialité de la chair qui découle du fragment 32. Les deux allusions à Ph 2, 6-11 antérieures à l'exégèse de ces mêmes versets montrent que ce passage biblique était utilisé par Apolinaire en rapport avec ce qui précède et le contenu du fragment 32. C'est la raison qui nous amène à intégrer l'exégèse linéaire de Ph 2, 6-11 par Grégoire dans le deuxième mouvement démonstratif de l'*Antirrheticus*, en dépit du changement de tonalité.

Quant à la suite des fragments examinés par Grégoire (frg. 43-47), E. Mühlberg et R. Winling les rattachent à une nouvelle partie argumentative en raison d'une inflexion thématique différente⁷². Mais dans la mesure où ils sont des extraits de l'analyse par Apolinaire du même passage de Ph 2, 6-11 qui sert à prouver à partir de la kénose que le Christ et le Logos préexistant sont une personne identique, nous les rattacherons plutôt, pour notre part, à la deuxième partie de l'*Antirrheticus*, car il n'y a pas de changement thématique tranché. Mais cette interprétation n'est pas la seule possible⁷³. La nôtre permet de ne pas dissocier l'examen de Ph 2, 6-11 par Grégoire et par Apolinaire.

En somme, le décalage dans l'*Antirrheticus* entre l'utilisation de Ph 2, 6-11 par Grégoire d'abord, et celle d'Apolinaire ensuite, met en évidence des réaménagements structurels dans ce traité par rapport à l'*Apodeixis*. Il y a selon nous une distorsion entre l'interprétation de Ph 2, 6-11 par Grégoire et celle d'Apolinaire telle qu'elle devait se trouver dans le contexte originel de l'*Apodeixis*, en ce sens que la fonction argumentative que Grégoire donne à son analyse exégétique de l'*Hymne aux Philippiens* n'est pas la même que celle d'Apolinaire. Grégoire propose sa propre explication du passage paulinien pour réfuter la thèse d'Apolinaire sur la consubstantialité de la chair, puis réfute l'interprétation qu'en donne ce dernier : non plus dans la même perspective que lui, mais en lien avec la thèse selon laquelle l'union d'un homme parfait et d'un Dieu parfait implique une dualité de personne.

En conclusion de cette question structurelle, le commentaire suivi de l'*Hymne aux Philippiens* par Grégoire pose des questions de compréhension qui mettent en cause la technique même du discours de controverse : un point peut être réfuté non pas selon la

⁷² E. Mühlberg, *op. cit.*, p. 77, considère l'exégèse de Grégoire comme un excursus, puis ajoute qu'il attaque ensuite Apolinaire en l'accusant non plus de croire à la préexistence du corps de Jésus (cf. frg. 32-41) mais de revendiquer que la similitude du Christ préexistant avec les hommes est une propriété qu'il acquiert en s'incarnant.

⁷³ Selon nous, la troisième partie de l'*Antirrheticus* commence à partir du frg. 49, en *Antirrh.* 168, 26 seulement, en raison précisément du lien entre le commentaire exégétique de Ph 2, 6-11 par Grégoire et celui d'Apolinaire.

perspective originelle dans laquelle il est développé, mais selon un autre angle qui nécessite des aménagements avec le contexte argumentatif. La réfutation se joue donc à deux niveaux, d'une part, au niveau de l'ordre d'exposition des idées dans l'œuvre réfutée, d'autre part, au niveau de la logique et de l'ordre propres à l'œuvre qui réfute. Grégoire ne donne pas le même statut qu'Apolinaire aux éléments démonstratifs qu'il reprend de lui.

4. Distorsions macro-structurelles

Parmi les écarts relevés entre l'organisation de l'*Apodeixis* et celle de l'*Antirrheticus* se trouve le problème de l'exploitation de la série des syllogismes d'Apolinaire. En effet, ce dernier devait justifier sa doctrine du νοῦς ἔνσαρκος, après l'avoir exposée, par une série de syllogismes portant sur les fondements sotériologiques de sa christologie, démontrant l'unité substantielle du Christ avec le Logos et prouvant la nécessité d'une conception anthropologique trichotomite où Dieu se substitue à l'intellect humain dans le Christ⁷⁴. Il semble que l'auteur ait réservé dans son *Apodeixis* une partie pour confirmer sa doctrine sous la forme serrée du syllogisme. Grégoire, quant à lui, ne traite pas pour lui-même cet ensemble de syllogismes, mais il réfute les points doctrinaux qui le heurtent indépendamment de la cohérence logique dans laquelle Apolinaire devait les exposer. Il prend les premiers syllogismes pour les réfuter un à un, sans en reproduire toujours la logique pour le lecteur, puis se concentre sur le contenu thématique de chacun des raisonnements de son adversaire en laissant de côté la structure démonstrative syllogistique. En outre, pour l'examen des huit premiers syllogismes, le lecteur remarque encore une cohérence d'ensemble : on y voit la justification de la théologie du νοῦς ἔνσαρκος. Nous avons intitulé ce quatrième mouvement « Réfutation de la christologie du νοῦς ἔνσαρκος ». En revanche, pour le dernier syllogisme, Grégoire expose une réfutation dans une perspective thématique tout à fait différente. En effet, d'après l'organisation de l'*Antirrheticus*, nous avons pu isoler clairement un neuvième syllogisme qui n'est pas traité avec les huit syllogismes antérieurs, mais analysé par Grégoire dans un mouvement d'ensemble plus large sur l'anthropologie trichotomite d'Apolinaire et ses

⁷⁴ Grégoire mentionne cette série de syllogismes avant de les réfuter : ἴδωμεν τὰς ἀφύκτους αὐτοῦ τῶν συλλογισμῶν ἀνάγκας, δι' ὧν ἡμᾶς πρὸς συγκατάβασιν τοῦ ἔνσαρκον εἶναι νοῦν τὸν μονογενῆ θεὸν συναναγκάζει : « Voyons les contraintes inéluctables de ses syllogismes par lesquels il veut nous obliger à nous abaisser à la pensée que le Dieu Monogène est Intellect charnel » (*Antirrh.* 187, 14-15).

conséquences christologiques⁷⁵. Nous l'avons intégré au cinquième mouvement de l'*Antirrheticus* intitulé « Examen de la trichotomie anthropologique appliquée au Christ ».

La lecture attentive de ce passage prouve qu'il réorganise la matière de l'*Apodeixis* avec liberté : l'enjeu n'est pas de restituer et d'attaquer la logique démonstrative de son adversaire, mais de réfuter les résultats doctrinaux auxquels il aboutit. Grégoire conçoit le discours de réfutation avant tout comme un débat d'idées et non pas de raisonnements.

B. Les répétitions

Dans l'*Antirrheticus*, les redites sont abondantes, et elles remettent en cause la facture même du traité. Toute la question est de savoir si elles étaient intentionnelles, si elles font partie de la stratégie de persuasion du lecteur, marquant ainsi sa mémoire avec les arguments les plus importants contre Apolinaire, ou si, au contraire, elles attestent une certaine lourdeur stylistique et dénotent en somme une faiblesse de l'écriture ou de la pensée. Il se peut encore qu'elles reflètent le manque de soin d'un écrit rédigé à la hâte. Mais dans la mesure où elles sont nombreuses, on peut chercher à voir si elles revêtent des fonctions argumentatives. Faut-il attribuer ces répétitions à des traits stylistiques de l'auteur ou bien les considérer comme constitutives de sa réflexion ? Contribuent-elles paradoxalement à faire avancer la pensée de l'auteur ?

Les redites que l'on trouve sont de plusieurs natures, dans l'*Antirrheticus*, selon que ce sont des arguments, des démonstrations, des versets bibliques qui sont répétés.

1. Répétition d'idée

Sur le plan doctrinal, la répétition la plus importante porte sur la définition de l'homme. Par tous les moyens démonstratifs, Grégoire revient sans cesse sur l'idée qu'on ne peut concevoir la nature humaine sans sa faculté intellectuelle (ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου προσηγορίᾳ τὸ λογικόν ἐστὶ)⁷⁶ ; l'intellect (λόγος/ νοῦς) est le signe distinctif de l'homme (γνωριστικὸν τῆς φύσεως ἰδίωμα)⁷⁷. Cette idée revient comme un leitmotiv, même dans des démonstrations où on ne l'attendrait pas. Elle est démontrée par une

⁷⁵ Cf. le plan détaillé que nous proposons à la fin du présent chapitre, p. 134.

⁷⁶ *Antirrh.* 219, 26-27.

⁷⁷ *Antirrh.* 219, 27-28.

argumentation logique à partir de la distinction entre les animaux et l'homme⁷⁸ ou à partir de la liberté humaine à s'autodéterminer⁷⁹, elle est exposée sous la forme d'une définition concise de l'homme⁸⁰ dans un raisonnement par déduction⁸¹, ou au contraire comme préliminaire à la réflexion⁸², ou énoncée en passant, comme une précision⁸³, enfin elle est prouvée par une argumentation fondée sur des versets tels Rm 8, 7 ; Rm 7, 23⁸⁴ ; Dn 3, 86⁸⁵, ou démontrée simplement par la mention de versets qui donnent la preuve que l'Écriture parle du νοῦς ou du πνεῦμα⁸⁶. Cette conception de la nature humaine engage à plusieurs reprises une réflexion sur le rapport entre le nom et la chose, l'appellation et les propriétés qu'elle comprend⁸⁷. Ce thème, qui n'est pas en lui-même l'objet principal du débat – qui porte sur l'humanité du Christ – est pourtant l'argument majeur aux yeux de Grégoire, qui suffit à prouver l'erreur d'Apolinaire. L'insistance avec laquelle il revient sur le fait qu'on ne peut parler de l'homme sans concevoir en même temps son νοῦς/λόγος est l'indice que le point de divergence doctrinale entre Apolinaire et Grégoire porte précisément sur l'existence de l'intelligence humaine dans le Christ : celui-ci soutient une humanité intégrale en montrant qu'on ne peut penser l'homme sans sa raison, celui-là soutient une humanité réduite en montrant comment Dieu assume lui-même le principe hégémonique en l'homme. Chacun des auteurs fonde son argumentation sur des principes philosophiques différents. Face à ce motif argumentatif qui vient s'immiscer dans les raisonnements successifs, quel que soit le point de débat en cours, on peut se demander si l'auteur cherche à persuader à force de répétitions ou si c'est une façon de réduire le système de son adversaire en le confrontant à une évidence philosophique (sans tenir compte des principes sur lesquels repose la christologie d'Apolinaire), ou au

⁷⁸ *Antirrh.* 140, 22-142, 18.

⁷⁹ *Antirrh.* 198-199.

⁸⁰ *Antirrh.* 133, 23-30.

⁸¹ *Antirrh.* 163, 23-28 : on définit l'homme non pas par ses cheveux, sa chair, ses sensations, sa capacité à se nourrir mais par ce qui est son signe distinctif, à savoir sa raison.

⁸² *Antirrh.* 133, 25.

⁸³ *Antirrh.* 225, 10-11.

⁸⁴ Cf. *Antirrh.* 141, 7-22.

⁸⁵ *Antirrh.* 211, 29-31.

⁸⁶ *Antirrh.* 172, 16-173, 3 où sont cités Ps 51, 12 ; Pr 1, 5 et 1 Co 2, 11 pour prouver une nouvelle fois que l'homme dans lequel s'est incarné le Logos possédait une faculté intellectuelle humaine.

⁸⁷ *Antirrh.* 163, 28-164, 12 : τὸ δὲ ἀληθὲς τοῦ ὀνόματος ἐν τῷ λογικὸν εἶναι ζῶον τὸν οὕτω κατονομαζόμενον ἐπιδείκνυται, ὁ δὲ λόγος ἐκ διανοίας πάντως· ὥστε εἰ ἄνθρωπος, καὶ διανοητικὸς ἐξ ἀνάγκης· εἰ δὲ οὐ διανοητικὸς, οὐδὲ ἄνθρωπος : « La vérité du nom [d'homme] est prouvée par le fait qu'est raisonnable l'être vivant dénommé ainsi. La raison [discursive] est le fait, bien évidemment, de l'intelligence. Si bien que s'il est homme, il est nécessairement aussi doté d'intelligence, mais s'il n'est pas doté d'intelligence, il n'est pas homme non plus ». L'adjectif λογικόν revêt ici le sens de la raison comme faculté de pensée mais aussi de parole.

contraire, s'il y a là une facilité argumentative : une fois qu'il a développé ce premier argument, plutôt que d'en trouver d'autres adaptés à ce qu'il réfute, il réutiliserait toujours le premier. On peut aussi voir en cette pratique une façon de réduire toute la doctrine d'Apolinaire, cristallisée par l'expression du $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\omicron\varsigma$ à une contradiction : croire en l'incarnation de Dieu dans un homme qui n'en est pas un.

On retiendra de ce thème de la définition de l'homme, qu'il prend des formes plus ou moins longues et qu'il est intégré dans des développements de différentes natures. Il n'est pas toujours la finalité démonstrative du raisonnement dans lequel il se trouve, mais parfois un simple outil argumentatif. La pratique du discours de controverse s'apparente donc chez Grégoire à un art de la *variatio* où un même argument réapparaît en lien avec d'autres arguments, toujours différents, pour attaquer sous des angles variés la christologie de l'unité substantielle du $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ et de la chair en vertu d'une unique nature.

Mais afin de voir plus clairement l'origine d'un tel procédé, comparons-le aux répétitions que l'on trouve à d'autres niveaux.

2. Redites argumentatives

Plus gênantes à première vue sont les répétitions au niveau de l'argumentation, c'est-à-dire lorsqu'un même schéma démonstratif est repris plusieurs fois. L'argumentation contre l'idée selon laquelle la divinité du Christ meurt dans la Passion en est l'un des exemples les plus représentatifs. Grégoire revient à six reprises sur ce point doctrinal : d'après lui, Apolinaire soutiendrait que la divinité même est mortelle⁸⁸. Et les différents arguments qu'il avance pour prouver l'éternité de Dieu se retrouvent plusieurs fois :

- 1^{er} emploi (*Antirrh.* 136, 26-138, 9) : Grégoire prouve que la divinité du Fils ne peut pas mourir en raison de l'unité de substance entre le Père et le Fils. Argument défendu à partir de 1 Co 1, 24 : le Christ est appelé par Paul « Puissance du Père ».
- 2^{ème} emploi (*Antirrh.* 168, 5-20) : même raisonnement défendu à partir d'une base scripturaire différente : Mt 27, 46.

⁸⁸ Cf. *infra*, partie IV, chapitre 3, « La divinité du Christ dans la mort et la résurrection », p. 711.

- 3^{ème} emploi (*Antirrh.* 178, 17-179, 7) et 4^{ème} emploi (*Antirrh.* 218, 14-31) : argumentation à partir de l'analogie avec la mort humaine : si l'âme ne meurt pas, *a fortiori* la divinité ne meurt pas non plus.
- 5^{ème} emploi (*Antirrh.* 153-154) et 6^{ème} emploi (*Antirrh.* 224, 25-226, 6) : explication au niveau « physique » du mécanisme de la mort et de la résurrection du Christ.

Par conséquent, chaque argument utilisé pour justifier que la divinité ne meurt pas dans la Passion est répété au moins une fois. Face à une telle constatation, on peut s'interroger sur la logique qui préside à cette méthode argumentative. Or, si on resitue chaque argumentation dans l'horizon démonstratif où elle se trouve, on observe la chose suivante :

- 1^{er} emploi (*Antirrh.* 136, 26-138, 9) : cité par Grégoire comme le point doctrinal le plus grave soutenu par Apollinaire.
- 2^{ème} emploi (*Antirrh.* 168, 5-20) : argument utilisé pour montrer l'absurdité qui résulte de la conception d'une seule nature dans le Christ : ce serait mettre au compte de sa divinité tout ce qui se rapporte à son humanité.
- 3^{ème} emploi (*Antirrh.* 178, 17-179, 7) : l'épisode de la Passion est repris par Grégoire pour justifier le fait que ce n'est pas parce que la Passion et la mort sont à mettre sur le compte de l'humanité du Christ qu'elles impliquent que celui-ci était un homme inspiré par Dieu, et non pas Dieu lui-même.
- 4^{ème} emploi (*Antirrh.* 218, 14-31) : l'enjeu du débat est sotériologique : il s'agit de préciser comment Dieu doit être atteint par la Passion pour que l'œuvre rédemptrice de l'incarnation puisse s'effectuer.
- 5^{ème} emploi (*Antirrh.* 153-154) et 6^{ème} emploi (*Antirrh.* 224, 25-226, 6) : il s'agit d'expliquer la mort au niveau de la φύσις humaine, et de montrer ce qui, à partir de l'état de mort, produit la résurrection, à savoir la puissance de vie de la divinité dans chaque élément du composé humain.

Du point de vue de la technique de la réfutation telle que Grégoire la pratique, on constate que les mêmes arguments ont beau être utilisés au moins deux fois chacun pour prouver une seule idée (que la divinité est immortelle même dans la Passion), l'enjeu argumentatif auquel ils sont liés n'est néanmoins jamais le même. Par conséquent, on conclut qu'il y a bien reprises d'arguments, sans pourtant qu'il y ait un effet de redites puisque l'environnement démonstratif est toujours différent. La réflexion se déploie donc selon un

mouvement où sont repris les mêmes outils argumentatifs, adaptés à chaque fois au contexte démonstratif auquel Grégoire les intègre.

3. Répétitions scripturaires

La question de la mort du Christ comme Dieu n'est pas la seule qui pourrait attester cette méthode réfutative. À une échelle plus petite, on pourrait citer l'exégèse de Za 13, 7a (« Épée, éveille-toi contre mon berger et contre l'homme, mon parent (σύμφυλον) »)⁸⁹, verset qui revient quatre fois, selon des perspectives différentes dans les trois dernières réfutations, au sein du mouvement argumentatif par lequel Grégoire analyse la question de l'unité substantielle de la chair avec le Logos.

Lors de la deuxième mention de Za 13, 7, c'est le terme σύμφυλος qui suscite une difficulté théologique et justifie le rejet du verset par Grégoire. En effet, il récuse l'identification du berger de *Zacharie* au Christ⁹⁰, prônant ainsi une lecture obvie et historique, alors qu'Apolinaire applique ce verset « au nom du Père à propos du Fils », selon l'usage néotestamentaire qui en faisait un *testimonium* de la Passion⁹¹.

Lors de la troisième mention, Grégoire s'en prend à l'interprétation d'Apolinaire, qui voit dans le σύμφυλος la preuve que le Fils est consubstantiel au Père (συμφυής, ὁμοούσιος) non pas selon la chair, mais selon le πνεῦμα uni à la chair (κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἠνωμένον τῇ σαρκί)⁹². Grégoire attaque à nouveau l'interprétation d'Apolinaire, car, d'après le contexte où se trouve ici Za 13, 7, la nature du Logos préexistant serait conçue par Apollinaire comme étant charnelle. Or la nature du Père ne peut pas être charnelle.

Lors de la quatrième mention, beaucoup plus elliptique, Grégoire revient encore sur le terme σύμφυλος : il critique l'usage qu'en fait son adversaire comme synonyme de συμφυής et d'ὁμοούσιος, considérant qu'il est avilissant de parler du Fils comme d'un « proche », d'un « parent » ou d'un « associé » de Dieu⁹³, alors qu'il est le « Dieu

⁸⁹ Avec le choix de σύμφυλον, Apollinaire utilise la version d'Aquila et non pas celle de la LXX, qui donne πολίτης. Cf. *Septuaginta, Duodecim prophetarum*, éd. J. Ziegler, Göttingen, 1967, p. 322.

⁹⁰ *Antirrh.* 155, 4-5 : « Quant à nous, nous pensons, qu'il s'agit d'une menace contre ceux qui usent d'injustice à l'égard de leurs semblables » (ἡμεῖς μὲν γὰρ ἀπειλητικῶς οἴομεθα κατὰ τῶν τῇ ἀδικίᾳ πρὸς τὸ ὁμόφυλον κεχρημένων). Cf. M. Harl, « La polémique de Grégoire de Nysse contre l'usage de *Zacharie* 13, 7a par Apollinaire », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, op. cit., p. 91.

⁹¹ *Antirrh.* 158, 11-12.

⁹² *Antirrh.* 158, 9-30 ; M. Harl, art. cit., p. 92.

⁹³ Cf. traductions de M. Harl, art. cit., p. 93.

véritable » (τὸν ὄντως ὄντα θεόν)⁹⁴. Dans ce contexte, Grégoire insiste sur le fait que le Christ est vrai Dieu et non pas un homme inspiré comme Apollinaire le reproche à ses adversaires.

Ces quatre mentions montrent comment Grégoire revient toujours sous un angle différemment sur le terme de σύμφυλος, présent en Za 13, 7, en fonction de sa démonstration. Et même si ce verset est repris quatre fois par Grégoire, alors qu'il devait être analysé une seule fois dans l'*Apodeixis*⁹⁵, le lecteur n'a pas l'impression d'une redite puisqu'il y a à chaque fois un élément nouveau : dans la première analyse, Grégoire donne son interprétation, dans la deuxième, il donne celle de son adversaire, dans la troisième il s'en sert pour réfuter l'attaque d'Apollinaire selon laquelle les partisans de l'intégrité de la nature humaine dans le Christ font de celui-ci un homme inspiré. Grégoire montre pour sa part que qualifier le Fils de σύμφυλος par rapport au Père est bien faible pour un Dieu incarné. À nouveau, on peut constater la technique argumentative consistant à revenir à plusieurs reprises sur un même verset selon une approche toujours différente. Le choix de Grégoire n'est donc pas de traiter une fois pour toutes tel ou tel passage de son adversaire, ou tel ou tel verset, mais de revenir, au gré de la démonstration, quand l'occasion s'y prête, sur un argument ou sur le matériau scripturaire utilisé par son adversaire.

4. Répétitions d'une notion

On pourrait multiplier la liste des exemples où Grégoire réutilise un élément : nous avons cité le cas d'une répétition d'argument, d'argumentation et de verset. Mais parfois, il s'agit d'un seul mot. Par exemple, celui de πρόσληψις qu'utilise Apollinaire pour définir l'incarnation, non pas comme simple union d'un homme et d'un Dieu, mais comme mode particulier d'union entre le πνεῦμα et la chair (σάρξ) que le πνεῦμα prend sur lui, pour constituer une unité vitale sur le modèle de l'âme et du corps. La première fois que Grégoire réfute cette question, il répond à l'attaque d'Apollinaire envers ceux qui prétendent que l'union à la chair et l'assomption de l'homme sont la même chose (τοὺς

⁹⁴ *Antirrh.* 174, 17-18.

⁹⁵ Il n'y a aucun indice dans l'*Antirrheticus* qui prouverait que c'est Apollinaire qui revenait à plusieurs reprises sur ce verset pour l'exploiter dans un sens différent.

ταὐτὸν εἶναι φάσκοντας σαρκὸς ἔνωσιν καὶ ἀνθρώπου πρόσληψιν)⁹⁶. Puis la question resurgit dans le fragment 76 : Grégoire examine la distinction établie par Apolinaire entre ἡ ἀναληψις τοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου et la πρόσληψις σαρκός⁹⁷. La réfutation du Cappadocien, développée sur un ton violemment polémique, vise à montrer que l'Écriture ne fait aucune différence sémantique entre les deux termes ἀναληψις et πρόσληψις. Il revient encore sur ces notions, citant à nouveau le frg. 76 dans la suite de la réfutation⁹⁸, pour le commenter dans une réflexion plus large sur les deux natures du Christ, en montrant comment le terme de πρόσληψις n'annule pas la distinction des propriétés des deux éléments unis dans le Verbe incarné⁹⁹. Cet exemple montre encore comment Grégoire ne choisit pas de traiter un thème de manière resserrée mais le distille au gré de la démonstration d'Apolinaire qu'il ne reprend que partiellement dans son *Antirrheticus*.

Une telle technique, si elle joue sur les effets de répétition, n'empêche pas la pensée d'avancer : elle crée au contraire un dynamisme interne à l'argumentation. En effet, à chaque fois qu'un élément est répété, il y a toujours une avancée doctrinale, qui est due soit à sa combinaison avec un nouvel argument, soit au contexte argumentatif dans lequel le passage se trouve. Elle définit la méthode réfutative de l'auteur : lorsque Grégoire analyse un passage de son adversaire, il cite d'abord un passage court sur lequel il expose un commentaire global au début de sa démonstration, et dans le corps même de sa démonstration, il en reprend les éléments un à un. C'est le cas du fragment 76 : il le cite deux fois, une première fois pour l'opposition entre ἡ ἀναληψις τοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου et la πρόσληψις σαρκός et la seconde fois pour le lien entre cet acquis théologique d'Apolinaire et les conséquences christologiques qu'il en tire sur l'union substantielle entre l'esprit divin et la chair humaine¹⁰⁰. À chaque fois que Grégoire ajoute un élément

⁹⁶ *Antirrh.* 184, 1-2. Grégoire répond en disant : ἡ τε γὰρ ἔνωσις πρὸς τι γίνεται ἢ τε πρόσληψις τινὸς πάντως ἐστίν· ἐκάτερον δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν ἀποσημαίνει καὶ ὁ προσλαβὼν ἦνωται τῷ προσληφθέντι καὶ τὸ ἔνωθὲν διὰ προσλήψεως ἦνωται : « L'union se fait avec quelque chose et l'assomption est bel et bien [assomption] de quelque chose » : chacun des deux termes signifie une relation avec quelque chose d'autre et celui qui assume est uni à ce qui est assumé et ce qui est uni est uni par assomption » (*Antirrh.* 184, 27-30).

⁹⁷ *Antirrh.* 193, 8-10.

⁹⁸ *Antirrh.* 195, 16-21.

⁹⁹ *Antirrh.* 196, 3-5. La réflexion s'appuie sur la prise en compte des propriétés de la chair, passive par nature, et de l'esprit, élément actif et hégémonique par nature. Grégoire cherche à prouver que la divinité et l'humanité ne sont pas des composantes d'une même nature, mais deux natures différentes, parce qu'elles ont des propriétés distinctes.

¹⁰⁰ *Antirrh.* 195, 16-21, Frg. 76 : Σώζεται τὸ ἀνθρώπινον προσλήψεως σαρκός, ἥ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι· ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου τοῦ μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ : « ...[l'homme est sauvé] par l'assomption de la chair dont il est naturel d'être dirigé. Elle avait besoin d'un intellect incorruptible qui ne puisse pas tomber sous son emprise par manque de connaissance, mais qui s'harmonisât à elle sans violence ». Nous reviendrons sur l'analyse de ce fragment 76 dans la partie IV, chapitre 1, « Termes et enjeux anthropologiques », p. 585-

nouveau de la réflexion de son adversaire, il le relie avec ce qu'il a commenté précédemment, ce qui implique nécessairement des reprises, mais avec un éclairage neuf.

Ces quelques exemples auront montré que Grégoire conçoit la réfutation linéaire comme un mode de raisonnement par touches successives. L'un des principes premiers de composition en est donc la reprise d'éléments : l'auteur revient sur un même thème, reprend les mêmes arguments voire argumentations, réutilise les mêmes versets scripturaires dans des optiques différentes selon l'enjeu démonstratif du passage où les reprises se situent. En somme, s'il fallait rendre compte, sous forme de schéma, de la manière dont Grégoire procède dans sa réfutation linéaire, c'est le motif de la spirale qui figurerait le mieux cette technique : on revient toujours aux mêmes argumentations, et pourtant le centre de gravité théologique se déplace, le contexte évolue, tout en passant en revue les diverses étapes de la réflexion christologique d'Apollinaire.

5. Effets d'inclusion

Cette conception de la réfutation a des conséquences sur la structure globale de l'*Antirrheticus*, parce qu'elle produit des effets d'inclusion très nets qui confèrent une organisation propre au traité de Grégoire, indépendamment de l'*Apodeixis*. En effet, comme le montre le plan de composition d'ensemble :

- le premier point réfuté porte sur la mort du Christ comme Dieu (*Antirrh.* 136, 13-138, 9). Or le dernier mouvement du traité reprend longuement la question du comportement de la divinité dans la Passion et la résurrection du Christ (*Antirrh.* 217, 9-233, 18).
- le deuxième point réfuté porte sur l'anthropologie trichotomite d'Apollinaire appliquée au Christ, « homme céleste » (*Antirrh.* 140, 3-147, 11). Or l'avant-dernier mouvement revient longuement sur la trichotomie traitée d'un point de vue d'abord anthropologique, puis christologique au sujet de « l'homme céleste » (*Antirrh.* 208, 28-217, 8).

Sur ces deux points, il y a une excroissance de l'argumentation lorsqu'ils sont examinés à la fin du traité, par rapport au début où ils sont traités plus brièvement. Comme nous l'avons montré précédemment, il ne semble pas que ces inclusions aient été

586. Apollinaire conçoit la chair comme complément du Logos, à partir du caractère passif de celle-là qui a naturellement besoin d'un guide.

présentes dans l'*Apodeixis* d'Apolinaire : la question du comportement de la divinité du Christ dans la Passion n'était traitée qu'à la fin de l'ouvrage, la question anthropologique faisait l'objet d'une partie homogène, élaborée à partir de plusieurs versets scripturaires. Grégoire déstructure donc l'ordre d'exposition des idées de son adversaire et le recompose à sa manière, au fil des erreurs doctrinales qu'il a notées chez Apolinaire. Souvent, il anticipe sur les derniers points traités de l'*Apodeixis* pour donner la raison doctrinale qui amène Apolinaire à formuler telle ou telle idée. Mais cette méthode de réfutation, si elle rend difficilement perceptible l'organisation logique de la pensée de Grégoire, a la vertu de rendre décousue ou redondante celle de l'adversaire. Si elle est un trait d'écriture de Grégoire, elle appartient aussi à la stratégie de la controverse : elle contribue à affaiblir la pensée combattue.

C. Les silences

Sur quels principes Grégoire a-t-il fait la sélection des extraits d'Apolinaire ? Ceux sur lesquels il voyait une divergence doctrinale, ceux sur lesquels il avait des arguments pour répondre ? Ceux qui l'intéressaient aux dépens de passages qu'il jugeait moins intéressants ? L'enjeu est-il de rendre compte de l'*Apodeixis* d'Apolinaire comme un tout cohérent, ou est-il de n'en relever que les erreurs ? Dans les premières pages de sa réfutation, notre auteur dit en passant qu'il tient à présenter une réfutation équilibrée de chaque partie du traité de son adversaire¹⁰¹, mais le lecteur n'a pas le moyen de le vérifier.

Un des facteurs qui rend difficile la reconstitution de l'*Apodeixis* est le fait que Grégoire gomme dans son *Antirrheticus* tous les éléments structurels du traité d'Apolinaire qui pourraient rendre compte d'une organisation logique de la pensée, de ses articulations ou de sa progression. Mais c'est aussi un des ressorts de l'écriture polémique : en gommant tous les contours d'une pensée construite, Grégoire la rend confuse et énervée. C'est un moyen de donner au lecteur une mauvaise impression de la théologie d'Apolinaire. De ce point de vue, la réfutation est donc conçue par l'auteur comme une réplique qui porte sur les conclusions doctrinales de l'adversaire, et non pas comme un compte-rendu qui, tout en réfutant, rendrait compte de la pensée et de l'argumentation de l'auteur.

Un exemple assez manifeste de cette technique utilisée notamment lorsqu'il s'agit de passer d'une étape argumentative à une autre, est la façon dont Grégoire passe au

¹⁰¹ *Antirrh.* 142,19-21.

deuxième point doctrinal sur la consubstantialité de la chair avec le fragment 32, cité plus haut. Grégoire aborde une nouvelle idée, alors qu'il examinait la théologie de « l'homme céleste » élaborée par Apolinaire en réaction à « l'homme inspiré » et qu'il brandissait contre lui une série de versets pour prouver que la Bible n'avait jamais parlé « d'Esprit incarné ». Abruptement, sans transition, Grégoire cite le fragment 32, qui introduit pourtant clairement une nouvelle thématique :

Καὶ προϋπάρχει, φησὶν, ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.

Et “il préexiste, dit-il, l'homme Christ, non pas en tant que l'Esprit, c'est-à-dire Dieu, est autre que lui-même, mais en tant que le Seigneur dans la nature du Dieu homme est esprit divin” »¹⁰².

Grégoire travaille l'effet produit sur le lecteur en mettant en valeur l'expression : προϋπάρχει, φησὶν, ὁ ἄνθρωπος Χριστός, qui, exposée ainsi, paraît être une erreur doctrinale évidente. Contrairement à la façon dont il procède le plus généralement, c'est seulement après avoir cité le fragment qu'il déclare : ταῦτα μὲν ἐπὶ λέξεως τοῦ λογογράφου τὰ ῥήματα (« tels sont les propos de l'écrivain, cités à la lettre »)¹⁰³. Par ce procédé, le lecteur ne dispose pas du contexte qui permettrait de comprendre comment Apolinaire en est venu à une telle formulation. L'ellipse de Grégoire est stratégique.

Évaluer les omissions de Grégoire reste cependant assez délicat, car l'auteur se justifie toujours de ne pas traiter les passages de son adversaire en déclarant qu'ils sont mauvais ou insensés¹⁰⁴. Le jugement porté par R. P. Vaggione sur le *Contre Eunome* pourrait être formulé aussi sur l'*Antirrheticus* : « les problèmes majeurs (...) ne proviennent pas tant de ce que Grégoire nous donne, mais de ce qu'il ne nous donne pas » de l'œuvre réfutée¹⁰⁵. C'est toujours sur le registre polémique que les silences sont expliqués : Grégoire laisse de côté les passages qui lui apparaissent les plus inconvenants¹⁰⁶, il écrit parfois que le lecteur voit immédiatement qu'Apolinaire ne dit

¹⁰² Frg. 32, *Antirrh.* 147, 12-15. Fragment que Grégoire dit citer textuellement. Pour le sens de cette citation d'Apolinaire, cf. Partie IV, chapitre 1 « Termes et enjeux de l'anthropologie », p. 550.

¹⁰³ *Antirrh.* 147, 12-15.

¹⁰⁴ Les mêmes observations peuvent être faites à partir du *Contre Eunome*. Cf. R. P. Vaggione, *The Extant Works*, op. cit., p. 93-94.

¹⁰⁵ R. P. Vaggione, *The Extant Works*, op. cit., p. 93.

¹⁰⁶ *Antirrh.* 176, 1-3 : en réalité, bien qu'il déclare passer outre ce qui est pour lui inconvenant (οὐ πρέπον ἡμῖν εἶναι), il en cite un extrait, mais sans le commenter.

rien de sensé¹⁰⁷. Souvent, il donne comme motif que la pensée de son adversaire n'est pas claire ni compréhensible¹⁰⁸; exceptionnellement, il justifie le fait qu'il saute un passage argumentatif de son adversaire parce que l'interprétation rejoint la sienne propre¹⁰⁹. Et enfin, Grégoire signale des omissions dans sa réfutation sans pourtant les justifier¹¹⁰.

En conclusion, on ne peut pas évaluer les omissions des points de doctrine que Grégoire a rejetés d'office sans même en informer le lecteur. En revanche, il faut reconnaître que l'auteur ne rend compte dans l'*Antirrheticus* d'aucune des articulations et des éléments structurels de l'*Apodeixis*. Plusieurs interprétations sont possibles et non exclusives l'une de l'autre. On peut comprendre ces silences comme une stratégie polémique, qui vise à déconsidérer la pensée de l'adversaire en la rendant décousue, déstructurée. Mais on peut y voir aussi l'effet d'une pratique de la réfutation linéaire selon laquelle Grégoire rédigerait ses écrits de controverse à partir de notes qu'il aurait prises au préalable sur l'ouvrage à réfuter. Il se serait fait lire (à haute voix) ou aurait lu l'ouvrage d'Apolinaire en prenant en note les points méritant d'être réfutés, sur lesquels il se sentait directement attaqué ou voulait montrer l'erreur de la christologie apolinariste. Il rédigerait ensuite sa réfutation à partir des points doctrinaux litigieux. C'est l'hypothèse d'E. Mühlenberg, qui nous paraît pertinente¹¹¹, puisque justement, un des indices qui prouverait avec le plus d'évidence cette technique selon laquelle Grégoire réfute l'œuvre de son adversaire à partir de notes est le fait que toutes les articulations et les éléments de structure de l'*Apodeixis* n'apparaissent plus dans l'*Antirrheticus*. Les silences sur la composition de l'*Apodeixis* s'expliquent peut-être pour les deux raisons à la fois.

D. Structure d'ensemble de l'*Antirrheticus*

Ces remarques structurelles font entrer dans le débat doctrinal entre les deux auteurs. Il est temps de donner une vue générale de l'organisation de la réflexion de Grégoire. Celle-ci évolue, dans l'*Antirrheticus* selon six étapes dont les contours ne sont

¹⁰⁷ *Antirrh.* 151, 21 ; 183, 4 sq. ; 204, 11 ; 231, 16 ; 233, 11.

¹⁰⁸ *Antirrh.* 231, 1 ; 232, 14.

¹⁰⁹ *Antirrh.* 177, 26 : ἐπειδὴ πρὸς ἡμῶν ἐστὶ καὶ τὸν ἡμέτερον βεβαιοῖ λόγον, ἐκὼν ὑπερβήσομαι. Au cours de sa réfutation, Grégoire ne manque pas de souligner l'accointance de la pensée d'Apolinaire avec la sienne lorsqu'il examine les extraits de l'*Apodeixis*. Cf. *Antirrh.* 139, 23 ; 140, 13-17 ; 143, 25, etc.

¹¹⁰ *Antirrh.* 138, 11 ; 148, 26 ; 218, 38 ; 228, 12 sq.

¹¹¹ E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 71.

pas toujours nets, qui reprennent avec toutefois grande liberté dans la réfutation les enjeux démonstratifs de l'*Apodeixis* :

I. Réfutation de la christologie de « l'homme céleste » (*Antirrh.* 135, 17-147, 11)

II. Réfutation de la doctrine de la consubstantialité de la chair avec l'esprit divin (*Antirrh.* 147, 12-168, 25)

III. Réponse aux objections apolinariennes que le Christ n'est pas Dieu mais un homme inspiré (*Antirrh.* 168, 26-184, 30)

IV. Réfutation de la christologie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$ (*Antirrh.* 185, 1-208, 27)

V. Réfutation de la trichotomie anthropologique appliquée au Christ (*Antirrh.* 208, 28-217, 8)

VI. Débat sur le comportement de la divinité dans la Passion-résurrection du Christ (*Antirrh.* 217, 9-233, 18)

Telles sont les lignes de force qui sont ressorties à la lecture de l'*Antirrheticus*. Il apparaît en filigrane que les premiers points du développement portent plutôt sur l'origine céleste du Christ, alors que la fin de la réfutation en vient aux dernières étapes de l'Économie, avec l'analyse des épisodes de la Passion et de la résurrection. On peut donc penser qu'Apolinaire, dans son *Apodeixis*, examinait la christologie en reprenant chronologiquement les principales étapes de l'incarnation du Verbe.

Analyse détaillée de la réfutation de Grégoire

Afin de mieux comprendre les enjeux de la controverse, nous avons élaboré un plan détaillé, auquel pourra se reporter le lecteur tout au cours de notre démonstration. Il a certes ses limites, mais il sera notre référence pour situer dans l'économie générale de l'*Antirrheticus* tous les passages que nous analyserons.

Le plan que nous proposons n'est pas le même que ceux d'E. Mühlenberg et de R. Winling, et les divergences qu'il comporte avec la division en paragraphe et en parties par R. Winling sont l'aboutissement de nos analyses détaillées, présentées dans les prochains chapitres sur les différents mouvements argumentatifs.

Dans la présentation de la structure d'ensemble de l'*Antirrheticus*, notre intérêt s'est porté sur l'enchaînement des arguments l'un à l'autre, pour que l'on comprenne la

logique de la démonstration. Les enjeux de la réfutation sont exposés dans le plan à la page suivante :

Exorde (*Antirrh.* 131, 1-132, 31)

L'hérétique est comme le loup-voleur : sous les dehors inoffensifs d'une brebis, il est dévastateur pour le troupeau. Grégoire de Nysse veut passer au crible la doctrine d'Apolinaire pour voir si elle divise ou au contraire unifie le troupeau des croyants.

Préliminaires

- Examen du titre *Démonstration de la divine incarnation à la ressemblance de l'homme* (*Antirrh.* 133, 16-135, 7)
- Reformulation d'une des intentions d'Apolinaire donnée dans l'exorde (frg. 13) : nécessité de la réflexion sur le contenu de la foi (*Antirrh.* 135, 8-17)

I. Réfutation de la christologie de « l'homme céleste » (ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ) (*Antirrh.* 135, 17-147, 11)

1. La théorie de « l'homme céleste » serait développée en réaction à la christologie de « l'homme inspiré » (ἄνθρωπος ἔνθεος) dont Grégoire n'a jamais entendu parler (*Antirrh.* 135, 17-147, 11)

2. Digression : réfutation de l'idée que la divinité est mortelle (*Antirrh.* 136, 13-138, 9) : si la divinité du Christ meurt dans la Passion, celle du Père est morte avec lui en raison de leur unité de nature. Quelle autre divinité ressuscitera le Christ ?

3. Réfutation de la conception anthropologique trichotomite qui justifie l'appellation « d'homme céleste » (Dieu, πνεῦμα en l'homme) (*Antirrh.* 140, 3-147, 11)

- a. réfutation de l'idée que la partition homme-Dieu se fait sous la forme chair animée- πνεῦμα : l'humanité assumée par le Christ est dotée d'un νοῦς humain (*Antirrh.* 140, 3-142, 18)
- b. réfutation de la preuve scripturaire d'1 Co 15, 45-47 (homme terrestre/âme vivante, homme céleste/esprit vivifiant) sur laquelle Apolinaire fonde sa christologie de « l'Intellect incarné » (*Antirrh.* 144, 24-147, 11) : il faut prendre les expressions pauliniennes au sens métonymique, selon la propriété dominante. On ne peut concevoir l'homme sans son intelligence.

II. Réfutation de la consubstantialité de la chair avec l'Esprit divin (*Antirrh.* 147, 12-168, 25)¹¹²

Réfutation de l'union de la chair avec le πνεῦμα divin (frg. 32), interprétée par Grégoire comme l'antériorité de la chair du Christ à son incarnation.

1. Conséquences absurdes de la préexistence de la chair :

- Marie est coéternelle au Père (raisonnement par l'absurde) : *Antirrh.* 148, 14-25.
- La kénose n'a pas eu lieu : *Antirrh.* 148, 26-149, 2 ; 151, 5-7.

¹¹² Dans cette partie de l'*Antirrheticus*, la notion de consubstantialité de la chair ne figure pas dans les fragments d'Apolinaire. A-t-il employé ce terme pour parler de la chair et du Logos ? Dans son *De unione*, § 8, Apolinaire dit que le Christ est consubstantiel à Dieu selon l'esprit (θεῶ ὁμοούσιος κατὰ τὸ πνεῦμα) et consubstantiel à l'homme selon sa chair (τῆς ἡμῶν ὁμοουσίου σαρκός) (Lietz. p. 188). Plus loin encore, Grégoire reproche à Apolinaire de considérer la chair comme étant consubstantielle à Dieu (cf. *Antirrh.* 200, 16-17).

- Les propriétés de la chair s'appliquent au Logos préexistant : *Antirrh.* 149, 4-10.
- Impossibilité de penser la capacité de croissance et de progrès chez Jésus : *Antirrh.* 149, 10-150, 9.
- La nature de Dieu est charnelle, destinée à se dissoudre, puisque la chair est composée (σύνθετον, διαλύτον) *Antirrh.* 150, 10-151, 4.

2. Examen des preuves scripturaires d'Apolinaire :

- **Ep 1, 7** (*Antirrh.* 151, 21-154, 27) : exposé récapitulatif sur l'incarnation (métaphore filée du Bon pasteur¹¹³ ; explication, au niveau de la φύσις humaine, de la mort et de la résurrection du Christ¹¹⁴. Conclusion : la chair n'est pas consubstantielle ni connaturelle à la divinité.

- **Za 13, 7** (*Antirrh.* 154, 28-155, 9 ; 158, 9-30) : ce verset ne s'applique pas au rapport du Père et du Fils.

- **He 1, 3** (*Antirrh.* 155, 18-158, 9) : Apolinaire confond les propriétés du Verbe préexistant et de l'humanité qu'il a assumée pendant l'incarnation¹¹⁵. Implication trinitaire : Apolinaire remet même en cause la consubstantialité du Père et du Fils¹¹⁶. Dilemme : si la substance du Fils est charnelle, soit il n'est pas consubstantiel au Père dont la nature n'est pas charnelle, et Apolinaire rejette le dogme de Nicée, soit il faut penser que le Père est aussi de nature charnelle, ce qui est inadmissible.

- **Ph 2, 6-11** (*Antirrh.* 158, 31-168, 25)¹¹⁷ :

1^{er} temps (*Antirrh.* 158, 31-162, 5) : exposé personnel de Grégoire comme récapitulation du mouvement de l'incarnation. Le Logos devient chair quand il se fait homme, et l'humanité qu'il a assumée accède au rang de Dieu après la résurrection en raison de son union avec la divinité.

2nd temps (*Antirrh.* 162, 6-168, 25) : réfutation de l'exégèse d'Apolinaire qui devait prouver à partir de Ph 2, 6-11 l'unité de personne entre le Logos préexistant et le Logos revêtu de la forme humaine¹¹⁸.

3. Digression sur la question des « deux parfaits » (frg. 42, reprise par le frg. 81 ; *Antirrh.* 162, 17-164, 12) : réfutation par Grégoire de l'idée qu'une union d'un « Dieu parfait » à un « homme parfait » aboutit à une dualité de personne. D'ailleurs, quel élément est imparfait dans le Christ, d'après Apolinaire, entre l'humanité et la divinité ? À partir du moment où l'on parle d'homme, on entend l'intégrité de sa nature, à savoir toutes ses propriétés, dont sa faculté intellectuelle.

- Ph 2, 7 réfuté par l'absurde : la forme humaine sans gloire désignerait le vice,
- Ph 2, 8 : la similitude avec les hommes signifierait que le Christ a seulement pris l'apparence de l'homme (accusation de docétisme),
- Ph 2, 9-11 : si la chair était consubstantielle au Logos, et puisque la chair est humble par nature, le Logos en chair ne pourrait s'être abaissé, et sa divinité n'aurait pas pu être surexaltée, puisqu'elle est sublime par nature.

¹¹³ *Antirrh.* 151, 30-153, 4.

¹¹⁴ *Antirrh.* 153, 5-154, 27.

¹¹⁵ *Antirrh.* 155, 25-157, 9.

¹¹⁶ *Antirrh.* 157, 10-158, 9

¹¹⁷ Sur la délimitation de cette section, nous proposons une organisation nouvelle par rapport à E. Mühlberg et R. Winling.

¹¹⁸ *Antirrh.* 164, 13-168, 25 : d'après les fragments que livre Grégoire et leur réfutation, Apolinaire se servait de Ph 2, 6-11 pour montrer l'articulation de la préexistence du Christ comme Logos avec son existence humaine, à partir du double mouvement de sa descente dans la chair et de son exaltation.

III. Réponse aux objections que le Christ, s'il est homme « parfait », n'est pas Dieu mais « homme inspiré » (*Antirrh.* 168, 26-184, 30)

Après avoir formulé l'union du πνεῦμα divin avec la chair, Apolinaire attaquait la christologie de ceux qui rapportent les étapes de l'incarnation non pas à Dieu, mais à son humanité.

- 1. 2 Rg 2, 11 : Elie n'est pas le modèle de l'homme inspiré, mais la préfiguration du Dieu fait chair (*Antirrh.* 169, 21-170, 14)**
- 2. Dieu n'est pas de nature charnelle** mais s'est incarné en s'unissant à la nature humaine par amour de l'humanité, sans être altéré dans sa divinité (*Antirrh.* 170, 16-171, 24)
- 3. Apolinaire au contraire conçoit que le corps du Christ appartient au Logos préexistant (*Antirrh.* 171, 24-172, 15)**
- 4. Réponses à l'accusation selon laquelle celui qui a subi la Passion n'était pas Dieu mais un homme inspiré, habité par Dieu (frg. 54) (*Antirrh.* 172, 16-182, 5) :**
 - a. Distinction à partir de Ph 2, 6-7 et Col 2, 9 entre ce qu'on voit du Christ (son humanité) et ce qu'on conçoit de lui (sa divinité), la divinité habitant en plénitude l'humanité du Christ (*Antirrh.* 172, 16-174, 7)
 - b. Réfutation de l'utilisation par Apolinaire du σύμφυλος en Za 13, 7 pour qualifier l'affinité du Fils par rapport au Père (*Antirrh.* 174, 7-29)
 - c. Distinction entre la puissance d'un prophète et celle du Christ, qui est la Puissance même (*Antirrh.* 174, 30-175, 30)
 - d. Examen des preuves scripturaires d'Apolinaire à propos du comportement de la divinité du Christ dans la Passion :
 - **Jn 5, 17-21 et Jn 10, 28** : la puissance de résurrection est commune au Père et au Fils (*Antirrh.* 176, 1-177, 22)
 - **Jn 12, 24** : la divinité du Christ ne meurt pas dans la Passion (*Antirrh.* 177, 23-179, 7)
 - **Mt 26, 39** : contre la conception d'une volonté commune au Père et au Fils, Grégoire démontre que l'évangéliste distingue ici la volonté humaine du Christ et sa volonté divine (*Antirrh.* 179, 8-182, 5)
- 5. Accusation d'Apolinaire sur l'origine céleste de l'humanité du Christ en raison de son unité de nature avec le πνεῦμα divin (frg. 64) (*Antirrh.* 182, 6-184, 30) :**
 - a. Raisonnement par l'absurde sur l'origine céleste de l'humanité du Christ
 - b. Contre Apolinaire qui défend une union substantielle de la divinité avec l'humanité, Grégoire répond à son accusation selon laquelle l'ἕνωσις σαρκός est comprise comme une πρόσληψις σαρκός.

IV. Réfutation de la christologie du νοῦς ἑνσαρκός (*Antirrh.* 185, 1-208, 27)

- 1. Réponse à l'accusation des deux personnes (πρόσωπα) dans le Christ (frg. 67) par une contre-attaque de la conception apolinarienne de la constitution humaine du Christ :**
 - a. Réfutation d'une anthropologie trichotomite à partir de 2 Co 4, 16

- b. Réfutation de la constitution humaine du Christ selon Apollinaire où le νοῦς humain est remplacé par Dieu (θεός) dans le composé humain qu'il assume (*Antirrh.* 185, 29-186, 21).
- c. Réfutation de l'idée que le Christ tient sa ressemblance avec le reste de l'humanité de son union humano-divine sur le modèle Esprit-chair (*Antirrh.* 186, 21-187, 13)

2. Examen des syllogismes d'Apollinaire qui visent à prouver que l'incarnation du Logos ne peut être conçue que sous la forme du νοῦς ἔνσαρκος (*Antirrh.* 187, 14-208, 27)

- **Syllogisme 1** (frg. 70) : Si le Verbe n'était pas νοῦς ἔνσαρκος, il serait sagesse (σοφία) telle qu'elle peut se manifester à tous les hommes, ce qui n'est pas possible puisque son incarnation est la venue de Dieu (ἐπιδημία θεοῦ).

Réponse de Grégoire sur arguments scripturaires (*Antirrh.* 187, 14-189, 27) :

- a. puisque l'Écriture utilise le titre de Sagesse à propos du Christ (1 Co 1, 30 ; Tt 11, 2), le Christ n'est pas νοῦς ἔνσαρκος.
- b. L'Écriture dit aussi du Christ qu'il est Fils d'homme et Fils de Dieu (Is 7, 14 ; 9, 5).

- **Syllogisme 2** (frg. 71-73) présenté très partiellement : le Christ, s'il est νοῦς ἔνσαρκος, est homme car Paul appelle ainsi l'homme, mais le Christ est homme céleste.

Réponse de Grégoire (*Antirrh.* 189, 28-191, 27) : Paul n'a jamais appelé l'homme intellect en chair, et le Christ a une origine terrestre en tant qu'homme, et une origine divine par sa conception virgine.

- **Syllogisme 3** (frg. 74) : la vertu rédemptrice de l'incarnation n'aurait pu se produire si Dieu, qui est νοῦς, s'était incarné dans un homme possédant déjà un νοῦς.

Réponse : L'Écriture ne dit pas que Dieu est νοῦς (*Antirrh.* 191, 28-192, 25).

- **Syllogisme 4** (frg. 75) : l'esprit humain se perfectionne à force d'effort, or il n'y a pas d'effort dans le Christ, donc pas de νοῦς humain.

Réponse : exemple de prophètes qui ont eu des dons innés sans être Dieu (Am 7, 55 ; Ex 31, 1) (*Antirrh.* 192, 25-193, 5).

- **Syllogisme 5** (frg. 76) : L'humanité est sauvée par l'assomption de la chair (πρόσληψις σαρκός, et non par l'assomption de l'intellect et de tout l'homme (ἀνάληψις νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου) (*Antirrh.* 193, 6-197, 2).

Réfutation 1 : refus de la distinction entre ἀνάληψις et πρόσληψις à partir d'exemples bibliques (Ps 72, 24 ; 77, 70) où les deux termes sont employés dans le même sens.

Digression (*Antirrh.* 194, 3-195, 16) : syllogisme (frg. 81) « Si un homme parfait (τέλειος) était conjoint à Dieu parfait, ils seraient deux ».

Réfutation : la perfection est d'un autre ordre que la quantité, l'addition de deux éléments, que l'un soit parfait et l'autre imparfait, ne change pas le résultat qui sera deux. Si Apollinaire rejette l'intellect humain qui fait la complétude de la nature humaine à cause de sa mutabilité, qu'il rejette la chair, muable elle aussi, ce qui signifie nier la réalité de l'incarnation.

Réfutation 2 (*Antirrh.* 195, 16-196, 5) : contre une conception où la chair est pensée comme un élément passif et la divinité comme un élément hégémonique, actif, pour constituer une unité vitale, Grégoire qualifie la divinité et l'humanité en Christ comme deux natures (φύσεις), l'une, active, l'autre, passive. Deux éléments dont les propriétés s'opposent ne peuvent constituer une seule nature.

Réfutation de la conséquence logique (*Antirrh.* 196, 5-197, 2) : contre Apollinaire qui soutient que la chair est divine, Grégoire démontre que la chair du Christ n'est pas divine, ni céleste, ni coéternelle au Logos ; sinon, elle serait immuable, elle n'aurait pas besoin d'être dirigée par un guide immuable. Ce n'est pas la chair céleste qui est atteinte par le péché, c'est la nature humaine terrestre.

Réfutation de l'idée que la chair est dirigée sans violence (ἀβιάστως) par Dieu, comme νοῦς infallible (*Antirrh.* 197, 3-199, 11) : si la chair du Christ est privée de sa faculté de libre choix, elle n'est pas libre, mais sous la contrainte.

- **Syllogisme 6** : l'union dans le Christ de « deux parfaits » conduirait à concevoir deux Fils, l'un par nature, l'autre par adoption (frg. 81 ; *Antirrh.* 199, 18-202, 13)

a. Raisonnement par l'absurde (*Antirrh.* 199, 18-200, 2) : si l'homme parfait est un Fils adoptif, l'homme imparfait sera semi-adoptif.

b. Déplacement de l'enjeu du niveau substantiel au niveau relationnel (*Antirrh.* 200, 2-11) : il est tout aussi inconvenant vis-à-vis de Dieu de penser l'union de la chair dans son intégrité que de la concevoir mutilée.

c. La chair naît de la chair, le Père n'est pas chair, donc le Fils ne sera pas chair (*Antirrh.* 200, 12-28).

d. Ce qui est terrestre et céleste se situe à égale distance de la nature du Père (*Antirrh.* 201, 1-6).

e. Mais il résulte de l'union intime de la divinité avec l'humanité une transformation de la nature humaine en Dieu par philanthropie (image de la goutte de vinaigre jetée en mer, *Antirrh.* 201, 6-24).

Conclusion : on ne peut accuser ceux qui soutiennent l'humanité intègre du Christ d'introduire une quaternité en Dieu (*Antirrh.* 201, 25-202, 13).

- **Syllogisme 7** : La christologie de l'homme inspiré conduit au polythéisme (frg. 83 ; *Antirrh.* 202, 14- 203, 30)

a. Réponse par l'absurde (*Antirrh.* 202, 14-203, 15) : il faudrait alors concevoir autant de Christs nés de conception virginale et ayant vécu toutes les étapes de la vie du Christ.

b. Réponse sur argument scripturaire : le Christ n'est pas simplement homme, mais la Parole de Dieu faite chair (Jn 8, 40) (*Antirrh.* 203, 16-30)

- **L'union de la chair à Dieu et l'adoration de la chair** (frg. 84-86 ; *Antirrh.* 204, 1-206, 26)¹¹⁹.

a. Réfutation de l'idée que la chair est ce qui est uni le plus intimement à Dieu (*Antirrh.* 204, 1-10)

b. Réfutation de l'idée que la chair est ce qui est le plus digne d'adoration (*Antirrh.* 204, 11-30)

Par l'absurde : la chair devrait être vénérée plus que les Personnes trinitaires

c. Réfutation de l'unicité de Personne (πρόσωπον) telle que la conçoit Apollinaire, à savoir comme application du modèle anthropologique à la christologie (*Antirrh.* 204, 30-205, 30)¹²⁰

Conclusion : l'hérésie d'Apollinaire est pire que celle d'Eunome, car il fait du Christ une créature de nature charnelle, privée de νοῦς, qui doit être adorée plus que toutes les autres créatures (*Antirrh.* 206).

¹¹⁹ Dans l'*Apodeixis*, ce point devait être un syllogisme, mais Grégoire efface toutes les marques d'un raisonnement syllogistique. Nous le présentons d'après la façon dont il le traite.

¹²⁰ C'est ainsi que se justifie le titre de l'*Apodeixis* : l'incarnation de Dieu se fait à la ressemblance de l'homme en ce sens que l'union de sa divinité et de son humanité s'opère sur le modèle du composé anthropologique (cf. *Antirrh.* 205, 28-30).

- **Syllogisme 8** (frg. 87 ; *Antirrh.* 206, 29-208, 27) : Si Dieu s'était uni à un homme parfait, son humanité aurait été privée de sa faculté d'autodétermination (qui est propre aux hommes et aux anges)

Réfutation de Grégoire :

a. Argument scripturaire : puisque Jésus dit lui-même qu'il s'est fait homme (Jn 8, 40), l'incarnation aurait rendu esclaves les hommes et les anges.

b. Par l'absurde : Si la liberté définit l'être vivant, tous les esclaves sont des morts.

Conclusion : renversement de la perspective d'Apolinaire. Pour préserver la liberté d'autodétermination humaine du Christ, il ne faut pas le priver de sa faculté raisonnable : le Christ avait besoin, pour être libre, de posséder un νοῦς humain.

V. Examen de la trichotomie anthropologique appliquée au Christ (*Antirrh.* 208, 28-217, 8)

1. Syllogisme 9 : Le Christ est composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit (σῶμα, ψυχή, πνεῦμα/νοῦς), mais puisqu'il est homme céleste, son esprit n'est pas de même nature que celui de l'homme commun (*Antirrh.* 208, 28-213, 7)

Réfutation par Grégoire de l'anthropologie trichotomite d'Apolinaire (frg. 88-89) à partir des preuves scripturaires (*Antirrh.* 208, 28-213, 6)

- 1 Th 5, 23 : la triade « corps, âme, esprit » de Paul ne se situe pas au niveau ontologique, mais désigne trois comportements éthiques (*Antirrh.* 209, 18-211, 18).

- Dn 3, 86 : « les esprits et les âmes des justes » désignent les anges et les hommes (*Antirrh.* 211, 19-212, 10).

- Jn 4, 23 : « adorer Dieu en esprit » signifie qu'on ne peut pas avoir de représentation corporelle de Dieu (*Antirrh.* 212, 10-22).

- Rm 7, 23 ; Rm 8, 7 ; Rm 1, 9 : le combat de la chair (σάρξ) contre l'esprit (πνεῦμα) est la preuve au niveau ontologique que la σάρξ est dotée d'un νοῦς humain.

Grégoire examine les conséquences qu'Apolinaire tirait en appliquant cette trichotomie anthropologique au Christ :

2. Première conséquence christologique : le Christ serait un réceptacle de Dieu, selon Apolinaire, et non pas un homme céleste. L'Esprit divin se substitue donc à l'esprit humain (*Antirrh.* 213, 7-214, 18). Réponse de Grégoire : incongruité de l'idée selon laquelle ce qui est le plus constitutif de la nature humaine (l'intelligence) n'est même pas présent dans l'homme auquel Dieu est uni.

3. Deuxième conséquence christologique : le Christ serait un homme-Dieu (ἄνθρωπόθεος) selon Apolinaire (*Antirrh.* 214, 19-216, 8) : si le Christ était composé des mêmes 3 éléments du composé humain commun, dans la mesure où il est Dieu, il serait composé de 4 éléments, il serait alors homme-Dieu (frg. 91).

Réfutation polémique de Grégoire : il faudrait concevoir un Christ à la fois homme et Dieu à la manière du minotaure, mi-homme, mi-taureau, ou du tragélaphe, mi-bouc, mi-cerf. Le mystère de l'incarnation serait digne de l'intrigue d'une comédie.

4. Troisième conséquence : le Christ serait la conjonction de deux natures parfaites. Grégoire réfute l'idée selon laquelle l'intégrité de l'humanité jointe à l'intégrité divine dans le Christ ne peut produire une unité substantielle (frg. 92 ; *Antirrh.* 216, 9-217, 8). Les appellations d'homme et de Dieu qualifient des natures différentes sans confusion possible. Dans l'unité du Christ, on ne doit pas concevoir les rapports de la divinité et de l'humanité comme l'intégration de la divinité dans la nature humaine, là où celle-ci est incomplète, mais comme deux appellations renvoyant chacune à des propriétés non interchangeables.

VI. Débat sur l'action de la divinité dans la Passion-résurrection du Christ (*Antirrh.* 217, 9-233, 18)

1. Point de départ sotériologique sur lequel les deux auteurs s'accordent : la nécessité que Dieu s'incarne pour sauver l'humanité (frg. 93 ; *Antirrh.* 217, 9-218, 13)

2. La Passion : attaque de la christologie d'après laquelle Dieu lui-même meurt dans la Passion (frg. 95 ; *Antirrh.* 218, 13-219, 14)

3. L'exaltation : débat autour du titre de Christ (à partir d'Ac 2, 36 ; frg. 96). Réponse à l'attaque d'Apolinaire selon laquelle certains théologiens prétendent que le Christ n'existe pas depuis le commencement, de façon à être le Logos préexistant (*Antirrh.* 219, 14-223, 10)

Défense de Grégoire en 4 temps :

- **1^{er} temps** : raisonnement logique : à partir du rapport entre le nom d'un être et ses propriétés : le Christ est éternel car il est appelé « Puissance, Sagesse de Dieu » (1 Co 1, 24), or si on rejette l'existence du Christ depuis le commencement, on nie en même temps ses propriétés (Puissance, Sagesse de Dieu), coéternelles à Dieu (*Antirrh.* 219, 16-220, 9).

- **2^{ème} temps** : exégèse trinitaire du Ps 44, 7-8 qui montre que le Christ est l'Oint de Dieu de toute éternité (*Antirrh.* 220, 9-221, 5)¹²¹.

- **3^{ème} temps** : le Logos préexistant, Oint de Dieu, est le même que le Christ exalté sur la croix, mais c'est son humanité qui a été divinisée sur la croix (*Antirrh.* 221, 6-222, 9).

- **4^{ème} temps** : portée sotériologique de l'exaltation du Christ. Ce qu'il était avant l'incarnation, il le confère à toute la nature humaine (*Antirrh.* 222, 9-223, 10).

3. Réponse à l'attaque d'Apolinaire qui condamne les christologies où la souffrance dans la Passion est mise au compte de l'humanité et non pas de la divinité du Christ (*Antirrh.* 223, 11-224, 24) : la divinité est présente dans chaque élément du composé humain qui souffre en raison de son union à celui-ci. De même que Dieu n'avait pas besoin d'être engendré puisqu'il est éternel, il n'a besoin ni de mourir ni de ressusciter : c'est la preuve que c'est l'humanité à laquelle il s'est uni qui meurt et ressuscite.

4. Explication de l'action de la divinité au niveau de la φύσις humaine dans la mort et de la résurrection : preuve que le Logos incarné est Christ de toute éternité tout en étant devenu Christ (*Antirrh.* 224, 25-226, 6).

Image récapitulative de la vertu sotériologique de la résurrection du Christ pour toute l'humanité : le roseau fendu en deux morceaux que l'on rassemble ensuite (*Antirrh.* 226, 6-227, 9).

5. Digression : La christologie du νοῦς ἑνσαρκος d'Apolinaire ne résout pas la question de l'immutabilité de Dieu dans l'incarnation (frg. 97 ; *Antirrh.* 227, 10-228, 17)

- Spéculations par l'absurde à partir de la substitution de Dieu au νοῦς humain et mise à mal du schéma d'Apolinaire réduit au dilemme suivant :

soit le νοῦς est égal à la divinité et Dieu, devenant νοῦς, ne subit aucun changement,

soit le νοῦς humain est inférieur à Dieu, mais Dieu, en se substituant au νοῦς, subit un amoindrissement.

¹²¹ Grégoire se sert des mêmes textes qu'utilisaient les ariens (Ac 2, 36 : « Celui que vous avez crucifié, Dieu l'a fait Christ et Seigneur » et Ps 44, 7-8) qui prouvaient que Jésus avait acquis le rang de Dieu comme récompense de son comportement humain après l'exaltation, mais il en renouvelle l'exégèse pour réfuter les attaques d'Apolinaire.

- Conclusion : le schéma christologique de l'union du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ divin à la chair n'échappe pas à l'accusation de changement, formulée par Apolinaire lui-même, ce qui remet en cause la portée même de l'incarnation.

6. Réfutation de la conception de l'humanité du Christ après sa résurrection selon Apolinaire :

Réponse en 3 temps à l'attaque d'Apolinaire selon laquelle si le Christ est homme seulement pendant l'incarnation, le Fils de l'homme ne peut pas revenir sur les nuées (Jn 10, 30) et ne peut pas envoyer ses anges (Mt 24, 30-31) (frg. 98 ; *Antirrh.* 228, 18-233, 9)

- a. Accusation d'anthropomorphisme au sujet de Dieu (*Antirrh.* 228, 24-229, 3)
- b. Analyse des preuves scripturaires d'Apolinaire : le Christ parle souvent d'un « homme » pour désigner Dieu dans ses discours afin de se faire comprendre, par condescendance
- c. L'unité du Père et du Fils n'est pas charnelle (*Antirrh.* 230, 13-30)
- d. citations de bribes de réflexion qui serviraient de preuves au raisonnement d'Apolinaire sur l'eschatologie, d'après lequel le Christ reste homme après sa mort (*Antirrh.* 230, 31-231, 17).

7. Retour à la question de la Passion :

Réfutation de la distinction établie par Apolinaire entre l' $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ et l' $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\acute{\iota}\alpha$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ pour justifier le fait que la divinité en Christ a souffert la Passion en vertu de l'unité de personne ($\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\nu$) dans le Christ. Selon Grégoire, il n'y a aucune différence entre les deux notions, d'après la preuve scripturaire de Mt 18, 7 (*Antirrh.* 231, 18-232, 13).

- 8. Retour au débat sur l'eschatologie :** réfutation de l'idée que le corps du Christ reste au ciel pendant que l'esprit du Christ est proche des siens sur terre (frg. 104, *Antirrh.* 232, 14-233, 9).

Péroraison (*Antirrh.* 233, 9-18)

À l'issue de ce plan, on constate, à l'échelle de composition globale, que l'argumentation de l'*Antirrheticus* est construite selon une alternance entre des réfutations où l'Écriture vient corroborer, de manière diversifiée, un raisonnement mais n'est pas l'objet principal du débat, et des démonstrations à dominante exégétique, où les références bibliques constituent le cœur même de l'analyse. Un tel balancement provient majoritairement de la façon de procéder de l'*Apodeixis* où Apolinaire énonce ses thèses théologiques avant d'exposer ses preuves bibliques, qui viennent donc en seconde position. Ce schéma se retrouve à différents niveaux dans la structure d'ensemble de l'*Antirrheticus*, de l'échelle d'une étape argumentative jusqu'au niveau d'une partie démonstrative. Comme le montre le plan de composition ci-dessus, ce sont surtout les réfutations de la consubstantialité de la chair et de la trichotomie anthropologique d'Apolinaire qui suscitent les développements exégétiques les plus denses dans l'argumentation de Grégoire.

III. Conclusion

Le relevé des commentaires de Grégoire sur la façon de procéder pour examiner l'ouvrage de son adversaire, la méthode qu'il emploie, et les constats que l'on peut faire sur la composition d'ensemble mettent le lecteur qui veut déterminer avec précision les enjeux doctrinaux et leur enchaînement logique, devant une relative complexité structurelle. Celle-ci semble s'expliquer en partie par le fait que Grégoire conçoit l'*ἀντίρρησις* doctrinale comme une réfutation linéaire qui attaque l'adversaire non pas sur l'organisation logique de sa pensée mais sur les résultats théologiques trouvés erronés au gré de sa lecture de l'*Apodeixis*. C'est en partie ce qui explique que la réfutation linéaire soit si peu structurée. Il est possible aussi que Grégoire n'ait pas toujours compris ou cherché à comprendre les enjeux réels de la démonstration de son adversaire, mais qu'il interprète les notions christologiques de celui-ci à travers le prisme de sa propre christologie.

En nous attardant sur le phénomène des répétitions, si fréquent, nous avons voulu voir s'il fallait en conclure, comme la plupart des critiques, que la réfutation de Grégoire était mal menée, parce que mal organisée, et par surcroît achevée avec brusquerie : Grégoire semblerait avoir oublié le début de son traité quand il développe la même argumentation quelques paragraphes plus loin. Mais un élément répété revient toujours dans un contexte argumentatif neuf qui, par conséquent, lui donne une coloration différente : lorsqu'il s'agit d'un débat autour d'une notion, c'est la perspective démonstrative qui change ; lorsqu'il s'agit d'un argument, il est articulé à d'autres arguments à chaque fois différents, et formulé à partir de préliminaires nouveaux (qui sont fournis par le cours démonstratif de l'*Apodeixis*) ; lorsqu'il s'agit d'une reprise d'argumentation – le cas le plus gênant – elle se situe, à un niveau plus large, dans un environnement démonstratif qui n'est jamais le même. Tous les exemples analysés montrent donc que les répétitions font partie de la méthode de réfutation chez un auteur, qui progresse dans l'analyse de la pensée de son adversaire par touches successives, à la façon du motif géométrique de la spirale. Le principe de répétition caractérise donc le genre de la « réfutation linéaire » au niveau structurel, telle qu'elle pratiquée par Grégoire dans l'*Antirrheticus*.

Chapitre 3

L'authenticité des fragments de l'*Apodeixis*

S'engager dans l'étude de l'*Antirrheticus* de Grégoire nous invite à nous interroger sur l'authenticité des paroles qu'il attribue à son adversaire. En effet, on ne peut pas, dans une œuvre de controverse, prendre sans distance critique ce que le contradicteur cite de son adversaire. De nombreux outils, dûs au cadre de la polémique, sont utilisés pour déconsidérer l'adversaire et dénaturer sa doctrine. Il faut pouvoir distinguer ce qui est de l'ordre de la déformation de la pensée réfutée et ce qu'elle contient proprement. Une telle distinction permet de mieux comprendre les ressorts argumentatifs de Grégoire et de préciser sa méthode argumentative : comment réfute-t-il son adversaire, que réfute-t-il de lui ? S'il est impossible, dans bien des cas, de se prononcer avec certitude sur l'exactitude des citations d'Apolinaire par Grégoire, il est légitime pourtant de se la poser, ne serait-ce que parce qu'elle pose des problèmes d'éditions.

E. Mühlberg relie la question de l'authenticité des fragments à celle de la composition d'ensemble de l'*Apodeixis*. Selon lui, d'après la façon dont Grégoire restitue la démonstration de l'*Apodeixis*, on ne peut découvrir d'unité systématique, d'organisation doctrinale claire, car Grégoire cite son adversaire selon un ordre linéaire, sans mettre en valeur la structure de l'œuvre réfutée. La question de l'exactitude des citations d'Apolinaire est en rapport avec ce problème structurel, car on peine à reconstituer la cohérence doctrinale dans les formulations, lorsque les passages sont cités

de façon hétéroclite, sans que ressortent les enchaînements logiques d'un fragment à l'autre. On est donc souvent réduit à des conjectures.

Comme nous le verrons dans la présente étude, on possède en effet peu d'éléments pour préciser si tel ou tel fragment de l'*Apodeixis* est une citation textuelle ou remodelée et dans quelles proportions elle a été retravaillée. La même difficulté se pose avec les autres fragments doctrinaux d'Apolinaire qui ont été transmis par la tradition indirecte, c'est-à-dire par les florilèges. Dans quelle mesure l'état dans lequel ils sont cités est-il conforme au texte d'origine, ou n'y a-t-il pas adaptation de la part de celui qui les cite ?

Toutes les éditions critiques des œuvres d'Apolinaire et notamment de l'*Antirrheticus* se sont heurtées à cette difficulté.

En effet, H. Lietzmann, en 1904, a édité comme étant des fragments tirés de l'*Apodeixis* toutes les phrases d'Apolinaire que Grégoire introduisait dans son *Antirrheticus* par φησι ou un mot de cette nature, et tout ce qui faisait allusion dans le traité de Grégoire à la pensée d'Apolinaire, qu'il s'agisse des citations de ce dernier ou des jugements du Cappadocien portés sur son adversaire¹. Il attribuait ainsi cent cinq fragments à Apolinaire, qu'ils soient authentiques ou non. Toutefois, il distinguait dans son édition, par une différence de taille de caractères, ce qui relevait du résumé et ce qui lui apparaissait être une citation textuelle. Il avait choisi d'éditer ensemble tout ce qui se rapportait d'une manière large ou précise à la doctrine d'Apolinaire, en raison de la réelle difficulté à faire la part de ce qui relève de la citation et de ce qui est reformulation par Grégoire².

Fr. Müller, quant à lui, a établi le texte de l'*Antirrheticus*, dans la collection des *Gregorii Nysseni Opera*, en 1958 en se fondant sur l'édition d'H. Lietzmann. Il a fait le choix de faire ressortir d'un point de vue typographie, en caractères espacés, la plupart fragments qu'H. Lietzmann avait repérés, qu'ils aient été des citations ou des résumés rédigés par Grégoire³. Par conséquent, en 1958, c'est toujours l'édition d'H. Lietzmann

¹ H. Lietzmann, *Apollinaris, op. cit.*, p. 208-232. Il élabore son examen des fragments, en discutant la première édition établie par J. Dräseke, *Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften*, TU VII, 3-4, Leipzig, 1882.

² H. Lietzmann, *Apollinaris, op. cit.*, p. 139. Il se refuse à proposer également un plan de l'*Apodeixis*, parce que, selon lui, les citations de Grégoire ne permettent pas de comprendre la logique d'organisation de la pensée d'Apolinaire.

³ Une preuve assez significative se trouve au début de l'*Antirrheticus*, où Grégoire introduit explicitement un résumé de la doctrine d'Apolinaire, que Fr. Müller édite comme un fragment, en élargissant l'espacement des caractères, en *Antirrh.* 135, 9-12. L'éditeur n'a pas retenu tous les fragments inventoriés par H. Lietzmann. En effet, ceux qui de toute évidence n'étaient ni des citations ni des résumés par Grégoire ont été rejetés d'emblée.

qui reste l'étude de référence pour les fragments d'Apolinaire. L'édition de Fr. Müller pose cependant quelques problèmes d'interprétation en raison de ses choix typographiques qui ne sont pas toujours cohérents : en effet, hormis le fait qu'il ne distingue pas dans l'édition du texte les citations exactes et les résumés par Grégoire, il indique comme faisant partie des fragments d'Apolinaire les conjonctions de coordination καί et ἀλλά, qui sont souvent utilisées par Grégoire pour introduire une citation : dans quelle mesure font-elles partie du fragment ?⁴ En outre, lorsqu'il édite un fragment qui correspond à une accusation d'Apolinaire, lancée à ses adversaires, que Grégoire reprend à son compte en utilisant le pronom de la première personne du pluriel, il laisse le pronom personnel en caractère espacé comme s'il faisait partie de la citation alors qu'il est une modification opérée par Grégoire⁵. Ces remarques appellent une question : qu'éditer comme extrait de l'*Apodeixis* face à une matière si peu abondante, de nature si variée ? La mise en valeur des extraits d'Apolinaire dans l'édition du texte de l'*Antirrheticus* par Fr. Müller est relativement approximative. Mais comment faire autrement ?

En 1969, dix ans après l'édition du texte dans les *Gregorii Nysseni Opera*, E. Mühlenberg a réexaminé les choix de Fr. Müller et d'H. Lietzmann dans sa monographie sur l'apolinarisme. En effet, dans son étude, il a voulu déterminer citations et résumés de l'*Apodeixis* dans l'*Antirrheticus* à partir d'analyses formelles, stylistiques et doctrinales. Cette distinction était nécessaire car Grégoire, dans de nombreux cas, introduit déjà une polémique, ne serait-ce que dans la façon dont il résume la pensée de l'adversaire. Pour mesurer les écarts entre la doctrine réelle d'Apolinaire et la façon dont Grégoire la perçoit ou la restitue, il est indispensable de pouvoir déterminer ce qui relève de la pensée, des expressions théologiques, du raisonnement d'Apolinaire et de ce qui est de l'ordre de la déformation par ses adversaires. En outre, l'opposition entre citation textuelle et reformulation est elle-même utilisée par Grégoire, qui, parfois, en introduisant la pensée d'Apolinaire, précise s'il cite le texte à la lettre ou si, au contraire, il fait un

⁴ Cf. καί qui introduit les frg. 80 et 81 (*Antirrh.* 199, 14-15 ; 18-20) ; ἀλλά introduit par exemple le frg. 79 (*Antirrh.* 198, 19-20), le frg. 67 (*Antirrh.* 1-6), le frg. 22 (*Antirrh.* 140, 17-19), le frg. 19 (*Antirrh.* 140, 3-5) etc.

⁵ Cf. frg. 96, *Antirrh.* 219, 14-16 : λέγει γὰρ μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν παρ' ἡμῶν λέγεσθαι, ὥστε τὸν λόγον εἶναι θεόν (« Nous prétendons, dit-il, que le Christ n'est pas depuis le commencement de façon à ce qu'il soit Dieu Logos »). Que la phrase soit textuelle ou non, le παρ' ἡμῶν trahit une première modification opérée par Grégoire. Apolinaire utilisait παρ' ὑμῶν, si le grief est rapporté à la lettre.

résumé⁶. La même méthode dans la façon de citer la pensée adverse se retrouve dans sa polémique contre Eunome⁷.

Le travail d'E. Mühlenberg a discuté et précisé le choix d'édition d'H. Lietzmann et de Fr. Müller. Prenant comme point de départ la distinction établie par Grégoire entre citations textuelles et résumés, le critique commence par dresser la liste des treize fragments, que Grégoire déclare citer textuellement⁸. Après cette première liste de fragments, il analyse une cinquantaine d'autres fragments un par un, dont il précise le degré d'authenticité. Parmi eux, il en considère vingt-neuf comme étant d'une exactitude parfaite, un certain nombre comme étant des reformulations ou des résumés de Grégoire⁹. Certains restent indéterminables : il met en balance les arguments qui plaideraient en faveur d'une authenticité exacte et ceux qui dénoteraient plutôt une pensée résumée. Son travail a apporté une réelle contribution scientifique sur laquelle nous nous appuyons tout au long de notre étude. En effet, dans bien des cas, il nous paraît difficile d'aller plus loin que les analyses qu'il a menées, en raison du manque de matière dont on dispose à propos du corpus apolinarien. Toutefois, il a laissé de côté, sans examen, un certain nombre de fragments, qui avaient été au préalable rejetés par Fr. Müller comme n'étant pas des citations d'Apolinaire. Un tel parti-pris se défend dans la mesure où il avait élaboré son étude à partir des acquis de Fr. Müller. Mais la perspective de Fr. Müller n'apparaît pas toujours cohérente. En effet, certains fragments ne sont pas édités comme tels parce qu'ils ne sont pas des citations textuelles, d'autres qui sont explicitement présentés comme des reformulations par Grégoire sont donnés d'un point de vue typographique comme des citations. Dans la mesure où l'édition des fragments n'est pas systématique, il nous semblera pertinent de réexaminer certains passages non retenus par Fr. Müller, qui présentent des formulations relativement proches de l'original et qui, pour cela, méritent attention.

La méthode de ce critique, pour préciser le degré de véracité d'une citation, a consisté, pour la première fois, à examiner de près l'argumentation de Grégoire, afin d'y déceler des éléments qui aidaient à préciser la teneur du matériau d'Apolinaire. E. Mühlenberg a, en effet, cherché à déterminer le degré d'exactitude d'une citation en

⁶ Cf. exemple note ci-dessus (*Antirrh.* 135, 9-12). Pour les exemples de citations textuelles introduites comme telles par Grégoire, cf. la suite du chapitre, p. 145, pour les résumés, cf. p. 179.

⁷ Cf. les analyses de R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works, op. cit.*, p. 89-94.

⁸ Nous allons les présenter dans la suite du présent chapitre.

⁹ Voir à ce sujet les remarques de Ch. Kannengiesser, « Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apolinaire », *RechSR*, 1971, p. 28.

observant l'objet propre des réfutations de Grégoire¹⁰. Selon qu'elles portaient uniquement sur des expressions, sur l'ensemble de la pensée, sur un membre de la phrase citée, selon que Grégoire citait un même extrait à plusieurs reprises, dans une même formulation, il est parvenu à déterminer, dans le cas de plusieurs fragments, ce qui pouvait être établi avec certitude comme provenant de l'*Apodeixis*. Une telle approche présente, à nos yeux, un apport précieux pour les études sur l'apolinarisme.

C'est dans la même perspective que s'inscriront nos analyses. Dans la mesure où E. Mühlenberg a déjà présenté une étude complète et systématique de chaque fragment, à laquelle nous avons peu à ajouter, nous proposons de présenter les résultats de nos enquêtes différemment. Classant les fragments par catégories en fonction de leur degré d'authenticité, nous chercherons à faire ressortir les différents critères sur lesquels on peut tenter d'affirmer l'authenticité ou l'inexactitude d'une citation. Ce faisant, nous discuterons le choix d'E. Mühlenberg ou compléterons ses analyses à propos de certains fragments, qui nous semblent poser des problèmes d'interprétation. Notre étude n'analysera donc pas en détail chaque fragment mais mettra en valeur les difficultés philologiques et doctrinales que posent la nature des fragments, dès lors qu'on cherche à évaluer la pertinence de l'argumentation de Grégoire.

Pour classer les citations d'Apolinaire dans l'*Antirrheticus* selon leur degré d'exactitude, nous nous sommes demandée dans quelle mesure la distinction entre citation textuelle et résumé, d'après laquelle E. Mühlenberg avait répertorié les citations d'Apolinaire dans l'*Antirrheticus*, était pertinente. Certes, la manière dont Grégoire introduit dans son discours les extraits d'Apolinaire est tantôt une « citation de sens », tantôt une « citation de mots », pour reprendre une expression de C. Darbo-Peschanski à propos de l'usage antique de la citation¹¹. Mais cette distinction, qui rejoindrait l'opposition d'E. Mühlenberg entre citation textuelle et citation paraphrastique ou résumé, pose les deux extrémités d'une l'échelle sur laquelle on peut placer les fragments d'Apolinaire. Selon que leur teneur s'approche de la formulation originelle ou, au contraire, qu'elle s'en éloigne, on est en présence d'une « citation de mot » ou, à l'inverse, d'une « citation de sens ». Cette distinction pose les deux objets principaux des réfutations de Grégoire. Soit c'est plutôt l'expression littérale qu'il attaque, parce qu'elle est, selon lui, erronée ou inadaptée, soit c'est plutôt l'idée globale d'un propos. Mais une

¹⁰ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen, 1969, p. 64-70 et 73-86.

¹¹ C. Darbo-Peschanski, (éd.), *La citation dans l'Antiquité, Actes du colloque du PARSA*, Lyon, ENS/LSH, Lyon, 2004, p. 18.

telle distinction entre ces deux catégories n'admet pas d'exclusion : Grégoire peut citer un passage de son adversaire à la fois pour une expression qui pose problème et pour l'application théologique globale qu'elle comporte. En effet, il y a différents degrés des « citations de sens ». Ce qui complique la difficulté d'analyse, pour le critique moderne, des écrits de controverse, est que les contradicteurs ne se soucient pas tant de restituer avec justesse la pensée de l'adversaire, que de réfuter les points de doctrine sur lesquels ils ne sont pas d'accord. Toute « citation de sens » dans le discours polémique est propice à un détournement de l'idée originelle. La façon d'intégrer la citation au reste de la démonstration n'est jamais parfaitement objective, elle est toujours un parti-pris. Même une « citation de mot » peut être déformée par le contexte de l'*Antirrheticus*, non conforme au contexte originel¹². Grégoire peut opérer un détournement du sens initial, même en citant une expression à la lettre, ou, au contraire, faire un résumé de la pensée de son adversaire en respectant la teneur théologique de celui-ci. L'altération de la pensée adverse est donc indépendante de la façon dont l'adversaire est cité textuellement ou non. Lorsque Grégoire donne un extrait de son adversaire qui n'est pas une citation exacte, il peut retravailler l'extrait selon une palette de moyens variés, opérant un léger infléchissement du sens initial, par le changement d'un mot ou, au contraire, en conservant toutes les expressions principales mais en simplifiant la syntaxe ou encore en faisant un résumé personnel. La catégorie des citations-résumés est elle-même large, car ceux-ci peuvent porter sur une assertion, un argument, une partie démonstrative et donc peuvent se situer à différentes échelles du traité, selon qu'ils portent sur un passage de l'*Apodeixis* plus ou moins long. Telle est la raison pour laquelle la simple opposition entre citation textuelle et résumé-paraphrase, à partir de laquelle E. Mühlberg classe les différents fragments de l'*Apodeixis* nous semble avoir des limites : elle ne permet pas de rendre compte de la diversité des moyens par lesquels Grégoire peut citer, voire modifier, le matériau d'analyse de sa réfutation.

Plutôt que d'opposer citations paraphrastiques et citations textuelles dans la façon dont Grégoire fait mention de l'*Apodeixis* d'Apolinaire, il nous a donc semblé qu'une classification des fragments d'Apolinaire en trois catégories rendait mieux compte de la façon dont Grégoire les utilisait. En effet, la simple distinction entre citations textuelles et résumés ne met pas assez en valeur les différences qualitatives et quantitatives entre les fragments prêtés à Apolinaire. En effet, il y a les citations textuelles, que l'on peut

¹² Cf. frg. 32 : la façon tronquée dont Grégoire cite le verset suffit à en dénaturer le sens. Cf. chapitre précédent, « Étude de la composition de l'*Antirrheticus* », p. 102.

considérer *a priori* comme authentiques, ensuite il y a les citations retravaillées mais proches de la formulation originale : elles présentent des expressions vraisemblablement textuelles, que Grégoire examine et discute dans le corps de son développement. Enfin, il y a les résumés ou reprises très libres par Grégoire, introduits parfois comme tels. Dans ce dernier cas, l'auteur reprend la pensée de son adversaire, le plus souvent une idée générale. On a souvent peu de preuves pour vérifier si ce qu'il attribue à Apolinaire a réellement été soutenu ou non.

Pourquoi introduisons-nous une subdivision entre les extraits paraphrastiques et les pensées d'Apolinaire reprises très librement par Grégoire ? Nous avons remarqué que les premiers poussaient l'auteur à développer une argumentation relativement serrée prenant en compte plusieurs termes ou formules d'une même ou de plusieurs phrases, tandis que les secondes l'incitaient à déployer des développements plus personnels et portaient souvent sur un pan démonstratif de l'*Apodeixis* plus large que dans les deux premiers cas, où l'auteur s'attache à un passage plus court.

Du point de vue de l'édition du texte, à partir du moment où on entend faire ressortir les citations, d'un point de vue typographique, il est évident que les fragments de la première catégorie devraient être édités en caractères espacés, à la différence de ceux de la troisième catégorie, qui ne devraient pas faire l'objet d'un traitement particulier, dans la mesure où la pensée d'Apolinaire est formulée dans les mots de Grégoire. En revanche, la catégorie intermédiaire, où la teneur de la citation est presque textuelle, pose un problème. En effet, la frontière avec les citations exactes peut être parfois ténue : faudrait-il donc mettre en évidence sur le plan typographique les passages qui sont paraphrastiques ? Une telle distinction dans les extraits d'Apolinaire pose alors la question de savoir ce qu'on appellera « fragment » : seront-ce seulement les citations textuelles ? Si tel était le cas, on verrait le corpus d'Apolinaire bien réduit et, dans bien des cas, on ne peut affirmer avec certitude l'authenticité d'un passage de l'*Apodeixis*. Mais si on englobe dans l'appellation de « fragment » les passages de l'*Apodeixis* qui sont retravaillés par Grégoire, quels critères permettent encore de distinguer un jugement de Grégoire sur la doctrine d'Apolinaire et un résumé de la thèse de celui-ci ?

Dans le présent chapitre, nous présenterons donc un échantillon presque complet des fragments selon cette classification tripartite, apportant des compléments ou des modifications par rapport aux analyses d'E. Mühlenberg, en fonction de critères stylistiques que l'on peut affiner encore, nous semble-t-il, et d'une attention plus grande aux objets de la réfutation de Grégoire. Tout au long de notre étude, ce qui nous

intéressera sera de voir pourquoi Grégoire retient tel ou tel passage de son adversaire. La visée de la réfutation peut aider à préciser le degré d'authenticité du fragment.

Selon nous, si on voulait pousser plus encore les analyses sur les fragments de l'*Apodeixis*, il faudrait les comparer, dans une étude systématique, non pas seulement avec les autres fragments doctrinaux, édités par H. Lietzmann, mais encore avec les fragments exégétiques, pour mesurer, à partir d'un corpus le plus large possible, les constantes de forme et de fond au-delà de la répartition des genres littéraires, sur des critères stylistiques, lexicaux et théologiques.

I. Les citations textuelles

A. Le problème de la citation décrétée textuelle

E. Mühlenberg a répertorié une première catégorie de fragments comme étant des citations exactes d'Apolinaire, en se fondant sur les formules par lesquelles Grégoire les introduisait. En effet, il a considéré comme citations tous les extraits de l'*Apodeixis*, qui, selon l'auteur, sont restitués à la lettre. Ils sont introduits par des expressions telles que ἐπὶ λέξεως, κατὰ τὴν λέξιν (« à la lettre »), ἐκθήσομαι δὲ τὴν λέξιν αὐτήν (« j'exposerai la lettre elle-même...»), ἐκθέμενος τὴν ῥῆσιν αὐτοῦ ἐπὶ λέξεως (« j'exposerai sa phrase à la lettre »). Ces formules garantissent, selon E. Mühlenberg, leur authenticité. Il s'agit, selon lui, des fragments 25 (*Antirrh.* 143, 1), 32 (*Antirrh.* 147, 16), 38 (*Antirrh.* 155, 25-27), 42 b (*Antirrh.* 162, 16 sq.), 49 (*Antirrh.* 168, 26-28), 60 (*Antirrh.* 176, 9 sq.), 63 b (*Antirrh.* 179, 13 sq.), 70 (*Antirrh.* 188, 22, sq.), 72 (*Antirrh.* 190, 28-191, 1), 74 (*Antirrh.* 192, 4-9 ; 18-22), 76 (*Antirrh.* 193, 6-8 ; 195, 14-16), 80 (*Antirrh.* 199, 12-14), 87 (*Antirrh.* 207, 4 sq.)¹³.

Il faut toutefois user de prudence, nous semble-t-il, dans la façon dont Grégoire présente ces extraits d'Apolinaire. En effet, V. Drecoll nous a fait remarquer que, lorsque Grégoire introduisait le fragment 38, il déclarait : ταῦτά φησιν ὁ Ἀπολινάριος ἐπὶ λέξεως καὶ οὐδὲν παρ' ἡμῶν ἐν τοῖς εἰρημένοις παραπεποίηται (« Apolinaire dit cela à la lettre et nous n'avons rien falsifié dans ce qu'il a dit »)¹⁴. Pourquoi Grégoire, après avoir dit que la citation était donnée ἐπὶ λέξεως, avait-il encore besoin d'ajouter qu'il

¹³ Nous avons repris la liste dressée par E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 65.

¹⁴ *Antirrh.* 155, 25-27.

n'avait rien falsifié ? Voulait-il dire que *cette fois-là* il n'avait rien modifié ? Ou était-ce un simple effet de *variatio* stylistique ? Comment faut-il interpréter cette redondance ? Soit elle est un effet stylistique visant à renchérir l'indignation de l'auteur face à l'extrait cité qui laisse entendre la préexistence de l'homme Jésus, soit elle suggère que, parfois, Grégoire modifie ce qu'il déclare « citer à la lettre ».

Toutefois, dans l'étude détaillée des fragments et des enjeux théologiques qu'ils impliquaient, nous n'avons pas trouvé d'incohérence ou de contradiction majeures entre le contenu d'un fragment que Grégoire prétendait citer à la lettre et d'autres, tirés du corpus doctrinal d'Apolinaire, édités par H. Lietzmann. Une telle constatation inviterait donc plutôt à faire confiance à l'auteur¹⁵. Les contradictions se situent en général entre l'idée qu'attaque Grégoire dans le corps de son argumentation et le contenu des fragments, soit de l'*Apodeixis*, soit des autres œuvres doctrinales. En effet, soit le Cappadocien fait une utilisation tronquée et hors contexte de certains extraits « textuels » de l'*Apodeixis* et en déforme ainsi le sens originel, soit le manque de précisions d'un extrait d'Apolinaire, cité à la lettre par Grégoire, le rend obscur. Mais nous n'avons pas trouvé d'incohérence entre un passage présenté comme une citation textuelle par Grégoire et d'autres extraits ou, plus généralement, la doctrine d'Apolinaire.

Telle est la raison pour laquelle, lorsque Grégoire déclare citer son adversaire textuellement, nous l'indiquons en note, sans en discuter la teneur.

B. Autres citations textuelles

Nous rangeons dans cette catégorie, en plus des treize fragments cités plus haut, les citations dont on peut conjecturer qu'elles sont textuelles. Nous proposons d'inclure dans ce groupe non pas seulement les extraits de l'*Apodeixis* présentés au style direct par Grégoire, avec, en incise, le mot $\varphi\eta\sigma\iota\nu$, et introduits par une expression qui atteste de leur exactitude, mais aussi les phrases exactes qui sont formulées syntaxiquement au style indirect. Un tel parti-pris stylistique est peut-être contestable. Mais E. Mühlberg range souvent dans la catégorie des fragments « résumés » ou « paraphrasés » les citations d'Apolinaire dès lors qu'elles sont au style indirect, car le passage au style indirect

¹⁵ R. P. Vaggione, qui analyse la façon dont Grégoire cite Eunome, souligne le fait que le Cappadocien précise de façon assez systématique si les citations qu'il donne de son adversaire sont textuelles, s'il en résume la pensée ou laisse de côté tel ou tel passage, ce dont il se justifie toujours. Par conséquent, ce critique pense que l'on peut faire confiance à Grégoire lorsqu'il déclare citer textuellement un passage. (*Eunomius, The Extant Works, op. cit.*, p. 90-91).

nécessite des changements syntaxiques. Selon nous, le plan de l'énonciation est distinct de celui de l'exactitude de la pensée. Certes, le mode d'énonciation peut aider à décider si tel ou tel extrait est textuel ou non, mais, par exemple, lorsqu'une citation semble donnée à la lettre avec le seul changement syntaxique du style direct au style indirect, il nous semble que le mode d'énonciation ne vient pas remettre en cause l'exactitude des propos. En dehors des modifications syntaxiques requises, Grégoire peut être fidèle à la source qu'il cite sans déformation délibérée du sens.

Par exemple, après avoir cité le fragment 32, Grégoire précise qu'il s'agit d'une citation textuelle : ταῦτα μὲν ἐπὶ λέξεως τοῦ λογογράφου τὰ ῥήματα (« telles sont à la lettre les mots de l'écrivain »)¹⁶. Le fragment, dont nous ne commenterons pas le contenu pour le moment, est le suivant :

Καὶ προϋπάρχει, φησὶν, ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἐτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.

« Et¹⁷ l'homme Christ préexiste, dit-il, non pas en tant que l'Esprit, c'est-à-dire Dieu, est un autre que lui-même, mais en tant que le Seigneur dans la nature du Dieu homme est esprit divin. »¹⁸

Or, au cours de sa réfutation, Grégoire reprend des passages de ce fragment pour les commenter. Il les cite au style indirect, par des formules du type φησὶ γὰρ ὅτι ὁ κύριος ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θεῖον πνεῦμα ἦν... Dans cette reprise, on voit très bien comment le passage au style indirect n'altère rien de la pensée de l'adversaire. Selon nous, cet exemple montre comment l'exactitude d'une citation peut être défendue malgré quelques modifications syntaxiques, à condition que celles-ci se situent seulement au niveau de l'insertion de la citation dans le discours de Grégoire.

C'est la raison pour laquelle le critère du style indirect ou direct ne sera pas pour nous le moyen de distinguer une citation exacte d'une citation paraphrastique. Cette

¹⁶ *Antirrh.* 147, 16.

¹⁷ Ce fragment est introduit par καὶ qui, selon J. D. Denniston, peut avoir la même fonction que ἀλλά dans une énumération (*The Greek Particles*, Oxford, 1970², p. 21-22). Dans cet emploi, le sens de ἀλλά n'est plus adversatif, mais additionnel (« encore »), parfois renchéri par καὶ. Il se trouve souvent dans des énumérations, comme ici dans une énumération des fragments d'Apolinaire. Cette utilisation syntaxique prouve que ces deux conjonctions proviennent de Grégoire et n'appartiennent pas aux fragments d'Apolinaire. Le καὶ est aussi un trait par lequel Grégoire introduit de nombreuses citations de son adversaire, plutôt textuelles. Dans cet emploi, il est en concurrence avec ἀλλά. Cf. *Antirrh.* 162, 17 : le frg. 42 b, explicitement mentionné comme textuel par Grégoire, est cité avec un καὶ introductif, ainsi que le frg. 63 b (*Antirrh.* 179, 14), le frg. 81 (*Antirrh.* 194, 3); le frg. 80 b (*Antirrh.* 199, 14) ; le frg. 104 (*Antirrh.* 232, 16).

¹⁸ *Antirrh.* 147, 12-15.

dernière catégorie implique, selon nous, des modifications d'une autre nature, au niveau du lexique ou du contenu, qui peuvent altérer le sens de l'assertion apollinarienne citée.

Ces préliminaires méthodologiques étant posés, examinons les fragments dont l'authenticité pose des problèmes d'interprétation. Plusieurs critères ont permis de supposer l'exactitude d'une citation : la question de la disposition d'un fragment dans la démonstration de Grégoire, la présence d'une citation scripturaire dans le fragment, la répétition d'un fragment dans le cours de l'*Antirrheticus*, la présence de pronoms dans un extrait, modifiés ou non par Grégoire, les critères formels.

1. Problèmes de disposition

Certains fragments posent un problème d'authenticité en raison de leur emplacement au sein de l'argumentation de Grégoire. D'après l'idée qu'ils contiennent et les présupposés qu'ils requièrent en eux-mêmes, ils paraissent être disposés par Grégoire à un endroit illogique de la démonstration. Cela voudrait-il dire que le Cappadocien retravaille la forme au moment où il le cite ? Le meilleur exemple en est le fragment 18 : Εἰ δὲ καὶ ἐξ οὐρανοῦ υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἐκ γυναικὸς υἱὸς θεοῦ, πῶς οὐχ ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος ; (« Mais si non seulement le Fils de l'homme est du ciel et que le Fils de Dieu est d'une femme, comment le même n'est-il pas Dieu et homme [à la fois] ? »)¹⁹. E. Mühlenberg hésite à considérer cette question rhétorique comme une citation textuelle, parce que le matériau scripturaire sur lequel reposerait une telle assertion n'est pas cité par Grégoire, mais utilisé dans l'argumentation qui suit ce fragment 18. En effet, la citation d'Apollinaire suppose la mention de Lc 1, 35, à partir de laquelle est construit le raisonnement, et que Grégoire reprend seulement dans son commentaire, après avoir cité le fragment 18²⁰. Cet effet de disposition lui semble problématique²¹. Mais on peut aussi considérer que Grégoire a omis un passage où se trouvaient les preuves bibliques, entre ce qui est exposé dans le fragment 17 et le fragment 18, qu'il cite textuellement. La réfutation du Cappadocien consisterait alors à exposer sa propre conception de l'incarnation et de la conception virginale à partir du verset scripturaire donné par

¹⁹ *Antirrh.* 139, 21-23.

²⁰ Lc 1, 35 : (...) πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

²¹ E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 139.

Apolinaire, sans restituer le support d'analyse scripturaire dans l'ordre selon lequel il était traité dans l'*Apodeixis*. L'emplacement du fragment, selon nous, ne nuit pas à son authenticité qu'on peut supposer.

2. Fragments scripturaires

Parmi les fragments que l'on peut supposer authentiques, il faut citer les extraits très brefs qui contiennent une citation scripturaire. On peut penser qu'il s'agit des preuves bibliques alléguées par Apolinaire.

Ainsi en est-il du fragment 20, introduit par Grégoire de la manière suivante : εἴτα ἐπάγει τοῖς εἰρημένοις ὅτι Τὸ μυστήριον ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη (« Ensuite, il insère dans ses propos : “Le mystère s'est manifesté dans la chair”(1 Tm 3, 16) »)²². Dans un tel cas, le fragment se réduit à l'expression scripturaire. Du point de vue de l'édition, la question se pose de savoir dans quelle mesure on peut encore parler d'un fragment d'Apolinaire, lorsque sa forme se réduit à un verset. En l'occurrence, c'est la formule d'introduction par Grégoire (ἐπάγει τοῖς εἰρημένοις ὅτι...) qui donne l'effet d'une citation. Mais on est en présence d'un cas limite. Ce fragment, si on peut l'appeler comme tel, est de tout façon à lire dans la continuité de la pensée exposée dans le fragment 19, analysé ci-après.

Le même phénomène se produit pour le fragment 21, qui se trouve dans la même phrase que le fragment 20 et qui reprend Jn 1, 14²³ : Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κατὰ τὴν ἔνωσιν (« Le Logos s'est fait chair selon l'union »). À la citation johannique (Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) est ajoutée la formule κατὰ τὴν ἔνωσιν, qui est très probablement d'Apolinaire, comme le confirme le rapprochement avec le fragment 64²⁴. Le tour κατὰ + ACC est un trait stylistique récurrent dans le langage théologique d'Apolinaire, comme nous pourrions le constater dans de multiples fragments doctrinaux, trop nombreux pour être exposés dès à présent²⁵.

Il faut encore citer le cas des fragments 44 (Κύριον, φησὶν, ἐν δουλικῷ φανέντα σχήματι, « le Seigneur s'est manifesté dans la forme d'un esclave »)²⁶, 46

²² *Antirrh.* 140, 13

²³ *Antirrh.* 140, 14.

²⁴ *Antirrh.* 182, 6-9.

²⁵ Cf. *De unione*, § 11, Lietz. p. 190 (κατὰ τὴν τῆς σαρκὸς πρὸς θεότητα ἔνωσιν) ; § 14, Lietz. p. 191 (κατὰ τὸν τῆς ἐνότητος τρόπον). Cf. aussi dans l'*Apodeixis*, frg. 41 (*Antirrh.* 158, 15-17), 59 et 60 (*Antirrh.* 176, 4-5 et 10-13), 61 (*Antirrh.* 177, 6-7).

²⁶ *Antirrh.* 165, 3-4.

(Ταπεινώσαντα ἑαυτὸν σαρκί, ὑπερυψωθέντα δὲ ὑπὸ θεοῦ τὴν θείαν ὕψωσιν, « il s'est abaissé lui-même dans la chair et a été exalté par Dieu selon la divine exaltation »)²⁷, qui semblent être de brefs extraits de l'analyse de Ph 2, 6-11 par Apollinaire. Grégoire ne les insère pas dans l'une de ses propres phrases, mais les cite tels quels, dans une phrase à part entière, ce qui est un autre indice en faveur de leur authenticité.

Le fragment 22²⁸ a été l'objet d'interprétations divergentes. H. Lietzmann considère qu'il est cité textuellement, mais en deux temps, entrecoupé d'un commentaire de Grégoire :

Premier temps du frg. 22 : Ἄλλ' οὐκ ἄψυχος, φησίν, ἡ σὰρξ στρατεύεσθαι γὰρ κατὰ τοῦ πνεύματος εἴρηται καὶ ἀντιστρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ νοός (« Mais la chair n'est pas sans âme : en effet il est dit qu'elle combat contre l'Esprit (cf. Ga 5, 17) et qu'elle lutte contre la loi de l'Esprit (cf. Rm 7, 23) »).

Commentaire de Grégoire : ὑπέρευγε τῆς εὐγνωμοσύνης! οὐκ ἄψυχον τῷ θεῷ περιπλάσσει τὴν σάρκα. οὐκοῦν ἐρωτήσωμεν, εἰ ἔμψυχος προσελήφθη παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου ἡ σὰρξ, καθὼς φησιν ὁ λογογράφος (« Eh bien, quelle sagesse ! Il façonne autour de Dieu une chair qui n'est pas sans âme. Demandons-nous donc si elle a été dotée d'une âme, la chair qui a été assumée par le Dieu Logos, comme le dit cet écrivain »).

Second temps du frg. 22 : ἔμψυχα δὲ φαμεν καὶ τῶν ἀλόγων τὰ σώματα. (« Mais nous disons que même les corps des êtres sans intelligence sont dotés d'une âme »)²⁹.

Au contraire, Fr. Müller et E. Mühlenberg, à sa suite³⁰, ne retiennent comme fragment que la première partie de ce que cite H. Lietzmann. La divergence d'interprétation entre les critiques tient au sens donné à l'expression : « comme le dit le logographe » (καθὼς φησιν ὁ λογογράφος). Cette formule porte-t-elle sur ce qui précède (la chair que Dieu a assumée n'est pas sans âme) ou ce qui suit (tous les corps des êtres sans intelligence ont aussi une âme) ? Selon nous, la présence de la particule δέ, qui introduit la formule ἔμψυχα δὲ φαμεν καὶ τῶν ἀλόγων τὰ σώματα, prouve que cette dernière phrase n'est pas à comprendre comme une explication d'Apollinaire, mais qu'elle indique un changement d'interlocuteur. Le verbe φαμεν renvoie, d'après nous, à la pensée de Grégoire : « Quant à nous, nous disons que même les corps des êtres sans intelligence sont dotés d'une âme », qui sert de prémisses à l'ensemble de sa démonstration. En effet, dans sa réfutation, il veut prouver que, si l'homme et l'animal

²⁷ *Antirrh.* 165, 28-29.

²⁸ *Antirrh.* 140, 17-19.

²⁹ *Antirrh.* 140 15-23.

³⁰ *Apollinaris von Laodicea*, p. 67.

ont en commun une âme, la particularité de l'homme tient à son intellect. Si le Christ s'est incarné dans un homme, il a nécessairement possédé un intellect humain. Telle est la raison pour laquelle nous rejoignons l'interprétation de Fr. Müller et d'E. Mühlenberg, qui nous semble être la plus cohérente. En outre, l'enquête que nous avons effectuée sur le terme ἄλογα, pour voir s'il appartenait au lexique employé par Grégoire plutôt que par Apolinaire, ou inversement, n'a pas donné de résultats décisifs. Apolinaire utilise cet adjectif notamment dans son commentaire *Sur les Psaumes*, où, dans le fragment 3, il fait d'ἄλογον un synonyme d'άνόητον³¹. Mais Grégoire aussi emploie ce terme dans tous les développements de l'*Antirrheticus* où l'enjeu est de démontrer que la faculté de raisonner est la caractéristique de l'humanité et que le Christ, à titre d'homme, la possède nécessairement³².

Quant à la première partie, qui a été retenue comme fragment 22, elle nous semble plutôt textuelle, contrairement à l'hypothèse d'E. Mühlenberg qui comprend cette phrase comme un résumé. De fait, il est difficile de soutenir avec certitude l'une ou l'autre hypothèse. La pensée prêtée à Apolinaire est construite par compilation de deux lieux bibliques, Rm 7, 23 (ἕτερον νόμον...άντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου) et Ga 5, 17 (ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τοῦ πνεύματος τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός). Que l'on considère le fragment textuel ou paraphrastique, on ne peut mettre en doute que ces versets ont été utilisés par Apolinaire, comme en témoigne leur reprise dans le cinquième mouvement de l'*Antirrheticus*³³. Or ils constituent presque à eux seuls l'intégralité du fragment.

Le ἄλλ' initial provient de Grégoire, qui introduit très souvent de la sorte les fragments textuels ou paraphrasés. Cette conjonction fait le lien avec ce qui précède, même si Grégoire a omis un passage de la pensée d'Apolinaire entre le fragment 21 et ce fragment 22³⁴. Le terme ἄλλ' est donc à restituer en caractères espacés normalement, dans l'édition de Fr. Müller.

Si on isole les expressions scripturaires dans ce fragment, il faut bien admettre que ce qui serait proprement formulé par Apolinaire (ou reformulé par Grégoire si on considère le fragment inauthentique) est très bref. Pour nous en convaincre, citons à

³¹ E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Kettenüberlieferung*, I, PTS 15, *op. cit.*, fr. 3, 11 sur le Ps 8, 5-9, p. 4.

³² *Antirrh.* 163, 23 : Grégoire formule cette idée explicitement dans la définition qu'il donne de l'homme (τῆ δὲ τοῦ νοῦ προσθήκη τῶν ἀλόγων κεχωρισμένος ἐν τούτῳ τὸ ἰδιάζον ἔχει τῆς φύσεως (« L'homme se distingue des êtres sans intelligence par l'ajout de l'intellect et en cela il possède la particularité de sa nature ») ; cf. aussi *Antirrh.* 140, 25-27.

³³ *Antirrh.* 212, 24 sq.

³⁴ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, p. 67.

nouveau le fragment en mettant en gras les termes bibliques que devait sûrement citer Apollinaire : οὐκ ἄψυχος, φησίν, ἡ σὰρξ· στρατεύεσθαι γὰρ κατὰ τοῦ πνεύματος εἴρηται καὶ ἀντιστρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ νοός. La seule formule qui est l'objet de litige est : οὐκ ἄψυχος ἡ σὰρξ (si on excepte l'ajout d'Apollinaire de στρατεύεσθαι là où Ga 5, 7 utilise le verbe ἐπιθυμεῖ). Or Grégoire reprend cette formule pour la commenter : οὐκ ἄψυχον τῷ θεῷ περιπλάσσει τὴν σάρκα (« il façonne autour de Dieu une chair, qui n'est pas sans âme »)³⁵. Cet effet de reprise plaiderait en faveur d'une citation textuelle d'Apollinaire, que Grégoire citerait pour s'en moquer (ὑπέρευγε τῆς εὐγνωμοσύνης !)³⁶. Par la suite, dans sa réfutation, il ne reprend pas l'expression οὐκ ἄψυχον, présente dans le fragment, pour qualifier la chair, mais l'adjectif ἔμψυχος³⁷. Cela nous incite à penser que la formule οὐκ ἄψυχον ἡ σὰρξ est plutôt d'Apollinaire et que le fragment 22, dans l'étendue reconnue par Fr. Müller, est une citation textuelle.

Le fragment 24, dans l'étendue proposée par Fr. Müller, Ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον (« Du ciel le Seigneur a été divinisé ») et Ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα (« Il est descendu du ciel, s'est fait chair, s'est fait homme »)³⁸, reprend deux citations prétendues être tirées des Actes du synode réuni contre Paul de Samosate et du concile de Nicée. Nous reviendrons à plusieurs reprises sur l'origine de ces citations conciliaires³⁹. Selon le même phénomène que dans le cas de citations bibliques, l'étendue du fragment se confond avec les citations des conciles. Il n'y a pas de raison de mettre en doute l'attribution à Apollinaire de ces deux passages, cités à titre de preuves.

Le fragment 26, φησὶ γὰρ ὅτι καὶ ὁ Παῦλος τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὔσαν (« [Apollinaire] dit que Paul aussi appelle le Premier homme “âme existant avec un corps” »)⁴⁰, est retenu par H. Lietzmann. Mais il n'est pas reconnu comme une citation textuelle par Fr. Müller et E. Mühlenberg, en raison de la présence du καί (« aussi »), qui trahirait le jugement de subjectif de Grégoire. Selon nous, cet élément

³⁵ *Antirrh.* 140, 20.

³⁶ *Antirrh.* 140, 19-20.

³⁷ *Antirrh.* 140, 21, 24 ; *Antirrh.* 141, 4.

³⁸ *Antirrh.* 142, 25-28.

³⁹ Nous n'examinons pas pour le moment l'authenticité de ces formules. La première est, d'après Apollinaire, tirée des Actes du synode réuni contre Paul de Samosate, la seconde, du concile de Nicée. Pour une étude détaillée sur ce point, Cf. Partie II, chapitre 2, p. 205 ; et surtout partie IV, chapitre 2, « L'unité du Christ », p. 624 sq.

⁴⁰ *Antirrh.* 144, 24-25.

n'est pas déterminant. La difficulté d'évaluer son exactitude textuelle provient du fait que la citation reprend le verset d'1 Co 15, 45 (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν). Dans tous les cas, elle est à mettre en parallèle avec un autre passage de la réfutation du fragment 28, où il est dit : mais « Paul, dit-il, appelle le dernier [homme] “esprit vivifiant” (ἀλλὰ τὸν ἔσχατον, φησί, πνεῦμα ζωοποιοῦν ὁ Παῦλος καλεῖ) »⁴¹, qui est édité comme fragment 29 par H. Lietzmann⁴², mais qui n'est pas retenu comme un fragment par Fr. Müller. E. Mühlenberg, quant à lui, considère que le fragment 29 n'est pas une citation textuelle d'Apolinaire, mais la fin de la pensée exprimée dans le fragment 28, qui, pour lui, n'est pas textuel⁴³.

Or le contenu du fragment 26, que nous avons cité plus haut, est repris au début du fragment 28. Voici en effet le fragment 26 :

φησὶ γὰρ ὅτι καὶ ὁ Παῦλος τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὔσαν.

Et le fragment 28 :

Καθὼ καὶ τὸν πρότερον Ἀδὰμ ὁ Παῦλος ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὔσαν καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, τῷ δὲ ὅλῳ τὴν ἐπωνυμίαν διδοῦσαν, κἂν ἐφ' ἑαυτῆς καὶ αὐτὴ κατὰ σύλληψιν τοῦ πνεύματος καλεῖται ψυχὴ.

« De même Paul appelle aussi le Premier Adam une “âme”, qui existe avec un corps et n'est pas sans corps, mais qui donne son appellation à l'ensemble, même si elle est appelée âme pour elle-même précisément aussi parce qu'elle comprend l'esprit »⁴⁴.

Il est possible que Grégoire ait d'abord voulu examiner la première partie du fragment 28 (qui correspond au fragment 26), puis l'ait à nouveau cité et examiné avec la suite du passage. C'est un procédé qu'il exploite souvent⁴⁵.

La seule différence que l'on observe entre les deux fragments, 26 et 28, à propos de la première phrase, porte sur le mot « premier », τὸν πρῶτον dans le fragment 26 et τὸν πρότερον dans le fragment 28. Faut-il rejeter l'exactitude des deux fragments pour cette unique nuance, ou au contraire passer outre, pour l'affirmer ? Le sens n'en est pourtant pas altéré (τὸν πρῶτον est le terme biblique). Par conséquent, soit on passe sur cette légère variante et on considère que la répétition d'une même phrase est l'indice de l'authenticité du fragment 28 dans sa globalité, mais, en raison du lien thématique et

⁴¹ *Antirrh.* 146, 14-15.

⁴² H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, op. cit., p. 211.

⁴³ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, op. cit., p. 67.

⁴⁴ *Antirrh.* 146, 7-11.

⁴⁵ Cf. frg. 76, *Antirrh.* 193, 7-10 et 195, 16-20.

formel entre les fragments 26, 28 et 29, on admettra alors l'authenticité des trois fragments. Soit on considère les deux fragments 26 et 28 comme étant des citations non exactes et, en raison du lien entre les fragments 28 et 29, on reconnaît l'inauthenticité des fragments 26, 28 et 29.

Le fragment 28 mérite attention, lui aussi. E. Mühlenberg hésite à le considérer textuel, en raison de la formulation par laquelle Grégoire l'introduit⁴⁶. En effet, l'expression inaugurale : τῶν παρ' αὐτοῦ ῥηθέντων ἐπιμνησθησώμεθα (« Nous ferons mention de ce qu'il a dit »)⁴⁷ laisse entendre que les paroles rapportées d'Apolinaire ne sont peut-être pas authentiques. Même si Grégoire ne précise pas qu'il cite « à la lettre » son adversaire, le verbe ἐπιμνησθησώμεθα peut introduire des citations de différentes natures (paraphrase très proche du sens initial, reformulation, citation exacte...). L'introduction par Grégoire ne permet donc pas de se prononcer sur le degré d'exactitude de la citation.

Regardons donc la réfutation du fragment par Grégoire. Pour introduire son propre commentaire, le Cappadocien déclare : ταῦτα λέγων ὁμολογεῖ (« disant cela, [Apolinaire] reconnaît... »)⁴⁸. Cette formule suggère que Grégoire va commenter une citation qu'il vient de donner à la lettre. En outre, il reprend au style indirect la pensée de son adversaire, présente dans la dernière partie du fragment 28 : ταῦτα λέγων ὁμολογεῖ τὰ τρία κατὰ σύλληψιν τῷ τῆς ψυχῆς καλεῖσθαι ὀνόματι ὡς περιειλημμένης τῆς τε τοῦ σώματος καὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἐν τῷ αὐτῷ σημασίας (« Disant cela, il reconnaît que les trois éléments sont appelés de façon globale par le nom d'âme, en ce sens que les désignations de corps et d'âme sont comprises dans le même mot »)⁴⁹. Cette paraphrase explicative du fragment parle en faveur de son authenticité : Grégoire cite son adversaire, puis en reprend les éléments pour les expliquer. Ici, la méthode d'analyse de Grégoire produit l'impression que le fragment 28 est cité textuellement et non qu'il est une reformulation, en dépit de la variante que nous avons soulevée entre les fragments 26 et 28.

En conclusion, prenant pour argument que le fragment 26 est une anticipation du début du fragment 28 (καὶ τὸν πρότερον Ἄδαμ ὁ Παῦλος ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὖσαν καὶ οὐκ ἄνευ σώματος) et que ce dernier est traité par Grégoire, dans sa réfutation, comme une citation exacte, nous posons l'hypothèse que les fragments 26, 28

⁴⁶ *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 67.

⁴⁷ *Antirrh.* 146, 7-8.

⁴⁸ *Antirrh.* 146, 11.

⁴⁹ *Antirrh.* 146, 11-14.

et 29 sont des reprises plutôt textuelles de l'*Apodeixis*. Si une telle supposition est juste, il faudrait aussi éditer comme fragments les deux brefs passages d'*Antirrh.* 144, 24-25 et 146, 14-15.

3. Effets de rupture

L'authenticité d'un fragment peut être déduite d'un élément syntaxique hétérogène par rapport au fil du discours de Grégoire, qui, parce qu'il heurte, crée une rupture dans la phrase, voire une incorrection syntaxique, donne l'indice qu'il s'agit d'une citation d'Apolinaire.

L'hétérogénéité peut être due à la présence d'un pronom démonstratif, qui renvoie à un élément antérieur dans le discours qu'on a des difficultés à déterminer. Par exemple, le fragment 41 qui est un commentaire d'Apolinaire sur Za 13, 7 :

Δηλοῖ, φησί, διὰ τούτων ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι οὐ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἠνωμένον τῇ σαρκί.

« Le discours prophétique, dit-il, montre par cela que [le Christ] n'est pas consubstantiel à Dieu selon la chair, mais selon l'esprit qui est uni à la chair. »⁵⁰

Le διὰ τούτων pose problème, bien qu'il soit édité par Fr. Müller comme appartenant au fragment. On peut l'interpréter comme provenant d'Apolinaire et, dans ce cas, il renvoie à un élément de l'*Apodeixis*, que Grégoire ne cite pas ici, mais qui pourrait être les paroles même de Za 13, 7, sur lesquelles se fonde Apolinaire pour défendre la consubstantialité du Fils avec le Père. Mais on peut aussi penser que le διὰ τούτων provient de Grégoire et renvoie à un des éléments dont il a parlé précédemment. E. Mühlenberg envisageait les deux possibilités dans son ouvrage, notamment la possibilité d'une citation non textuelle, alerté par la phrase introductive : ὃ δ' οὖν κατασκευάζει, τοῦτό ἐστι... (« Ce qu'il tend à prouver, c'est cela... »). Cette formule laisserait entendre que Grégoire formule avec ses propres mots la visée démonstrative de son adversaire⁵¹. En réexaminant ce fragment, E. Mühlenberg et nous-même en avons conclu que le διὰ τούτων s'expliquait mieux s'il provenait d'Apolinaire et faisait partie du fragment, auquel cas celui-ci paraît plutôt textuel.

⁵⁰ *Antirrh.* 158, 17.

⁵¹ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 67.

Un autre exemple encore peut être donné parmi les fragments dont on peut supposer l'authenticité parce qu'ils présentent un élément syntaxique en rupture avec le cours du raisonnement de Grégoire. Il s'agit du fragment 42a, qui est cité ainsi par le Cappadocien :

φησὶ γὰρ Ἴδου τοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἢ πρὸς πατέρα ἰσότης προϋπάρχουσα,
ἢ πρὸς ἀνθρώπους ὁμοιότης ἐπιγινομένη.

« En effet, [Apolinaire] dit : “Voici l'égalité préexistante du même Jésus Christ avec le Père, la similitude avec les hommes survenue ensuite”. »⁵²

Le fragment hors contexte paraît peu compréhensible. Il s'agit vraisemblablement d'un extrait du raisonnement d'Apolinaire, où il cherchait à prouver que le Logos préexistant et l'homme Jésus sont la même personne. Le propre du Logos préexistant est d'être égal au Père, la caractéristique du Logos incarné est d'être semblable aux hommes. Mais le Ἴδου apparaît en rupture avec le début de la phrase et donne l'effet d'introduire une citation exacte. Ce que vient confirmer la façon dont Grégoire introduit la citation en reprenant les mots. En évoquant la « ressemblance du Fils avec les hommes qui est advenue » ἐπιγεννηματικὴν τοῦ υἱοῦ τὴν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ὁμοιότητα⁵³, Grégoire prépare l'expression d'Apolinaire : ἢ πρὸς ἀνθρώπους ὁμοιότης ἐπιγινομένη. Cet effet de reprise dans le discours de Grégoire peut être interprété comme un indice de l'exactitude de la citation.

On peut également ranger dans cette catégorie les fragments qui présentent un mode d'énonciation différent du contexte dans lequel Grégoire le cite. C'est le cas des trois phrases interrogatives des fragments 56, 57 et 58, que Grégoire cite et commente l'une après l'autre : Τίς γάρ, φησίν, ὁ ἅγιος ἐκ γεννητῆς; (« Qui en effet est saint, dit-il, depuis sa naissance ? »)⁵⁴, Τίς ἀδίδακτος σοφός; (« Qui est sage sans avoir été instruit ? »)⁵⁵ et enfin : Τίς, φησίν, ἐν ἐξουσίᾳ τὰ τοῦ θεοῦ ἐργαζόμενος; (« Qui, dit-il, accompli avec puissance les œuvres de Dieu »)⁵⁶. Ces trois propositions sont en contraste avec la syntaxe d'ensemble du mouvement argumentatif dans lequel elles prennent place,

⁵² *Antirrh.* 162, 10-12.

⁵³ *Antirrh.* 162, 7-8.

⁵⁴ *Antirrh.* 174, 30.

⁵⁵ *Antirrh.* 175, 9.

⁵⁶ *Antirrh.* 175, 18.

par leur brièveté et leur mode interrogatif. Tel est le critère sur lequel E. Mühlenberg les considère comme authentiques⁵⁷.

Il en va de même pour le fragment 16. En effet, celui-ci se présente sous la forme d'une question, qui devait prendre place dans une joute oratoire :

Πῶς ἐρεῖς ἐκ γῆς ἄνθρωπον τὸν ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκέναι μαρτυρούμενον
ἄνθρωπον καὶ υἱὸν ἀνθρώπου τὸν θεὸν καὶ θεοῦ υἱὸν ἀναγορευόμενον ;

« Comment diras-tu qu'il est homme issu de terre, l'homme qui est attesté être descendu du ciel et le Dieu qui est proclamé Fils de l'homme et Fils de Dieu »⁵⁸.

Le mode interrogatif et l'emploi de la seconde personne du singulier détonent dans le contexte où la citation se trouve. En effet, dans le résumé de l'*Apodeixis* que Grégoire a donné précédemment (frg. 15)⁵⁹, trois théologiens sont cités, Paul de Samosate, Marcel et Photin. Le passage au « tu » dans le fragment 16, sans adversaire désigné explicitement, donne à penser que Grégoire reproduit textuellement un extrait de son adversaire. Ici, c'est donc le fait qu'Apolinaire s'en prenne à un adversaire, au style direct, sur un ton agonistique, qui parle en faveur de l'authenticité du fragment.

Le fragment 59 est encore un autre exemple de citation dont on peut prouver l'exactitude par le fait qu'il est inséré dans l'argumentation de Grégoire selon un effet de rupture syntaxique. En effet, Grégoire le cite ainsi : τί γὰρ βούλεται αὐτῷ τὸ Διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἐξισῶν δὲ κατὰ πνεῦμα (« Que veut-il dire dans ce propos : “[le Christ] ayant une activité distincte selon la chair, étant égal selon l'esprit” ? »)⁶⁰. Le raisonnement d'Apolinaire est présenté dans cet extrait de façon tronquée, ce qui rend son sens obscur, hors de son contexte. Le fait qu'il soit intégré dans la phrase de Grégoire d'une manière si abrupte et par l'article τὸ, qui l'introduit comme une citation en guillemets, prouve qu'il s'agit d'une citation textuelle.

Le fragment 73 représente un cas extrême. Il est en effet impossible de se prononcer sur le degré d'authenticité de ce fragment parce qu'il est présenté de façon tronquée : Ἐπειδὴ ἄνθρωπος, φησὶν, ἦν καὶ ἐπουράνιος, οὗτος ὁ χοῖκός (« Puisqu'il était aussi

⁵⁷ *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 68.

⁵⁸ *Antirrh.* 138, 18-21.

⁵⁹ Grégoire l'introduit explicitement comme un résumé (*Antirrh.* 138, 10-12).

⁶⁰ *Antirrh.* 176, 4-5.

un homme céleste, dit-il, ce terrestre... »)⁶¹. Grégoire le cite pour l'expression ἄνθρωπος ἐπουράνιος qu'il réfute. Mais il est impossible de connaître l'argumentation dans laquelle se situait une telle pensée. Le caractère tronqué de ce passage pourrait être un critère de son authenticité. On manque d'éléments pour l'affirmer⁶².

Le fragment 86 présente des problèmes similaires. Il correspond à la prémisse d'un syllogisme, citée seule : Εἰ μηδέν, φησί, ποίημα προσκυνητὸν μετὰ τοῦ κυρίου ὡς ἡ σὰρξ αὐτοῦ (« Si aucune créature n'est adorable avec le Seigneur comme sa chair... »)⁶³. Grégoire ne restitue pas le syllogisme dans son intégralité mais simplement le début, pour en commenter le contenu. Il n'opère pas d'aménagements de sa forme syntaxique pour l'intégrer dans son propos. De telles observations inciteraient à tenir ce fragment pour textuel.

Comme autre exemple de citation apparemment textuelle, présentée par Grégoire sans transition avec ce qui précède, mais de manière abrupte sur le plan syntaxique, il faut encore évoquer le fragment 98, qui semble être le dernier extrait textuel de l'*Apodeixis* dans l'*Antirrheticus*. Grégoire l'introduit, le cite et ouvre son commentaire ainsi :

Ἔτι φησὶ (τὰ γὰρ ἐν τῷ μέσῳ παρίημι)· Εἰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν θεὸς γέγονε καὶ οὐκέτι ἐστὶν ἄνθρωπος, πῶς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ; καὶ πῶς ὁψόμεθα τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν; πῶς δὲ καὶ πρὶν ἐνωθῆναι καὶ ἀποθεωθῆναι λέγει· Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν; ταῦτα διέξεισιν ἐκεῖνος διὰ τῶν εἰρημένων κατασκευάζων, ὅτι οὐδὲν πρὸς τὸ θεϊότερον ἢ τοῦ σώματος φύσις μετεποιήθη...

« [Apolinaire] dit encore (je laisse en effet de côté ce qui se trouvait au milieu) : “Si après la résurrection, [le Christ] est devenu Dieu et n'est plus homme, comment le Fils de l'homme enverra-t-il ses anges (cf. Mt 24, 31) ? Et comment verrons-nous le Fils de l'homme venir sur les nuées ? Et comment avant même d'être uni et d'être divinisé, [le Christ] dit-il : “Moi et le Père, nous sommes un” (Jn 10, 30)” ? Voilà ce qu'[Apolinaire] déclare, cherchant à établir, par ces propos, que la nature du corps n'est en rien transformée en un état plus divin... »⁶⁴.

Dans ce passage de l'*Apodeixis*, Apolinaire formule une accusation contre ceux d'après lesquels l'humanité du Christ est transformée en Dieu après la résurrection : une telle revendication théologique entre en contradiction, à ses yeux, avec les versets Mt 24, 31 et Jn 10, 30.

⁶¹ *Antirrh.* 191, 8-9.

⁶² Cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.* p. 69.

⁶³ *Antirrh.* 205, 20-21.

⁶⁴ *Antirrh.* 228, 18-24.

Plusieurs indices invitent à penser que Grégoire rapporte le grief d’Apolinaire dans sa forme originelle, ou du moins dans un état très proche de celui de l’*Apodeixis*. D’abord, le fragment est cité sans transition avec la démonstration qui précède, mais est introduit par ce bref commentaire de Grégoire : Ἔτι φησὶ (τὰ γὰρ ἐν τῷ μέσῳ παρόημι). En précisant qu’il a laissé de côté une partie de la réflexion de son adversaire, qui se trouvait entre le passage qu’il a analysé précédemment (frg. 97)⁶⁵ – qui portait sur la nécessité que le Logos incarné fût conçu comme un νοῦς divin incarné – et le nouveau point doctrinal qu’il va aborder, l’état de l’humanité du Christ après sa résurrection, Grégoire donne l’impression d’expliquer au lecteur sa démarche, avec honnêteté. Mais le changement d’objet d’analyse n’est ni préparé ni marqué par aucune transition par Grégoire, si ce n’est la formule d’introduction, citée ci-dessus. Un tel procédé produit un effet de rupture dans la démonstration, qui inciterait à tenir pour exact l’extrait de l’*Apodeixis* livré par Grégoire.

L’effet de rupture est produit par le passage à un nouveau point démonstratif, amené non pas par une transition de Grégoire avec ce qui précède et une exposition générale de l’idée qu’il conteste, mais par le fragment lui-même. Celui-ci, livré à l’état « brut », introduit par son contenu même le nouvel objet du débat. De ce point de vue, le fragment 98 est inséré dans l’argumentation de l’*Antirrheticus* d’une manière semblable au fragment 32, que Grégoire déclarait citer avec exactitude et qui ouvrait un nouveau point argumentatif sur la consubstantialité de la chair sans transition avec le premier mouvement de la controverse sur l’expression d’homme céleste⁶⁶.

4. Fragments répétés

La répétition d’un même extrait attribué à Apolinaire au début et à la fin d’une réfutation peut être un autre moyen de décider de son exactitude s’il est cité deux fois dans les mêmes termes. Le cas du fragment 47 est intéressant parce qu’il est cité deux fois, mais de façon non identique :

Première fois : Δοξάζεται, γὰρ φησιν, ὡς ἄνθρωπος· δόξαν δὲ ἔχει πρὸ τοῦ κόσμου ὡς θεὸς προϋπάρχων τῶν αἰώνων (« Il est glorifié, en effet, dit-il, à titre

⁶⁵ *Antirrh.* 227, 10-12 : ce fragment est apparemment une citation textuelle, en raison de sa forme interrogative, selon l’étude d’E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 70.

⁶⁶ *Antirrh.* 147, 12-15.

d'homme : mais il détient la gloire avant le monde, à titre de Dieu, existant avant les siècles »)⁶⁷.

Seconde fois : Δοξάζεται μὲν ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀδοξίας ἀναβαίνων, ἔχει δὲ τὴν δόξαν πρὸ τοῦ κόσμου ὡς θεὸς προϋπάρχων (« Il est glorifié, à titre d'homme, élevé de l'absence de gloire, mais il possède la gloire avant le monde, à titre de Dieu préexistant »)⁶⁸.

La seconde fois, Grégoire intercale l'expression ἐξ ἀδοξίας ἀναβαίνων, qui fait référence à l'exaltation décrite dans l'*Hymne aux Philippiens*, v. 10-11, mais il ne reprend pas les derniers mots du fragment 47 qu'il avait cités la première fois (τῶν αἰώνων). Selon E. Mühlenberg, ces modifications témoignent de la négligence avec laquelle Grégoire cite la pensée de son adversaire⁶⁹. Les variations dans la citation peuvent s'expliquer par le contexte argumentatif de Grégoire propre à chaque mention. Le fait que le même extrait soit cité majoritairement dans les mêmes termes prouve qu'il s'agit d'une citation textuelle, mais comment interpréter alors l'ajout de l'expression ἐξ ἀδοξίας ἀναβαίνων la seconde fois ? Est-ce une interpolation de Grégoire, ou cette formule appartenait-elle à l'extrait originel (mais le Cappadocien l'avait omis en la citant la première fois) ? La réfutation du fragment 47, lorsqu'il est cité la seconde fois, apporte des éléments de réponse. Grégoire commente en effet l'antagonisme entre « la gloire » et « l'absence de gloire » : ἡ γὰρ ἀδοξία πάντως ἡ παθητὴ τῆς σαρκὸς φύσις ἐστίν· δόξα δὲ ἄρα αἰώνιος ἡ ἀπαθὴς τε καὶ ἀκλήρατος δύναμις (« en effet l'absence de gloire est assurément la nature passible de la chair et la gloire éternelle est donc la puissance pure et impassible »)⁷⁰. Ce commentaire, qui porte précisément sur les mots cités seulement la seconde fois dans le fragment 47, nous semble attester que la seconde mention du fragment est la plus authentique.

Le fragment 47 n'est pas le seul extrait de l'*Apodeixis* que Grégoire cite à plusieurs reprises, dans des termes presque identiques. Il faut mentionner aussi le cas du fragment 81, que nous avons analysé⁷¹, où l'on retrouve également une variante entre la première et la seconde mentions :

⁶⁷ *Antirrh.* 166, 12-14.

⁶⁸ *Antirrh.* 168, 21-23.

⁶⁹ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 68.

⁷⁰ *Antirrh.* 168, 23-25.

⁷¹ Cf. chapitre 2, « étude de la composition de l'*Antirrheticus* », p. 107-109.

Première fois : καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ, φησί, συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἄν ἦσαν (« Et si, en effet, un Dieu parfait avait été conjoint à un homme parfait, ils seraient deux »)⁷².

Seconde mention : Καὶ εἰ ἀνθρώπῳ, φησί, συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἄν ἦσαν, εἷς μὲν φαύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός (« Et si Dieu avait été conjoint à un homme, un parfait avec un parfait, ils seraient deux, l'un qui serait Fils de Dieu par nature, l'autre, Fils adoptif »)⁷³.

Comme dans le cas du fragment 47, on observe des ajouts dans la seconde mention de Grégoire, même si l'idée doctrinale est la même dans les deux cas. Apollinaire rejette la conception christologique selon laquelle l'adjonction d'une humanité et d'une divinité intégrales conduit à une dualité de personnes dans le Christ. La démonstration de Grégoire après la seconde mention reprend et commente les expressions de « Fils par nature » (φύσει υἱὸς θεοῦ) et de « Fils par adoption » (θετός). En effet, Grégoire déclare : εἰ γὰρ ὁ τέλειος ἄνθρωπος θετὸς υἱὸς κατὰ τὸν Ἀπολινάριον λέγεται (« Si en effet l'homme parfait est appelé Fils adoptif selon Apollinaire... »)⁷⁴, il évoque aussi « l'appellation d'adoptif » (τὴν τοῦ θετοῦ κλησιν)⁷⁵. Ces reprises dans la réfutation de Grégoire attestent qu'Apollinaire avait lui-même utilisé la distinction entre « Fils adoptif » et « Fils par nature », qui apparaît seulement dans la seconde mention du fragment. C'est donc la deuxième version du fragment 81 qui semble être la plus authentique.

Toute répétition d'un fragment n'implique pas nécessairement son exactitude textuelle, comme nous le verrons à propos du fragment 96, très proche, vraisemblablement, de la formulation initiale d'Apollinaire.

5. Conjugaison des verbes

Pour évaluer le degré d'authenticité d'une citation, les pronoms de la première personne du pluriel dans les fragments, ainsi que les verbes qui s'y rapportent, posent parfois problème. Ils pourraient trahir une reformulation de la part de Grégoire. Doivent-ils être le critère qui suffit à rejeter l'authenticité d'une citation, si aucune autre modification ne semble opérée par Grégoire ?

Nous exposerons comme exemple le cas du fragment 51, qui admet plusieurs interprétations. Il paraît être une citation textuelle ou, du moins, très proche de la version

⁷² *Antirrh.* 194, 3-5.

⁷³ *Antirrh.* 199, 18-20.

⁷⁴ *Antirrh.* 199, 28.

⁷⁵ *Antirrh.* 199, 30.

originelle : ἐδέξαντο ἄν, φησίν, Ἑλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἶπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὡσπερ Ἥλιαν (« Les Grecs et les juifs l'auraient accueilli, si nous déclarions que celui qui est né était homme inspiré, comme Élie »)⁷⁶. Le verbe ἐλέγομεν peut être interprété de deux façons. Soit Grégoire a modifié l'extrait de son adversaire, en reprenant à son propre compte l'accusation de croire en un prophète, et, dans ce cas, il a transformé la personne du verbe, ἐλέγομεν, qui pouvait être dans l'état originel du texte soit une deuxième, soit une troisième personne du pluriel. Il faudrait comprendre : « les Grecs et les juifs auraient confessé notre foi, contrairement à celle d'Apolinaire, si nous disions que le Christ était un homme inspiré... ». Dans ce cas, l'extrait de l'*Apodeixis* est légèrement modifié par Grégoire et présente peut-être d'autres aménagements. Soit le verbe ἐλέγομεν fait partie de la citation d'Apolinaire qui pose l'hypothèse rhétorique d'une confession de foi par les chrétiens en un Jésus prophète, pour montrer ensuite que telle n'est pas leur doctrine. Apolinaire voudrait dire : « si nous, chrétiens, déclarions que [le Christ] était un homme inspiré, alors les Grecs et les juifs confessaient la vérité de notre doctrine... ». Dans ce cas, le fragment 51 pourrait être une citation textuelle dans son intégralité. Nous penchons plutôt pour cette seconde hypothèse : le sens de la phrase paraît plus clair si on comprend que le verbe ἐλέγομεν appartient au fragment 51.

En ce qui concerne la réfutation de cet extrait par Grégoire, elle reprend textuellement plusieurs mots du fragment, dont les Grecs et la figure d'Élie : τίς τῶν Ἑλλήνων τὰ κατὰ τὸν Ἥλιαν θαύματα ὡς ἀληθῆ παρεδέξατο, (« Qui parmi les Grecs aurait accepté de tenir pour vrais les prodiges d'Élie ? »)⁷⁷. Une telle proximité avec le contenu du fragment 51 plaide en faveur de son authenticité. En outre, dans la mesure aussi où l'expression ἄνθρωπον ἔνθεον provient d'Apolinaire, puisqu'elle est l'objet de discussion de toute la première partie de l'*Antirrheticus* et du mouvement démonstratif qu'inaugure ce fragment 51, il est fort probable que cet extrait soit livré par Grégoire avec exactitude.

⁷⁶ *Antirrh.* 169, 21-23. L'expression τὸν τεχθέντα renvoie au Christ, Dieu incarné, qui est sous-entendu. Il est cité juste avant le fragment, en *Antirrh.* 169, 19-20.

⁷⁷ *Antirrh.* 169, 24-25.

6. Syllogismes et effets de symétrie

Parmi les critères qu'E. Mühlenberg a souvent utilisés pour évaluer le degré d'authenticité d'un fragment, se trouvent le syllogisme et d'autres procédés formels, tels les parallélismes, les structures hypothétiques. D'après le critique, Apolinaire se sert abondamment de ces procédés logiques pour énoncer sa doctrine avec clarté.

Comme nous l'avons exposé dans notre étude sur la composition de l'*Antirrheticus*, Apolinaire réservait une partie entière de son *Apodeixis* à une série de syllogismes qui venaient confirmer sa doctrine de « l'Intellect incarné » pour définir le Christ⁷⁸. En choisissant un tel procédé formel, appliqué d'une manière systématique dans une partie de son œuvre, Apolinaire montrait qu'il le concevait comme un outil méthodologique privilégié. En dehors de l'*Apodeixis*, en effet, dans ses autres fragments dogmatiques, il utilise très souvent le syllogisme pour récapituler sa pensée avec clarté. Le meilleur exemple en est l'*Anacephalaiôsis*, qui présente de manière synthétique sa doctrine dans un enchaînement de syllogismes⁷⁹.

Telle est la raison pour laquelle la forme syllogistique d'un fragment a été considérée par E. Mühlenberg comme un procédé qui pouvait suggérer son authenticité. Le critique applique surtout ce critère aux fragments de la fin de l'*Apodeixis*. En effet, la plupart des citations d'Apolinaire sont données sous cette forme à partir de la quatrième partie de l'*Antirrheticus*.

Par exemple, le fragment 83 expose sous une forme concise l'impossibilité que le Verbe se soit incarné dans l'homme à la façon dont Dieu habite l'homme commun⁸⁰ :

Ἔτι πρὸς τούτοις φησίν· Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος θεὸς ἐστὶν ἀληθινός, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοί, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν. τί οὖν καὶ πρὸς τοῦτο ἡμεῖς;

« Il ajoute encore à cela : “Si celui qui a reçu Dieu est vrai Dieu, beaucoup seraient dieux, puisque beaucoup reçoivent Dieu”. Que dirons-nous donc face à cela ? »⁸¹

Grégoire, dans sa réfutation, prend à la lettre un tel passage et développe un raisonnement qui en pousse à l'absurde les conséquences. Selon nous, le syllogisme n'est

⁷⁸ Il s'agit du quatrième mouvement argumentatif de l'*Antirrheticus*, dans lequel neuf syllogismes sont examinés par Grégoire. Cf. chapitre précédent, « Étude de la composition de l'*Antirrheticus* », p. 132-134.

⁷⁹ Cf. H. Lietzmann, *Apollinaris*, *op. cit.*, p. 242-246. Il ne faut pas oublier que le texte édité par H. Lietzmann est une compilation des citations d'Apolinaire tirées du *Cinquième dialogue sur la Trinité* par le Ps-Athanase (cf. chapitre 1, « Circonstances de composition », étude sur les fragments doctrinaux d'Apolinaire, p. 54).

⁸⁰ Nous ne commentons pas pour l'instant le sens de cette pensée et les présupposés philosophiques sur lesquels elle repose (cf. aussi E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, *op. cit.*, p. 116-135).

⁸¹ *Antirrh.* 202, 14-16.

pas le critère suffisant pour assurer avec certitude que l'expression est citée avec exactitude. Grégoire pourrait très bien reformuler par ses propres mots l'idée d'Apolinaire avec ce procédé formel. Mais il est impossible aussi d'affirmer cela avec certitude. Telle est la raison pour laquelle nous ne rejetons pas l'hypothèse d'E. Mühlenberg.

Ce critique considère aussi le fragment 17 comme une citation exacte en raison de sa forme syllogistique⁸² :

Οὐκ ἔστι, φησίν, ἐκ γῆς ἄνθρωπος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς ἄνθρωπος. ἄνθρωπος μέντοι, καὶ εἰ ἐξ οὐρανοῦ καταβέβηκεν· οὐ γὰρ ἀρνεῖται τὴν τοιαύτην προσηγορίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ὁ κύριος.

« Il n'est pas homme provenant de terre l'homme descendu du ciel. Cependant il est homme, même s'il est descendu du ciel : en effet, le Seigneur ne nie pas une telle appellation dans les évangiles »⁸³.

Deux critères permettent de considérer ce fragment comme une citation textuelle. D'abord, juste après, Grégoire commente le fragment en déclarant : πῶς οὖν ἐν τοῖς εἰρημένοις τὸ ἀκόλουθον σώζει ; (« Comment sauve-t-il la cohérence logique dans ces propos ? »). Grégoire attaquerait ici le paradoxe d'un homme issu du ciel, développé par Apolinaire. Mais, puisque le grief porte sur la rigueur d'un enchaînement de propositions, il n'a de pertinence que si cet enchaînement est exposé. C'est la remarque formelle de Grégoire qui permettrait authentifier l'extrait. Le second critère est que, dans sa réfutation, Grégoire reprend à plusieurs reprises les termes de ce fragment⁸⁴.

Le syllogisme n'est pas le seul critère formel utilisé par Apolinaire dans la formulation de sa doctrine. La logique de son raisonnement est souvent construite à partir d'un enchaînement de propositions subordonnées hypothétiques, qui constituent souvent l'une ou l'autre proposition d'un syllogisme que Grégoire n'a pas restitué dans son intégralité. Le critique se trouve alors confronté à une assertion, brève, dont la forme syntaxique rigoureuse plaide en faveur de son authenticité.

Par exemple, le fragment 91 est introduit et cité ainsi :

Ἄλλὰ τὸ ἐφεξῆς ἐξετάσωμεν. Εἰ δὲ ἡμεῖς μὲν, φησίν, ἐκ τριῶν, αὐτὸς δὲ ἐκ τεσσάρων, οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἀνθρωπόθεος.

⁸² E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 66.

⁸³ *Antirrh.* 138, 25-29.

⁸⁴ Cf. *Antirrh.* 139, 1 (πῶς ἀνθρώπου υἱὸς ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβαίνων λέγεται, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦκοντα υἱὸν ἀνθρώπου λέγων) etc. Nous reviendrons sur l'argumentation de Grégoire dans la partie III, chapitre 2, « La conception virginale : Lc 1, 35 », p. 362-363.

« Mais examinons la suite. “Si nous sommes composés de trois éléments, tandis que lui l’est de quatre, il n’est pas homme, mais homme-Dieu”. »⁸⁵

Dans ce fragment, sur le sens duquel nous reviendrons⁸⁶, il est difficile de savoir si la formulation initiale d’Apolinaire est reprise avec exactitude ou quasi-exactitude. E. Mühlenberg estime que la construction formelle parle en faveur de l’authenticité de la citation⁸⁷. Un élément reste indubitable : le terme ἀνθρωπόθεος était employé par Apolinaire, car il est l’objet principal de la réfutation de Grégoire. Mais celle-ci ne donne aucun indice de l’exactitude de la forme syntaxique.

On se trouve face au même problème dans le cas du fragment 92, qui est introduit ainsi :

Οἷα δὲ τοῖς εἰρημένοις προστίθησι πάλιν, κατανοήσωμεν. Εἰ ἐκ δύο, φησί, τελείων, οὔτε ἐν ᾧ θεός ἐστιν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπος ἐστιν, οὔτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός.

« Considérons ce qu’il ajoute encore aux propos précédents. “Si [le Christ] était composé de deux parfaits, ni l’homme n’est dans ce en quoi est Dieu, ni Dieu n’est dans ce en quoi est l’homme”. »⁸⁸

Grégoire reprend dans son commentaire non pas le tour syntaxique du fragment, mais seulement la conclusion doctrinale : ἐν ᾧ θεός ἐστιν ἄνθρωπος οὐκ ἔστι, καὶ ἐν ᾧ ἄνθρωπος ἐστι θεός οὐκ ἔστιν. La nature de cette reprise laisse penser que le contenu de la citation est authentique, mais elle ne garantit pas l’exactitude de la forme hypothétique du fragment.

Citons encore un autre exemple de fragments, dont E. Mühlenberg a reconnu l’authenticité à partir du critère formel⁸⁹. Il s’agit du fragment 19 : Ἀλλὰ θεός μὲν, φησί, τῷ πνεύματι τῷ σαρκωθέντι, ἄνθρωπος δὲ τῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσληφθείσῃ σαρκί (« mais “il est Dieu, dit-il, par l’esprit qui s’est incarné, et homme par la chair qui a été assumée par Dieu” »)⁹⁰. Cet extrait pourrait être une citation textuelle de l’*Apodeixis*, qui viendrait expliciter le sens du fragment 18 et répondre à la question rhétorique qu’a posée Apolinaire dans le fragment 18 : pourquoi le même peut-il être homme et Dieu à la

⁸⁵ *Antirrh.* 214, 19-21.

⁸⁶ Cf. partie IV, chapitre 2, « l’unité du Christ », p. 670-671.

⁸⁷ Cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 70.

⁸⁸ *Antirrh.* 216, 10-12.

⁸⁹ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 66.

⁹⁰ *Antirrh.* 140, 3-5.

fois ?⁹¹. Le ἄλλά initial n'est pas d'Apolinaire, mais de Grégoire, qui introduit de nombreux fragments de cette façon⁹². Selon nous, en accord avec E. Mühlenberg, le style parle en faveur de l'authenticité de cette formule, structurée à partir d'un parallélisme. Ce phénomène stylistique a un relief particulier dans les assertions d'Apolinaire, souvent construites à partir de symétries ou de formules synthétiques, comme celle du fragment 19 : τῷ πνεύματι τῷ σαρκωθέντι, ἄνθρωπος δὲ τῆ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσληφθείση σαρκί⁹³. La réfutation de Grégoire prend appui successivement sur les deux expressions au datif : d'abord la question de l'incarnation de l'Esprit, ensuite celle de l'assomption de la chair humaine. En outre, il détourne la deuxième partie de la phrase d'Apolinaire en disant : « D'où l'homme a-t-il été pris ? » (πόθεν δὲ προσελήφθη ἄνθρωπος)⁹⁴. Ce faisant, il ne fait plus porter l'enjeu de la discussion sur la modalité de l'union de la chair et de Dieu, comme le laisse entendre le fragment 19, mais sur l'origine de la chair, issue d'Adam. Ainsi Grégoire en vient-il à rejeter une « généalogie céleste » (οὐκ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γενεαλογοῦντος), c'est-à-dire une ascendance céleste, en le confrontant au récit de la création de l'homme en Gn 2, 7. Compte tenu de l'objet de la réfutation de Grégoire, il est donc sûr que les deux formules, τῷ πνεύματι τῷ σαρκωθέντι et τῆ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσληφθείση σαρκί, proviennent d'Apolinaire.

Le cas du fragment 69 est intéressant : il montre comment la structure formelle ne suffit pas à préciser l'authenticité. C'est au contraire la teneur de la réfutation de Grégoire qui permet de déduire l'exactitude du fragment qui n'est pas présenté comme étant une citation à la lettre par Grégoire. Le fragment, tel qu'il est édité par Fr. Müller, est le suivant : Οὐ γὰρ ἄν, φησὶν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γεγωνῶς εἶη, εἰ μὴ τυγχάνοι καθάπερ ἄνθρωπος νοῦς ἔνσαρκος ὢν (« En effet, dit-il, il ne serait pas advenu à la ressemblance d'un homme, s'il ne se trouvait pas, à l'instar de l'homme, être intellect incarné »)⁹⁵. Dans le passage de l'*Apodeixis* d'où est extraite la citation, Apolinaire veut prouver que le Verbe incarné tient sa ressemblance avec l'homme du fait qu'il est intellect incarné. L'enjeu de la démonstration de Grégoire est de montrer qu'on ne peut considérer un être semblable à la nature humaine s'il ne participe pas pleinement à cette nature. Pour ce faire, il reprend et commente d'abord l'expression d'Apolinaire : γίνεται

⁹¹ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 66.

⁹² Cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles, op. cit.*, p. 21-22.

⁹³ *Antirrh.* 140, 3-5. Le thème de l'assomption de la chair revient dans le frg. 76 (*Antirrh.* 193, 7-10 ; 195, 16-21).

⁹⁴ *Antirrh.* 140, 6-7.

⁹⁵ *Antirrh.* 186, 21-23.

ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου⁹⁶, puis : καθάπερ ἄνθρωπον, νοῦν ἔνσαρκον ὄντα⁹⁷. Les éléments du raisonnement d’Apolinaire sont tous cités dans l’examen de Grégoire qui les examine successivement. Mais Grégoire ne reprend pas, dans le corps de son commentaire, la forme hypothétique de l’assertion d’Apolinaire. C’est donc seulement la reprise des expressions importantes qui invite à penser que le fragment 69 est une citation textuelle.

Comme nous le constatons dans l’analyse de cette catégorie de fragments, le critère formel n’est pas à lui seul la preuve indubitable de l’authenticité d’un passage. Le cas du fragment 90 montrera en effet les limites du critère formel pour évaluer l’authenticité des assertions prétendues être d’Apolinaire.

L’extrait s’inscrit dans la continuité du fragment 89⁹⁸, dans une démonstration de l’*Apodeixis* où Apolinaire prouvait que le Christ ne pouvait pas être composé des trois éléments humains, l’âme, l’esprit et le corps. H. Lietzmann, dans son édition, en a retenu une première partie, probablement textuelle, mais a édité en caractères plus petits une seconde partie, dont l’authenticité lui paraissait plus douteuse⁹⁹. Fr. Müller, quant à lui, a édité les deux passages mentionnés par H. Lietzmann comme des citations d’Apolinaire. E. Mühlenberg approuve le choix de Fr. Müller¹⁰⁰. Avant de proposer notre analyse, nous donnons ci-dessous les deux parties supposées du fragment :

Première partie : Εἰ ἐκ πάντων, φησί, τῶν ἴσων ἡμῖν ἐστι τοῖς χοῦκοῖς ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος, ὥστε καὶ τὸ πνεῦμα ἴσον ἔχειν τοῖς χοῦκοῖς, οὐκ ἐπουράνιος ἀλλ’ ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον.

« Si l’homme céleste est composé de tous les éléments qui se trouvent également en nous, qui sommes terrestres, de façon à avoir un esprit pareil à celui des hommes terrestres, il n’est pas céleste, mais réceptacle d’un Dieu céleste »¹⁰¹.

Seconde partie : φησὶ γάρ, εἰ μὲν ἐλλειπῆς εἶη τῷ νῶ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος, ἐπουράνιον αὐτὸν εἶναι· εἰ δὲ ἄρτιος εἶη, μηκέτι ἐπουράνιον, ἀλλὰ δοχεῖον γενέσθαι τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ.

⁹⁶ *Antirrh.* 186, 27-28.

⁹⁷ *Antirrh.* 187, 2-3.

⁹⁸ Le fragment 89 est cité à deux reprises par Grégoire, en *Antirrh.* 209, 12-15 et 213, 7-15. La deuxième fois, il est décomposé par Grégoire pour être analysé partie après partie. Originellement, il devait être un syllogisme : l’homme est constitué en trois éléments, or le Seigneur est homme, donc le Seigneur est constitué de trois éléments. Nous ne revenons pas sur l’étude qu’a proposée E. Mühlenberg, montrant que Grégoire restituait seulement des morceaux du syllogisme d’Apolinaire, mais apparemment avec exactitude (cf. *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 70).

⁹⁹ H. Lietzmann, *Apollinaris, op. cit.*, p. 227-228.

¹⁰⁰ E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 70.

¹⁰¹ *Antirrh.* 213, 21-25.

« Il dit en effet que, si cet homme était privé de l'intellect, il serait céleste, mais s'il est intègre, il n'est plus céleste, mais devient un réceptacle du Dieu céleste »¹⁰².

Les deux passages présentent la même doctrine et la même construction, puisqu'ils sont formulés, tous deux, avec une proposition subordonnée hypothétique, qui doit être le reflet d'un syllogisme plus ample dans l'*Apodeixis*. L'enjeu porte sur la définition et la nature de l'homme céleste (ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος). Dans le premier extrait, Apolinaire tendrait à prouver que si le Christ avait le même esprit (τὸ πνεῦμα) que l'homme commun, il ne pourrait pas être Dieu incarné, mais seulement un réceptacle de Dieu. Dans le second passage, Apolinaire affirmerait que si le Christ ne possédait pas d'intellect humain (ἐλλιπὴς εἶη τῷ νῶ), il serait homme céleste, mais que s'il était pleinement homme, il ne pourrait être qu'un réceptacle du Dieu céleste. La pensée des deux passages est effectivement très proche : la présence de l'intellect humain dans le Christ est un obstacle à ce que le Christ soit d'origine « céleste », selon Apolinaire. Mais le lexique n'est pas le même. Dans le premier passage, Apolinaire parle du πνεῦμα, dans le second, il mentionne le νοῦς. En outre, dans la seconde partie du fragment 90, Grégoire évoque une notion qui n'apparaît dans aucun autre fragment de l'*Apodeixis*, celle d'intégrité (ἄρτιος), qu'il reprend dans son commentaire sous la forme τῆ ἀρτιότητι¹⁰³. Or, dans les autres fragments textuels cités par Grégoire, lorsqu'Apolinaire veut condamner la christologie qui soutient l'intégralité de la nature humaine, il emploie toujours l'adjectif τέλειος, d'origine aristotélicienne¹⁰⁴. Cette dernière constatation nous invite à nous interroger : serions-nous en présence du seul passage que Grégoire rapporte d'Apolinaire, où ce dernier parlerait de la complétude humaine avec le terme ἄρτιος, ou faut-il croire que Grégoire a légèrement modifié la terminologie de son adversaire dans cet extrait, en insérant un mot qui lui serait propre, ἄρτιος ? En effet, dans un autre passage de l'*Antirrheticus*, où Grégoire se défend de l'accusation de confesser deux Fils (frg. 81)¹⁰⁵, parce qu'il conçoit un homme parfait uni à un Dieu parfait, il utilise aussi ce terme. Au cours de sa défense, il commence par reprendre les termes d'Apolinaire, présents dans le

¹⁰² *Antirrh.* 213, 27-214, 3.

¹⁰³ *Antirrh.* 214, 5.

¹⁰⁴ Cf. frg. 81 (*Antirrh.* 199, 19-20 ; frg. textuel comme l'atteste le fait qu'il soit cité à deux reprises par Grégoire), 42 (*Antirrh.* 162, 18-19 : Grégoire déclare le donner à la lettre), 92 (*Antirrh.* 216, 10 ; frg. textuel d'après E. Mühlberg). Cf. la signification aristotélicienne de ce terme, cf. partie IV, chapitre 2, « L'unité du Christ », p. 608-610.

¹⁰⁵ Frg. 81, *Antirrh.* 199, 18-20 : εἰ ἄνθρωπῳ, φησί, συνήθη ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θεός (« Si, dit-il, Dieu avait été conjoint à un homme, un parfait avec un parfait, ils seraient deux, l'un, Fils de Dieu par nature, l'autre, Fils par adoption »).

fragment 81 (τοῦ τελείου, τοῦ ἀτελοῦς)¹⁰⁶, puis utilise l'adjectif ἄρτιον (τὸ ἄρτιον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως), qui paraît lui être propre¹⁰⁷. Il fait ainsi évoluer la notion d'humanité complète/parfaite dans le sens d'une humanité intégrale. C'est précisément la thèse qu'il défend contre son adversaire, qui, lui, se réfère au principe aristotélicien que deux substances parfaites ne peuvent constituer une seule substance parfaite. Il nous semble donc que l'adjectif ἄρτιος appartient plutôt à la terminologie de Grégoire qu'à celle d'Apolinaire.

Pour faire le point sur le fragment 90, la première partie de l'extrait pourrait être une citation exacte de l'*Apodeixis*, en raison de sa forme syllogistique et surtout du lexique utilisé. En effet, Apolinaire fonde sa christologie de l'origine céleste du Christ sur 1 Co 15, 45-47, dont il reprend les termes dans le fragment en exploitant la dichotomie entre les hommes terrestres (τοῖς χοϊκοῖς) et l'homme céleste (ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος). En outre, l'expression de « réceptacle de Dieu » est reprise et commentée par Grégoire dans la suite de son raisonnement¹⁰⁸. Il est donc fort probable qu'elle soit authentique. En revanche, il n'est pas sûr selon nous que la deuxième partie du fragment 90, édité par Fr. Müller, soit textuelle. La présence du mot ἄρτιος pourrait trahir une reformulation de Grégoire. Soit il résume la pensée de son adversaire dans ce deuxième syllogisme, soit il la restitue dans une formulation très proche de l'état originel. Nous ne pouvons pas trancher entre ces deux hypothèses, mais nous émettons des doutes sur l'authenticité d'un terme, ἄρτιος.

En bilan de ces premières analyses, l'authenticité attribuée aux fragments examinés ci-dessus repose sur des critères fragiles et beaucoup d'incertitudes. Il ressort que c'est souvent la réfutation de Grégoire qui permet de voir dans quelles proportions la citation paraît exacte. Plus Grégoire reprend de mots, d'expressions, voire de propositions dans son argumentation pour les commenter, plus on peut mesurer le degré d'authenticité d'un extrait. Une telle méthode repose sur le présupposé, que lorsque que Grégoire reprend lui-même dans son raisonnement un élément d'un fragment qu'il a cité au préalable, cet élément provient réellement d'Apolinaire. En effet, on ne comprendrait pas pourquoi Grégoire examinerait en détail une expression dans sa réfutation d'un fragment si elle n'était pas d'Apolinaire. Mais peut-être ce présupposé méthodologique a-t-il lui-même des limites.

¹⁰⁶ *Antirrh.* 200, 4.

¹⁰⁷ *Antirrh.* 200, 7.

¹⁰⁸ *Antirrh.* 214, 11.

II. Les fragments paraphrastiques ou quasi-textuels

Des citations qui semblent textuelles se distinguent une deuxième catégorie de fragments que nous appellerons « paraphrastiques ». Ces fragments ont la caractéristique d'être très proches de la formulation originelle d'Apolinaire, mais ils ne sont pas repris strictement à la lettre par Grégoire : soit il en infléchit légèrement l'accent tonique, soit il assemble plusieurs phrases proches qui ne se succédaient pas dans l'*Apodeixis*. Ces fragments ont en commun d'être cités textuellement en partie. En témoigne le fait que Grégoire reprend et examine en détail certaines expressions dans le cours de sa réfutation. Mais, d'un point de vue méthodologique, on remarque qu'ils ne peuvent pas être authentiques dans leur intégralité : soit ils sont retravaillés par Grégoire pour s'intégrer avec fluidité dans une phrase plus ample, soit on repère les traces d'une révision du vocabulaire ou d'un jugement subjectif du Cappadocien. Mais, dans la mesure où se trouve, quantitativement, une majorité de mots qui semblent provenir d'Apolinaire, on ne peut pas les concevoir comme des citations libres ou des résumés développés par Grégoire.

Parmi les fragments qui semblent être des citations paraphrasées et dont l'étude nous a semblée la plus intéressante, il faut citer le fragment 14, qui se trouve au début de l'*Apodeixis*. Les analyses stylistiques aident à préciser son degré d'authenticité. Il se présente ainsi, édité comme un fragment par Fr. Müller, en caractères espacés :

Παρά τοῖς ἀπίστοις καί ταῖς αἰρέσεσι προτεθρύλληται τὸ μὴ δυνατὸν εἶναι θεὸν ἄνθρωπον γενέσθαι καὶ πάθειν ὁμιλῆσαι, ὃ καὶ παρὰ ταῖς αἰρέσεσιν ἐπὶ σχήματι πίστεως εἰσάγεται ἄνθρωπον ἔνθεον διὰ τὴν ἐκ γυναικὸς γέννησιν καὶ διὰ τὰ πάθη λεγούσας τὸν Χριστόν.

« Chez les incroyants et les hérétiques il est sans cesse répété publiquement qu'il n'est pas possible qu'un Dieu soit devenu homme et ait subi les souffrances, ce qui est prôné par les hérésies aussi qui, sous l'apparence de la foi, prétendent que le Christ est un homme inspiré en raison de sa naissance d'une femme et des souffrances [qu'il a endurées] »¹⁰⁹.

Selon E. Mühlenberg, il s'agit d'un simple résumé. En témoigne le contexte dans lequel se situe ce fragment. Peu avant, Grégoire introduit le fragment 13 en déclarant qu'il va résumer les propos de son adversaire :

Γράφω δὲ τὰ πρῶτα τῇ ἑμαυτοῦ λέξει δι' ὀλίγων ἐπιδραμῶν τὴν διάνοιαν, ἐν οἷς ἀκίνδυνόν ἐστι τὸ παραδραμεῖν τῶν γεγραμμένων τι ἀνεξέταστον.

¹⁰⁹ *Antirrh.* 135, 18-24.

« J'exprimerai les premiers points avec mes propres mots, parcourant rapidement sa pensée : là où on ne risque pas de laisser sans examen un point parmi ce qu'il a écrit »¹¹⁰.

E. Mühlenberg considère que cette introduction au fragment 13, qui est un résumé, pourrait aussi être valable aussi pour le fragment 14. La preuve en serait que Grégoire, après avoir cité le fragment 14, ne revient pas sur sa formulation en tant que telle, mais commente seulement le concept ἔνθεον ἄνθρωπον. En troisième argument, ce critique note la présence de l'adverbe πάλιν qui introduit le fragment 15, Grégoire déclarant alors qu'il va « de nouveau résumer sa pensée avec ses propres mots » (λέξω δὲ πάλιν τῆ ἐμαυτοῦ φωνῆ συνελών ἐν βραχεῖ τὴν διάνοιαν)¹¹¹. Cela sous-entendrait, d'après E. Mühlenberg, que le fragment 14 était déjà un résumé¹¹². Mais cette réflexion de Grégoire pourrait aussi faire allusion aux propos par lesquels il introduit le fragment 13.

Il est vrai que la réfutation de Grégoire dans le premier mouvement de l'*Antirrheticus*, en lien avec le fragment 13 et surtout avec le fragment 15, porte essentiellement sur deux mots : ἔνθεον ἄνθρωπον. Mais plusieurs enquêtes lexicales ont révélé qu'un certain nombre d'expressions de ce fragment 14 semblait repris textuellement d'Apolinaire. En effet, ce fragment présente d'une part des mots rares qui ne se trouvent pas chez Grégoire, d'autre part des expressions qui sont utilisées ailleurs par Apolinaire. Par exemple, le verbe προθυλλέω (« répéter sans cesse ouvertement »), n'est attesté que dans ce passage de l'*Antirrheticus*, dans un discours de Lucien¹¹³ et dans deux œuvres poétiques byzantines, chez Nicetas Eugenianus (XII^e siècle)¹¹⁴ ainsi que chez Jean Tzetzes, un grammairien et poète de la même époque¹¹⁵. Par ailleurs, la formule ἐν σχήματι πίστεως (« sous l'apparence de la foi »), pour qualifier les doctrines des hérétiques (παρὰ τοῖς ἀπίστοις), se trouve aussi dans le fragment 52¹¹⁶, que Mühlenberg considère comme étant textuel¹¹⁷. Or, dans le fragment 52, l'expression est aussi en

¹¹⁰ *Antirrh.* 135, 8-12.

¹¹¹ *Antirrh.* 138, 11.

¹¹² E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 65.

¹¹³ Lucien, *Patriae encomium*, I, l. 2, éd. A. M. Harmon, *Lucian*, I, Cambridge, 1961², p. 210.

¹¹⁴ Dans un poème intitulé *Drosillae et Chariclis amoribus*, II, l. 176 : κάλλος προτεθυλλημένον (*Fragments inédits de deux romans grecs*, éd. M. Ph. Lebas, Paris, 1841, p. 9-15 ; Cf. aussi G. Conca, *Nicetas Eugenianus, De Drosillae et Chariclis amoribus*, Londres, 1990).

¹¹⁵ Dans un poème intitulé *Chiliades*, 9, 277, l. 619 (éd. P. L. M. Leone, *Ionnis Tzetzae historiae*, Naples, 1968).

¹¹⁶ *Antirrh.* 170, 16-19.

¹¹⁷ Fig. 52, *Antirrh.* 170, 16-19 : Οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται (« Ceux qui sont impies sous l'apparence de la foi rougissent d'un Dieu né d'une femme et crucifié par les juifs, comme ceux-là aussi [en rougissent] »).

rapport avec les hérétiques (Οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι, « les hérétiques sous l'apparence de la foi »). En outre, dans les deux fragments, 14 et 52, les thématiques de la « naissance d'une femme » et des « souffrances sur la croix » sont présentées conjointement, dans des tournures stylistiques binaires. En effet, il est dit dans le fragment 14 : « διὰ τὴν ἐκ γυναικὸς γέννησιν καὶ διὰ τὰ πάθη » et dans le fragment 52 « τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι »¹¹⁸. Quant à la formule πάθειν ὀμλῆσαι (frg. 14), elle ne se trouve jamais dans l'œuvre de Grégoire, d'après nos enquêtes. La convergence de ces différents éléments et des traits stylistiques révèle, selon nous, que la majorité des expressions-clefs du fragment 14 provient d'Apolinaire. Même si le tour général de la phrase peut être dû à Grégoire, l'essentiel de ce qui y est dit est repris de l'*Apodeixis*. Nous rangeons donc ce fragment dans la catégorie intermédiaire des fragments paraphrasés.

A. Interférence des voix

Pour montrer un autre cas de fragment litigieux, dont on a des difficultés à déterminer dans quelle mesure il a été retravaillé par Grégoire, attachons-nous au fragment 27. Le problème qu'il soulève est caractéristique d'une petite partie de fragments. Il concerne l'énonciation. En effet, dans ce que Fr. Müller a édité comme fragment, on peine à établir ce qui est jugement de Grégoire ou commentaire d'Apolinaire. Le point de vue des auteurs semble interférer. On ne sait s'il faut attribuer telle ou telle assertion à Apolinaire, au personnage biblique cité ou à Grégoire. Plusieurs interprétations sont possibles, qui peuvent inciter le critique à considérer le fragment 27 soit comme un extrait textuel d'Apolinaire, soit comme un passage retravaillé par Grégoire. Voici le texte, tel qu'il est édité par Fr. Müller :

Ἀλλά φησιν ὁ λογογράφος ὅτι ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸς λέγεται καὶ τοῦτο σημεῖον ποιεῖται τοῦ ἄνου εἶναι τὸν τῷ θεῷ συγγραθέντα ἄνθρωπον.

« Mais cet écrivain dit que le second homme provenant du ciel est dit "spirituel" (1 Co 15, 47) et cela est l'indice¹¹⁹ que l'homme mélangé à Dieu est sans intellect »¹²⁰.

¹¹⁸ *Antirrh.* 135, 21-22 et 170, 17-18.

¹¹⁹ Σημεῖον : au sens de preuve dans une argumentation, cf. Platon, *Gorgias*, 520 e, CUF, t. III/2, éd. A. Croiset, Paris, 1967, p. 215 ; Aristophane, *Les nuées*, v. 369, CUF, éd. V. Coulon, trad. H. Van Daele, Paris, p. 179. Dans la logique aristotélicienne, le terme est utilisé comme un argument de conclusion par opposition à τεκμήριον (cf. *Rhétorique*, 1357 a 33 sq., CUF, t. I, éd. M. Dufour, p. 80-81).

Notre traduction est restée volontairement approximative, nous allons nous en expliquer. Ce fragment peut être interprété de deux façons. Soit on comprend que les deux verbes λέγεται et ποιῆται se situent sur le même plan, tous les deux rapportant la pensée d’Apolinaire. Alors, on interprète le passage ainsi : Apolinaire dit que le deuxième homme venu du ciel est appelé spirituel par Paul et que ce dernier y voit la preuve que l’homme qui s’est mêlé à Dieu était sans intellect, puisque son esprit provenait du ciel. Soit on comprend que le verbe ποιῆται ne se situe pas sur le même plan que λέγεται. La première proposition serait alors une citation d’Apolinaire, dont il faudrait encore prouver l’authenticité, et la seconde un commentaire par Grégoire de la citation d’Apolinaire. On interpréterait alors le passage de la façon suivante : Apolinaire dit que le deuxième homme, venu du ciel, est dit spirituel par Paul. En disant cela, Apolinaire y voit le signe que l’homme mêlé à Dieu était sans intellect, mais que son esprit était céleste.

En somme, soit le tour τοῦτο σημεῖον ποιῆται est un élément du commentaire d’Apolinaire sur la formule d’1 Co 15, 45 et il signifie : «... et cela est l’indice pour Paul que l’homme mêlé au Logos n’a pas d’intellect ». Dans ce cas, toute la phrase reprend la pensée d’Apolinaire (argument en faveur de l’authenticité du fragment). Soit le tour τοῦτο σημεῖον ποιῆται est un commentaire de Grégoire sur l’interprétation d’Apolinaire de 1 Co 15, 45. On comprendra alors ποιῆται comme un verbe au moyen : « et Apolinaire en fait le signe que.... ». Dans ce cas, la première partie du fragment est un commentaire d’Apolinaire et la seconde, un jugement de Grégoire sur l’interprétation d’Apolinaire (argument en faveur de l’inauthenticité du fragment). Les deux interprétations sont possibles, avons-nous conclu avec E. Mühlenberg à la suite d’un réexamen des fragments. Mais il nous semble que la seconde est plus plausible, parce que plus claire au niveau de la traduction.

Par ailleurs, la suite de la réfutation par Grégoire ne permet pas de trancher entre les deux hypothèses possibles. Grégoire se concentre en effet sur la présence ou l’absence d’intellect humain dans le Christ, qui est l’enjeu de l’utilisation du verset paulinien. Mais, dans sa démonstration, il vise à prouver de façon purement logique¹²¹ que, si les hommes ont un intellect et que, par la foi, ils sont semblables au Christ, puisque le Christ est céleste d’après les paroles de l’Apôtre (« tel le céleste, tels les célestes »)¹²², soit tous les hommes et le Christ ont un intellect, soit personne n’en possède. L’étude de la réfutation

¹²⁰ Frg. 27, *Antirrh.* 145, 13-16.

¹²¹ Pour une étude sur l’argumentation de Grégoire à propos de ce fragment, cf. partie III, chapitre 1 « L’homme descendu du ciel, 1 Co 15, 45-47 », p. 314-316.

¹²² Cf. 1 Co 15, 48.

de Grégoire donne un relief particulier au terme ἄνους du fragment 27. D'après nous, sa présence dévoile une retouche du Cappadocien dans la seconde partie du fragment. À de nombreuses reprises dans l'*Antirrheticus*, en effet, Apolinaire dit que le πνεῦμα divin a pris la place du νοῦς en l'homme, mais Grégoire interprète cette assertion théologique comme signifiant que le Logos s'est incarné dans un homme ἄνους. Apolinaire n'emploie pas cet adjectif, parce que précisément, pour lui, le Logos incarné possède un νοῦς, mais celui-ci est d'une nature divine. Telle est la raison pour laquelle nous pensons que ce fragment n'est probablement pas une citation textuelle, mais une reformulation par Grégoire.

Les fragments 30¹²³ et 31¹²⁴ sont retenus par H. Lietzmann comme tous les passages qui sont introduits par φησί. Fr. Müller a considéré qu'il ne s'agissait pas de citations proprement dites, il les a donc édités en caractères normaux, dans la continuité du texte de Grégoire. E. Mühlenberg ne revient pas sur ce choix d'édition et n'en fait pas état dans son analyse suivie, comme s'il était évident qu'il ne s'agissait pas de citations textuelles. La pensée d'Apolinaire est présentée au style indirect par Grégoire, ce qui explique aussi pourquoi la critique a considéré ces passages comme des résumés de l'*Apodeixis*. À notre avis, il faut dissocier le mode d'énonciation et la teneur des propos relatés, comme nous l'avons déjà évoqué au début du présent chapitre, pour évaluer le degré de la citation. Nos analyses ne prendront donc pas comme critère rédhibitoire de l'authenticité des deux fragments la présence du style indirect. Grégoire, dans son *Antirrheticus*, cite Apolinaire tantôt au style direct avec l'incise φησί, tantôt au style indirect, comme c'est le cas dans ces deux fragments 30 et 31, où des propositions infinitives sont construites à partir d'un verbe principal φησί. Le texte livré par Grégoire est le suivant :

Fragment 30 : φησί γὰρ ἐκεῖνον μὲν ἐκ γῆς χοῦκόν, διότι τὸ σῶμα ἐκ τοῦ χοῦ πλασθὲν ἐψυχώθη (« il dit que celui-là [le Premier homme], tiré de la glèbe, est terrestre (cf. Gn 2, 7), parce que le corps façonné avec de la terre a été doté d'une âme »)¹²⁵.

Fragment 31 : τοῦτον δὲ φησιν ἐξ οὐρανοῦ διὰ τοῦτο καλεῖσθαι, διότι τὸ πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐσαρκώθη (« il dit que celui-ci [le deuxième homme] est appelé "du ciel" (cf. 1 Co 15, 47) parce que l'Esprit céleste s'est incarné »)¹²⁶.

¹²³ *Antirrh.* 146, 22-24.

¹²⁴ *Antirrh.* 146, 27-28.

¹²⁵ *Antirrh.* 146, 22-24.

¹²⁶ *Antirrh.* 146, 27-28.

Indépendamment de la question de la syntaxe, se pose celle de l'authenticité. Dans ces propos rapportés, qu'est-ce qui provient d'Apolinaire ? Les deux fragments prennent et commentent 1 Co 15, 47 (le Premier homme, issu du sol, est terrestre; le second, spirituel, est du ciel). Chacun des deux fragments cite une partie du verset paulinien 1 Co 15, 45. Dans le fragment 30, l'expression biblique ἐκ γῆς χοϊκόν, tirée d'1 Co 15, 47, est textuelle : Apolinaire la citait pour la commenter, comme l'atteste tout le mouvement démonstratif dans lequel se situe le fragment. Dans le fragment 31, c'est la formule « [d'homme] venu du ciel » (ἐξ οὐρανοῦ) qu'Apolinaire reprenait de Paul pour la commenter. Nous avons isolé en caractères gras les mots d'origine biblique dans la citation du fragment ci-dessus.

En outre, les deux phrases sont construites de la même façon : une proposition principale et une subordonnée causale. Que la pensée d'Apolinaire soit donnée avec exactitude ou reformulée par Grégoire, les fragments reprennent ici les mots de la Bible, ou des expressions inspirées d'Apolinaire, comme celle de « l'Esprit céleste qui s'est incarné » (τὸ πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐσαρκώθη). Cette dernière est conforme, en effet, à la doctrine d'Apolinaire. Mais, au niveau de la structure, rien ne permet de préciser s'il s'agit d'une reformulation de Grégoire ou d'une citation authentique d'Apolinaire. Le fait que les deux fragments (30 et 31) récapitulent le sens d'1 Co 15, 45 dans une syntaxe brève et concise, marquée par un parallélisme, pourrait être dû soit à Apolinaire, soit à Grégoire.

Examinons l'argumentation de Grégoire pour voir si elle livre des indices. Sur le plan de l'énonciation, Grégoire réplique à ces deux assertions par une série de questions rhétoriques.

Fragment 30. Pensée d'Apolinaire : φησὶ γὰρ ἐκεῖνον μὲν ἐκ γῆς χοϊκόν, διότι τὸ σῶμα ἐκ τοῦ χοῦ πλασθὲν ἐψυχώθη.

Réfutation de Grégoire : ἄρα ὁ νοῦς, ὅπερ ὀνομάζει πνεῦμα, οὐ συγκατεβλήθη τῷ κατὰ τὸν Ἀδὰμ πλάσματι; οὐκοῦν ἐν τίνι αὐτῷ ἢ πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότης; τίς δὲ ἢ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐμφυσήματος ἀπορροή, εἰ μὴ ὁ νοῦς ταῦτα εἶναι πιστεύοιτο ; (« Est-ce que l'intellect, qu'il nomme esprit, n'a pas été introduit en même temps que le façonnement d'Adam ? Donc en quoi consiste sa ressemblance avec Dieu ? Qu'est-ce qui découle de l'insufflation divine si on ne croit pas que c'est l'intellect ? »)¹²⁷

Fragment 31 : Pensée d'Apolinaire : τοῦτον δὲ φησιν ἐξ οὐρανοῦ διὰ τοῦτο καλεῖσθαι, διότι τὸ πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐσαρκώθη.

¹²⁷ *Antirrh.* 146, 23-27.

Réfutation de Grégoire : τίς γραφή ταῦτα λέγει; εἰς τίνα τῶν ἁγίων ἀναφέρει τὸν λόγον, ὅτι πνεῦμα ἐσαρκώθη; « Quelle Écriture dit cela ? Auquel des saints rapporte-t-il son propos selon lequel l'Esprit céleste s'est incarné ? »¹²⁸

Lorsque les fragments 30 et 31 sont mis en regard avec leur réfutation par le Cappadocien, il ressort une différence systématique quant au mode d'énonciation entre ce qui est rapporté de la pensée d'Apolinaire et les répliques de Grégoire. Ce dernier attaque toujours son adversaire sur un mode interrogatif, selon une technique rhétorique utilisée dans le discours de polémique. Ce procédé donne l'impression que les assertions du Laodicéen sont livrées à la lettre, ou très proches de leur état originel, mais ne permet pas de le garantir avec certitude.

En outre, d'après cette mise en regard, on constate que dans le cas du fragment 30 le lexique dans l'argumentation de Grégoire n'aide pas à décider de l'exactitude de la citation d'Apolinaire. En revanche, dans le cas du fragment 31, le Cappadocien reprend l'expression τὸ πνεῦμα ἐσαρκώθη dans son commentaire. Cela est l'indice, nous semble-t-il, que cette formule au moins devait se trouver dans l'*Apodeixis*. Par conséquent, si on isole dans les deux fragments les expressions bibliques et la formule propre à Apolinaire (πνεῦμα ἐσαρκώθη), il faut avouer que la matière textuelle qu'il reste à analyser en est très réduite et ne donne pas d'indice supplémentaire relatif au degré d'exactitude. Que les deux citations soient textuelles ou reformulées par Grégoire, elles sont nécessairement proches de l'état originel du texte, en raison du poids des termes bibliques employés et de l'authenticité de l'expression τὸ πνεῦμα ἐσαρκώθη.

Ce type de fragment pose donc un problème typographique au niveau de l'édition. Doit-on en effet mettre en caractères espacés tous les termes qui sont susceptibles d'avoir été utilisés par Apolinaire dans l'*Apodeixis* ? En outre, il soulève à nouveau la question de savoir dans quelle mesure les citations bibliques exactes, quelle que soit leur longueur, doivent être prises en compte pour mesurer l'authenticité du texte d'Apolinaire.

B. Les pronoms dans les accusations

Nous avons déjà évoqué dans la catégorie des fragments textuels comment la présence d'un verbe conjugué à la première personne du pluriel pouvait être l'indice de l'authenticité d'un fragment. Mais la présence du pronom personnel de la première personne au pluriel peut aussi être la marque d'une reformulation par Grégoire d'un

¹²⁸ *Antirrh.* 146, 28-147, 2.

passage de l'*Apodeixis*. Ce phénomène apparaît dans plusieurs fragments où Apolinaire attaque ses adversaires sur des points christologiques. Grégoire, en prenant à son compte l'accusation de son adversaire, modifie aussi les pronoms. Il utilise alors le pronom personnel « nous » ou un verbe à la première personne du pluriel. C'est le cas des fragments 54, 55, 67, 82 et 96. La présence de ce pronom pourrait être l'indice que d'autres éléments ont aussi été modifiés.

Prenons pour exemple d'analyse le cas du fragment 96. Il est cité deux fois par Grégoire au style indirect sans précision sur son authenticité.

Première mention : λέγει γὰρ μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν παρ' ἡμῶν λέγεσθαι, ὥστε τὸν λόγον εἶναι θεόν (« Nous prétendons, dit-il, en effet, que le Christ n'est pas depuis le commencement de façon à ce qu'il soit le Dieu Logos »).¹²⁹

Seconde mention : Πῶς οὖν ἡμᾶς φησι λέγειν μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστόν; (« Comment donc prétendons-nous, dit-il, que le Christ n'est pas depuis le commencement ? »)¹³⁰

Dans les deux cas, l'accusation d'Apolinaire est rapportée au style indirect. La seconde fois, elle donne l'impression d'être une reprise partielle de l'accusation initiale, qui conclut le premier temps de sa démonstration¹³¹. Grégoire citerait à nouveau le grief de son adversaire pour montrer qu'il est sans fondement face à la démonstration doctrinale qu'il vient lui-même d'opérer. Ce faisant, les pronoms de la première personne du pluriel sont nécessairement modifiés par Grégoire. La question se pose alors de savoir si Grégoire a transformé d'autres éléments. Aucun critère interne ne permet de prouver. Toute la réfutation de Grégoire porte sur le terme de « Christ » et tend à prouver que le Fils est « Christ » depuis le commencement. Par conséquent la démonstration de Grégoire répond aux mots essentiels du fragment. S'il ne s'agit pas d'une citation exacte, mais plutôt d'un résumé, il doit être proche de l'état du texte originel¹³². Les analyses doctrinales viendront corroborer cette constatation : le reproche d'Apolinaire formulé ici est cohérent avec l'ensemble de sa christologie.

¹²⁹ *Antirrh.* 219, 14-16.

¹³⁰ *Antirrh.* 221, 6-7.

¹³¹ Pour une étude détaillée de ce passage, cf. partie IV, chapitre 2, « L'unité du Christ », p. 687-696.

¹³² E. Mühlberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 70. Selon ce critique, le frg. 96 est un résumé qui est à lire et à comprendre dans la continuité du fragment 95. Nous reviendrons sur les problèmes posés par ce fragment 95 dans le chapitre « La divinité du Christ dans la mort et la résurrection », p. 715 sq.

C. Le critère de la cohérence doctrinale

Le degré de certitude d'un fragment n'est pas toujours lié à la question de la qualité de la pensée qui y est contenue. Le fragment 85 que répertorie H. Lietzmann, ainsi que Fr. Müller, mais qu'E. Mühlenberg considère comme étant un résumé de Grégoire se présente ainsi : Ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, φησί, προσκυνεῖται, καθὸ ἐν ἐστὶ πρόσωπον καὶ ἐν ζῶον μετ' αὐτοῦ (« La chair du Seigneur, dit-il, est adorée, comme une personne et une unité de vie avec lui »)¹³³. Il est possible que Grégoire récapitule ici la pensée de son adversaire sans la citer avec exactitude, mais en reprenant les notions les plus importantes de sa démonstration. Le Cappadocien a déjà évoqué la question de l'adoration de la chair, dans le fragment 84 b : Οὐδὲν δὲ οὕτως προσκυνητὸν ὡς ἡ σὰρξ τοῦ Χριστοῦ (« Rien n'est aussi adorable que la chair du Christ »)¹³⁴, et il y revient encore après : μηδέν, φησί, ποιήμα προσκυνητὸν μετὰ τοῦ κυρίου ὡς ἡ σὰρξ αὐτοῦ (« aucune créature, dit-il, n'est adorable avec le Seigneur comme sa chair »)¹³⁵.

Or ce passage donne des indices très précieux sur la doctrine christologique d'Apolinaire. En effet, c'est le seul endroit où Grégoire évoque l'unité de personne (ἐν πρόσωπον) et l'unité vitale (ἐν ζῶον) constituées par la chair et le Logos dans le Christ, selon Apolinaire. Grégoire, dans son commentaire, revient sur cette description de l'unité du Christ : ἐν ζῶον τὰ δύο ἐποίησεν (« Il fait une unité vitale de deux éléments »)¹³⁶, κατασκευάζει, ὅτι ἐν ἐστὶ πρόσωπον καὶ ζῶον ἐν ἧ τε σὰρξ καὶ ὁ κύριος (« Il établit que la chair et le Seigneur sont une personne et une unité vitale »)¹³⁷. C'est même dans ce passage de l'*Antirrheticus* que Grégoire explique le plus clairement la relation entre la comparaison anthropologique et le modèle christologique dans la doctrine d'Apolinaire. Pour comprendre l'élaboration de sa théologie du νοῦς ἔνσαρκος, ce passage est donc important. Or, s'il s'agit d'une reformulation par Grégoire, selon l'hypothèse d'E. Mühlenberg, cela voudrait dire qu'une pensée d'Apolinaire résumée par Grégoire n'est pas nécessairement l'objet d'un détournement de sens, mais peut être conforme au raisonnement original. Si tel est le cas à propos du fragment 55, cela prouve que la qualité du traitement d'un extrait de l'*Apodeixis* ne dépend pas toujours de son degré

¹³³ *Antirrh.* 204, 30-205, 1.

¹³⁴ *Antirrh.* 204, 17-18. D'après l'étude d'E. Mühlenberg, ce passage est une partie d'un syllogisme d'Apolinaire. Grégoire en cite des extraits (frg. 84 a et b), mais ils ne s'enchaînent pas, ce qui ne met pas en cause leur authenticité (*Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 70).

¹³⁵ *Antirrh.* 205, 20-21.

¹³⁶ *Antirrh.* 205, 2.

¹³⁷ *Antirrh.* 205, 13-14.

d'authenticité. Une citation textuelle peut être citée et utilisée par Grégoire de manière si polémique que son sens initial en est altéré. Inversement, une reformulation synthétique peut cerner avec justesse la pensée de l'adversaire.

III. Résumés et reprises larges

A. Les paraphrases explicites

Le texte de l'*Apodeixis* n'est pas toujours cité à la lettre par Grégoire, ni même paraphrasé. Parfois, il est rapporté par Grégoire dans un résumé, ou repris d'une manière très libre par l'auteur. Un tel mode de citation permet de connaître la manière dont le Cappadocien a perçu les grandes lignes de la pensée d'Apolinaire. C'est le cas, par exemple, du fragment 13, que Fr. Müller a édité comme étant un fragment, alors que Grégoire précise clairement qu'il s'agit d'un résumé. Fr. Müller édite ainsi, en caractères espacés, le premier résumé de l'*Apodeixis*, donné par Grégoire. On a vu déjà qu'il était introduit explicitement comme un résumé : γράψω δὲ τὰ πρῶτα τῆ ἐμαυτοῦ λέξει δι' ὀλίγων ἐπιδραμῶν τὴν διάνοιαν (« J'exprimerai les premiers points avec mes propres mots, en parcourant sa pensée rapidement »)¹³⁸. C'est l'exorde de l'*Apodeixis* que Grégoire résume, comme il le dit lui-même (ταῦτα διὰ πλειόνων προοιμασάμενος)¹³⁹. Apolinaire y justifiait ainsi sa démarche :

Μόνον, φησί, τὴν εὐσεβῆ πίστιν ἀγαθὸν ἦν νομίζεσθαι· μηδὲ γὰρ τῆ Εὐὰ συνενεγκεῖν τὴν ἀνεξέταστον πίστιν· ὥστε προσῆκε καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν ἐξητασμένην εἶναι, μὴ που λάθη ταῖς τῶν Ἑλλήνων ἢ τῶν Ἰουδαίων συνεμπεσοῦσα δόξαις.

« Il est bon de considérer seulement la foi pieuse : car la foi irréfléchie n'a été d'aucun profit pour Ève, de sorte qu'il convient d'examiner aussi celle des chrétiens pour ne pas qu'elle s'accorde à son insu avec les opinions des Grecs et des juifs »¹⁴⁰.

Apolinaire ouvrait son traité en prenant l'exemple de la foi irréfléchie d'Ève pour dénoncer le danger d'une foi qui ne serait pas l'objet d'un examen théologique. Grégoire rapporte brièvement le contenu de l'exorde de son adversaire pour la comparaison d'Apolinaire entre la foi chrétienne qui ne ferait pas l'objet d'une réflexion théologique et

¹³⁸ *Antirrh.* 135, 10-12.

¹³⁹ *Antirrh.* 135, 17 : « ayant formulé ces idées en guise d'exorde dans de plus amples propos... ».

¹⁴⁰ *Antirrh.* 135, 12-17.

la doctrine des juifs et des païens. Ce point est formulé à nouveau par Apolinaire dans le fragment 49, qui doit être compris comme une citation exacte, si l'on en croit ce que dit Grégoire¹⁴¹. On déduit de ce résumé de Grégoire que l'enjeu de l'*Apodeixis* est donc de définir ce qui fait la particularité de la doctrine chrétienne, à savoir un Dieu incarné. Ce qu'il est difficile de mesurer, c'est la longueur du texte de l'*Apodeixis* que Grégoire résume ici.

Le fragment 15 ouvre, par un résumé, le premier mouvement d'analyse de l'*Antirrheticus* sur « l'homme céleste » : λέξω δὲ πάλιν τῇ ἐμαυτοῦ φωνῇ συνελὼν ἐν βραχεῖ τὴν διάνοιαν (« Je formulerai à nouveau sa pensée, en la résumant avec mes propres mots »)¹⁴². La synthèse de Grégoire consiste en ces points :

φησὶ γὰρ τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν ἐναντίον μὲν εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων· Παῦλον δὲ καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον τῆς τοιαύτης διαστροφῆς κατάρξαι.

« [Apolinaire] dit en effet que le fait de nommer le Christ "homme inspiré" est contraire aux enseignements de l'apôtre et étranger aux conciles. Paul, Photin et Marcel sont prétendus être les initiateurs d'une telle subversion ».¹⁴³

Comme nous le verrons plus loin dans notre l'analyse doctrinale de ce passage, Grégoire cite ici une formule-clef contre laquelle s'insurge la doctrine apolinarienne, celle de l'homme inspiré (ἄνθρωπον ἔνθεον). Le résumé de Grégoire, dans le fragment 15, porte vraisemblablement sur un long passage de l'*Apodeixis*. En effet, en déclarant que la notion « d'homme inspiré » n'est conforme ni à « l'enseignement des apôtres », ni aux « conciles », Grégoire reprend les étapes de la réflexion de son adversaire. En effet, dans l'*Apodeixis*, Apolinaire semble avoir développé une longue analyse sur 1 Co 15, 45-47, sur Gn 2, 7, sur Rm 7, 23 (*Antirrh.* 138-147), puis un examen de certaines formules conciliaires, tirées du synode réuni contre Paul de Samosate, et du concile de Nicée (*Antirrh.* 142, 25-28). Ces remarques prouvent que, dans ce résumé (frg. 15), Grégoire présente en fait le contenu du premier volet d'analyse de l'*Antirrheticus*.

¹⁴¹ Frg. 49, *Antirrh.* 168, 28-30 : Ἕλληνες γὰρ, φησί, καὶ Ἰουδαῖοι προφανῶς ἀπιστοῦσι, μὴ καταδεχόμενοι θεὸν ἀκούειν τὸν ἐκ γυναικὸς τεχθέντα (« En effet, les Grecs et les juifs, dit-il, sont manifestement impies, puisqu'ils n'acceptent pas d'écouter celui qui est né d'une femme »). Cf. aussi frg. 51.

¹⁴² *Antirrh.* 138, 10-12.

¹⁴³ *Antirrh.* 138, 12-16. Cf. partie IV, chap. 2, « L'unité du Christ », p. 623-634.

B. Reprises libres et déformées

Dans le matériau d'analyse dont dispose le critique pour apprécier la doctrine d'Apollinaire, se trouvent de nombreux passages de l'*Antirrheticus* où Grégoire fait allusion à une thèse de son adversaire de façon très polémique, sans donner de citation textuelle, mais en évoquant tel ou tel aspect de la théologie de son adversaire dans le corps de son développement. Fr. Müller a rejeté ainsi un certain nombre de passages dont l'authenticité était insoutenable, notamment en raison d'incohérences doctrinales. E. Mühlenberg, souvent, n'est pas revenu sur le choix de Fr. Müller. Notre travail ne vise pas à remettre en cause le choix de Fr. Müller, car il est pertinent dans la majorité des cas. Mais nous voudrions montrer comment certains fragments de cette catégorie sont cependant des cas litigieux, parce qu'il n'est pas aisé de faire la part entre ce qui relève de la paraphrase, où la pensée d'Apollinaire est déformée par un seul mot, et ce qui est une reprise très libre de la doctrine d'Apollinaire, voire un jugement subjectif porté par Grégoire.

Fr. Müller a rejeté l'authenticité du fragment 50, qui pose de fait un problème doctrinal, si Grégoire rapporte avec exactitude la pensée d'Apollinaire :

λέγει· Ἄλλὰ θεὸν ἔνσαρκον πρὸ αἰώνων ὄντα μετὰ ταῦτα διὰ γυναικὸς τετέχθαι καὶ πρὸς τὴν τῶν παθημάτων πείραν καὶ πρὸς τὴν τῆς φύσεως ἀνάγκην ἐλθεῖν.

« Apollinaire dit encore que le Dieu incarné existant avant les siècles est ensuite né d'une femme et en est venu à faire l'expérience des souffrances et de la nécessité de la nature »¹⁴⁴.

Grégoire lui réplique en l'accusant de ne même pas appeler homme celui qui a épousé la condition humaine. Mais il ne commente pas l'expression problématique du début de la citation : θεὸν ἔνσαρκον πρὸ αἰώνων ὄντα (« Dieu incarné existant avant les siècles »), alors que, dans le fragment 32 qu'il citait à la lettre, disait-il, il s'était indigné devant une expression qu'il comprenait dans le sens de la préexistence de la chair¹⁴⁵. Or l'expression du fragment 50, θεὸν ἔνσαρκον πρὸ αἰώνων ὄντα, si elle était textuelle, légitimerait l'attaque de Grégoire contre Apollinaire au sujet de la préexistence de la chair du Logos incarné. Nous n'avons trouvé aucune affirmation semblable dans les autres fragments doctrinaux d'Apollinaire. Ce dernier parle d'un Dieu incarné (θεὸν ἔνσαρκον)

¹⁴⁴ *Antirrh.* 169, 5-7.

¹⁴⁵ *Antirrh.* 147, 12-15.

lorsqu'il réfléchit sur le Christ, mais non lorsqu'il envisage le Logos préexistant¹⁴⁶. Par conséquent, il nous semble que Grégoire ne cite pas ce passage de l'*Apodeixis* à la lettre, l'expression θεὸν ἔνσαρκον étant étrange ici. Hormis la présence de cet élément discordant, la teneur générale du passage pourrait être conforme à la doctrine d'Apolinaire, comme nous avons pu le voir dans les fragments 14 et 52, qui utilisent une formulation semblable. À notre avis, c'est seulement le mot ἔνσαρκον qui est douteux à cet endroit. En somme, on est en présence d'un cas où il est difficile de savoir si Grégoire résume la pensée de son adversaire en la déformant ou reprend un passage précis qu'il modifie de façon très polémique en changeant l'un ou l'autre vocable.

Or ce fragment 50 pose le même problème textuel et doctrinal que les fragments 34 et 48. Édités par H. Lietzmann, ils ont été rejetés comme inauthentiques par Fr. Müller. E. Mühlenberg lui-même ne revient pas sur le choix de son prédécesseur, mais V. Drecoll a attiré notre attention sur ces deux passages. En effet, l'hypothèse de leur authenticité aurait de lourdes conséquences sur la compréhension de la théologie d'Apolinaire.

Le fragment 34, tel qu'il est répertorié par H. Lietzmann, se présente ainsi :

εἰ οὖν ἡ θεία σάρκωσις, καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει, οὐ τὴν ἀρχὴν ἐκ τῆς παρθένου ἔσχεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ τοῦ Ἀβραὰμ καὶ πρὸ πάσης κτίσεως ἦν, τοιαύτη πάντως ἦν, οἷα τοῖς μαθηταῖς ἐωρᾶτο, στερρὰ καὶ ἀντιτυπῆς σαρκί τε καὶ ὀστέοις διειλημμένη).

« Si l'état charnel divin, comme le dit Apolinaire, ne tenait pas son commencement de la Vierge, mais existait aussi avant Abraham et avant toute création, il existerait exactement comme il a été vu par les disciples, solide, résistant et composé de chair et d'os »¹⁴⁷.

Dans un tel passage, Grégoire n'utilise pas le verbe φήσι, comme dans la plupart des cas, pour citer son adversaire, mais une expression plus longue : καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει (« comme le dit Apolinaire »), qui pourrait laisser entendre, à première vue, qu'il cite son adversaire dans la proposition subordonnée. Mais cet extrait pose d'emblée un réel problème doctrinal, s'il est vrai que Grégoire reprend avec exactitude la pensée de son adversaire. En effet, on aurait la preuve manifeste ici qu'Apolinaire soutenait la préexistence du Christ dans son état charnel, selon la même modalité que dans l'Économie. D'après la formulation de la phrase, il faudrait comprendre que seule la protase reprend les mots d'Apolinaire (εἰ οὖν ἡ θεία σάρκωσις, καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει, οὐ τὴν ἀρχὴν ἐκ τῆς παρθένου ἔσχεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ τοῦ

¹⁴⁶ Cf. *Lettre aux évêques de Diocésarée*, § 2, Lietz. p. 256.

¹⁴⁷ *Antirrh.* 150, 25-151, 4.

Ἀβραὰμ καὶ πρὸ πάσης κτίσεως ἦν). Dans l'apodose, Grégoire formulerait lui-même les conséquences logiques de l'assertion qu'il prête à Apolinaire (τοιαύτη πάντως ἦν, οἷα τοῖς μαθηταῖς ἑωρᾶτο, στερρὰ καὶ ἀντιτυπῆς σαρκί τε καὶ ὀστέοις διειλημμένη). Or comme nous le verrons tout au long de notre travail, Apolinaire n'a pas prétendu que l'état charnel du Fils s'étendait à sa préexistence¹⁴⁸. On supposera donc qu'en dépit de la précision καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει, donnée par Grégoire, celui-ci a changé au moins un terme, tel celui de σάρκωσις, s'il se réfère à une formulation précise de son adversaire, ou a faussé sa pensée par un résumé à teneur polémique, s'il reprend globalement l'idée d'un passage de l'*Apodeixis*.

La formule καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει revient quatre fois, dans l'*Antirrheticus*, pour introduire des idées attribuées à Apolinaire, inauthentiques, comme le fragment 82¹⁴⁹, qui est lui-même, selon E. Mühlenberg, une reformulation de Grégoire¹⁵⁰. L'expression se trouve aussi dans le commentaire du fragment 97, tandis que Grégoire glose la pensée de son adversaire¹⁵¹. C'est un premier critère qui peut corroborer le choix de Fr. Müller de ne pas éditer comme un fragment le passage qu'H. Lietzmann avait pourtant répertorié.

À notre avis, un autre argument vient confirmer le choix d'édition de Fr. Müller. En effet, le fragment 34, selon H. Lietzmann, est à comprendre en relation avec le fragment 48, retenu par H. Lietzmann uniquement :

...λέγων νοῦν ἔνσαρκον ὄντα τὸν υἱὸν ἐκ γυναικὸς τεχθῆναι οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σάρκα γενόμενον, ἀλλὰ παροδικῶς δι' αὐτῆς διεξελθόντα, οἷος πρὸ τῶν αἰώνων ἦν, τότε φανερωθῆναι αὐτὸ τὸ φαινόμενον σάρκινον ὄντα θεὸν ἢ, καθὼς αὐτὸς ὀνομάζει, ἔνσαρκον νοῦν.

« ... [Apolinaire] dit que c'est en étant intellect incarné que le Fils est né d'une femme, et non pas en se faisant chair dans la Vierge, mais étant passé par elle, à la manière d'un tuyau, et qu'il s'est alors manifesté tel qu'il était avant les siècles,

¹⁴⁸ Cf. frg. 154, Lietz. p. 248 ; frg. 164, Lietz p. 262 ; frg. 163, Lietz. p. 255 ; *Première épître à Denys*, § 7, Lietz. p. 259.

¹⁴⁹ *Antirrh.* 201, 26.

¹⁵⁰ frg. 82, *Antirrh.* 201, 25-27 : ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς εἰς τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι, καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει, οὐδὲ τοὺς ἀγγέλους τῷ ἀνθρώπῳ δουλαγωγούμεν, ὡς ὁ ἐκείνου μῦθος καθ' ἡμῶν λέγει (« De sorte qu'il n'y a aucun danger que nous élargissions le discours sur la trinité à une quaternité, comme Apolinaire le dit, ni même que nous asservissions les anges à l'homme, comme le raconte cet individu contre nous »). E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 83, remarque que ce fragment s'intègre parfaitement à la syntaxe de Grégoire. Nous ajoutons que le ἡμῖν (*Antirrh.* 201, 26) n'a aucune raison d'être édité en caractères espacés, puisqu'il n'appartient pas à la citation. En revanche, les termes τετράδα et τριάδος étaient sûrement utilisés par Apolinaire (cf. partie IV, chapitre 2, « l'unité du Christ », p. 614-615).

¹⁵¹ *Antirrh.* 227, 16-17 : l'expression se trouve dans un commentaire de Grégoire sur le fragment 97. Le mode interrogatif direct de ce fragment laisse entendre qu'il s'agit d'une citation textuelle (*Antirrh.* 227, 10-13). Cf. aussi *Antirrh.* 154, 26, où l'expression καθὼς ἐκείνός φησιν est utilisée pour introduire un jugement de Grégoire sur la doctrine d'Apolinaire.

étant dans sa manifestation même un Dieu charnel ou, comme Apolinaire lui-même le nomme, un intellect incarné »¹⁵².

L'incise de la fin de la phrase, « comme lui-même le nomme », pour introduire l'expression d'Apolinaire ἔνσαρκον νοῦν, dénote que ce qui précède, tout du moins la formule « Dieu charnel » (σάρκινον ὄντα θεόν) n'est pas repris textuellement d'Apolinaire. Or le sens de ce passage est très proche du fragment 34 (ἡ θεία σάρκωσις, καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει, οὐ τὴν ἀρχὴν ἐκ τῆς παρθένου ἔσχεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ τοῦ Ἀβραάμ καὶ πρὸ πάσης κτίσεως ἦν), bien que les enjeux démonstratifs des deux passages soient différents. Si dans le fragment 48 se trouve un indice qui révèle l'inauthenticité de la citation, alors *a posteriori*, le fragment 34 n'est pas non plus un extrait textuel de l'*Apodeixis*.

En conclusion, les expressions de Grégoire καθὼς αὐτὸς ὀνομάζει, καθὼς ὁ Ἀπολινάριος λέγει, qui paraissent insignifiantes à première lecture, peuvent être lues comme les indices stylistiques qui permettent de déceler ce qui, chez Grégoire, est reprise libre de la pensée d'Apolinaire, par opposition aux citations textuelles. Les deux passages examinés ci-dessus ne sont donc pas des fragments mais des reformulations libres de la part de Grégoire, avec très probablement un détournement du sens théologique initial.

Mais dans quelle mesure les passages où Grégoire prétend rapporter une idée d'Apolinaire, en la reformulant plus ou moins librement, peuvent-ils encore être considérés comme des reprises, même déformées, de l'*Apodeixis* ? En effet, dans le cours de sa démonstration, Grégoire fait souvent allusion à la pensée de son adversaire ou la décrit avec ses propres mots, sans qu'il y ait citation, ni même résumé. Par exemple, lorsque Grégoire en appelle au lecteur comme à un juge à la fin de son exégèse d'Ep 1, 7, il déclare :

δοκιμαζέτω δὲ ὁ κρίνων ἐπεσκεμμένως τὸν εὐσεβέστερον, εἴτε, καθὼς ἡμεῖς φαμεν, ἡ δόξα οἰκονομικῶς κατασκηνοῖ ἐν τῇ γῆ ἡμῶν εἴτε, καθὼς ἐκεῖνός φησιν, οὐχὶ ἐπίκτητος ἐπὶ τῇ εὐεργεσίᾳ γίνεται ἡ σὰρξ τῇ θεότητι, ἀλλὰ συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος.

« Que celui qui juge avec attention examine laquelle des interprétations est la plus pieuse : soit, comme nous le disons, que la gloire habite pendant l'Économie sur notre terre (cf. Ps 84, 10), soit, comme il le dit, que la chair n'a pas été acquise par la divinité comme bienfait, mais qu'elle était consubstantielle et connaturelle »¹⁵³.

¹⁵² *Antirrh.* 166, 24-25.

¹⁵³ *Antirrh.* 154, 23. Cf. étude de ce passage, Partie II, chapitre 2 « Le dynamisme argumentatif de l'Écriture », p. 242-243.

La deuxième partie de la phrase (οὐχὶ ἐπίκτητος ἐπὶ τῇ εὐεργεσίᾳ γίνεται ἡ σὰρξ τῇ θεότητι, ἀλλὰ συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος) est éditée comme fragment 36 par H. Lietzmann, mais n'a été retenue, à juste titre, ni par Fr. Müller ni par E. Mühlenberg. Tout porte à considérer ce membre de phrase comme une qualification par Grégoire de la doctrine d'Apolinaire. En effet, dans aucun autre fragment, on ne trouve l'expression συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος pour qualifier l'union de la chair à la divinité¹⁵⁴. Dans cette assertion que Grégoire attribue à Apolinaire, il y a moins phénomène de citation d'un autre discours que caractérisation déformée de la pensée adverse¹⁵⁵. Le lecteur n'a aucun moyen de savoir ce qu'Apolinaire soutenait clairement.

Cet exemple montre comment il est nécessaire de distinguer un résumé par Grégoire de la pensée d'Apolinaire et un jugement personnel de l'auteur sur telle ou telle formulation de son adversaire. La frontière n'est pas toujours nette. Dans les deux cas, il peut y avoir déformation. Mais on ne peut classer dans la même catégorie ce qui est perception de Grégoire de la doctrine adverse, où la présence subjective de l'auteur est dominante, et résumés, reformulations libres, où il y a un effet de discours cité.

IV. Les fragments 106 et 107

Nous ne réservons pas d'étude détaillée à ces deux fragments que H. Lietzmann reconnaît provenir de l'*Apodeixis* et qu'il édite, pour cette raison, à la suite des autres fragments repérés dans l'*Antirrheticus*. En effet, ils ne sont pas cités par Grégoire, si bien que la question de leur authenticité nécessite une autre méthode d'analyse, qui intègre l'histoire de leur transmission, au même titre que le reste des fragments doctrinaux d'Apolinaire, extraits des florilèges et édités par H. Lietzmann.

Le fragment 106 est transmis par la *Doctrina Patrum*¹⁵⁶. Il porte sur la doctrine de l'homme céleste. Le fragment 107 est parvenu par le *Contra Monophysitas* de Justinien¹⁵⁷ et les Actes du concile de Latran de 649¹⁵⁸, dont la source pourrait avoir été le traité de Justinien.

¹⁵⁴ Par exemple, dans le *De unione*, § 8, Apolinaire qualifie le Christ de consubstantiel (ὁμοούσιος) au genre humain (Lietz. p. 188, 12) par son corps. Dans l'*Apodeixis*, il utilise les termes ὁμοούσιον et σύμφυτῃ pour qualifier le Fils par rapport au Père dans un contexte trinitaire. Grégoire en conclut qu'Apolinaire croit en une chair consubstantielle à Dieu.

¹⁵⁵ Nous reviendrons sur cette question dans notre étude doctrinale, cf. partie IV, chapitre 2 « l'unité du Christ », p. 711 sq.

¹⁵⁶ *Doctrina Patrum*, éd. Fr. Diekamp, rééd. E. Chrysos, p. 77, l. 4-9 ; Lietz. p. 232.

¹⁵⁷ PG 86/1, 1121 D-1124 A.

D'après H. Lietzmann, les fragments 106 et 107 devaient se trouver entre les fragments 70 et 73 dans l'*Apodeixis*, qui étayaient la démonstration du νοῦς ἔνσαρκος¹⁵⁹. Pour notre part, nous serions plus réservée sur l'emplacement du fragment 106, s'il est vrai qu'il provient de l'*Apodeixis*. En effet, Grégoire fait d'abord allusion au « second homme provenant du ciel » (cf. 1 Co 15, 45). De ce point de vue, le fragment est plutôt en affinité avec les fragments 17 à 29 qui exposaient la christologie de « l'homme descendu du ciel ».

Quant au fragment 107, il développe une idée que l'on trouve peu dans les autres fragments de l'*Apodeixis* cités par Grégoire : il expose d'abord le modèle anthropologique pour l'appliquer ensuite à la christologie. Or, dans l'*Antirrheticus*, peu de fragments cités développent la question de l'unité vitale du Christ. Le fragment 85, non textuel, est l'un des plus explicites sur ce point.

Voici le texte du fragment 107 :

ἡ σὰρξ ἑτεροκίνητος οὖσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινουῦντος καὶ ἄγοντος (ὁποῖόν ποτε ἂν εἶη τοῦτο) καὶ οὐκ ἐντελὲς οὖσα ζῶν ἀφ' ἑαυτῆς, ἀλλ' εἰς τὸ γενέσθαι ζῶν ἐντελὲς συντεθειμένη, πρὸς ἐνότητα τῷ ἡγεμονικῷ συνῆλθεν καὶ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικόν, ἐξοικειωθεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικόν ἑαυτῆς καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθὲν αὐτῇ κατὰ τὸ ἐνεργητικόν. οὕτω γὰρ ἐν ζῶν ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο καὶ οὐ δύο ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων διόπερ ἄνθρωπος μὲν ἕτερον τι ζῶν πρὸς θεὸν καὶ οὐ θεός, ἀλλὰ δοῦλος θεοῦ. Κὰν οὐρανίων ἢ τις δύναμις, ὡσαύτως ἔχει· σὰρξ δὲ θεοῦ σὰρξ γενομένη ζῶν ἐστι μετὰ ταῦτα συντεθεισα εἰς μίαν φύσιν.

« La chair est toujours mise en mouvement par un autre, qui la meut et la conduit (quel qu'il soit), et n'est pas un être vivant accompli par elle-même, mais entre en composition pour qu'advienne un être vivant accompli. Ainsi, elle est venue constituer une unité avec l'élément hégémonique et elle est entrée en composition avec l'élément hégémonique céleste, appropriée à lui par son caractère passible et recevant le divin qui lui est approprié en tant que principe actif. Par conséquent, en effet, un être vivant était constitué de ce qui est mu et de ce qui meut, et non pas de deux ou encore de deux parfaits, capables de se mouvoir d'eux-mêmes. C'est pourquoi un homme est un être vivant autre que Dieu, non pas Dieu, mais esclave de Dieu. Même s'il s'agit d'une puissance céleste, il en va de même. Mais la chair, devenue chair de Dieu, est après cela un être vivant, composé en une seule nature »¹⁶⁰.

Ce fragment présente plusieurs liens thématiques avec d'autres fragments de l'*Apodeixis*, cités par Grégoire. Pour ce qui est de la question de l'unité vitale, on pourrait le rapprocher du fragment 85, qui n'est pourtant pas une citation textuelle (Ἡ σὰρξ τοῦ

¹⁵⁸ Cf. éd. Mansi, *Collection conciliorum*, 1901, réimpr. 1960, X, 1117 a.

¹⁵⁹ Lietz. p. 141 et p. 113-116. Pour E. Mühlberg, *op. cit.* p. 70, rien n'empêche de considérer ce fragment comme authentique d'après le style et la langue.

¹⁶⁰ Frg. 107, rattaché à l'*Apodeixis*, Lietz. p. 232 ; trad. rev. E. Cattaneo, *Trois homélies sur la Pâque*, *op. cit.*, p. 178.

κυρίου, φησί, προσκυνεῖται, καθὸ ἐν ἐστὶ πρόσωπον καὶ ἐν ζῶον μετ' αὐτοῦ : « La chair du Seigneur, dit-il, est adorée, comme une personne et une unité de vie avec lui »)¹⁶¹. Peut-être Grégoire fait-il allusion dans son résumé (fragment 85) au même contexte que le fragment 107, cité ci-dessus ou au fragment lui-même. Mais le fragment 107 présente également des affinités avec le fragment 81 (voire le fragment 92), notamment à propos de l'impossibilité d'une union d'un « Dieu parfait » avec un « homme parfait ». Ces liens doctrinaux inviteraient à situer ce fragment 107 plutôt autour des fragments 80-85.

Toutefois, comme nous le verrons dans notre étude sur l'unité du Christ, ce fragment 107, qui développe la théorie de l'unité de nature (μία φύσις) du Logos incarné, présente des liens plus forts encore avec des opuscules tels que le *De unione* ou le *De fide et incarnatione*. Dans l'*Antirrheticus*, en effet, la question de l'unité vitale du Christ, formulée en ces termes, ne fait qu'affleurer.

Cette constatation, qui mériterait une étude comparative plus poussée, suggère que, si le fragment 107 provient bien de l'*Apodeixis*, Grégoire aurait laissé délibérément de côté certains aspects de la doctrine exposée dans l'*Apodeixis*. En effet, l'idée essentielle du fragment 107 est peu évoquée et réfutée dans l'*Antirrheticus*. Ou bien, au contraire, la différence d'inflexion théologique entre ce fragment et la thèse principale réfutée dans l'*Antirrheticus* pourrait être le critère sur lequel on rejetterait l'appartenance du fragment 107 à l'*Apodeixis*.

Nous nous sommes demandé s'il pouvait y avoir eu, dans la transmission du fragment 107, une confusion sur le titre de l'œuvre originelle d'où le fragment était cité. Ce fragment est introduit par Justinien comme provenant d'un traité « Sur l'incarnation divine » : καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς ἀσεβῆς Ἀπολλινάριος ἐν τῷ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως ... (« et le même Apollinaire, impie, dit encore ceci dans son discours *Sur l'incarnation divine*... »)¹⁶². Le concile de Latran, quant à lui, introduit la citation d'Apollinaire comme provenant du traité *Sur l'incarnation* (ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου)¹⁶³. Or il existe dans le corpus des œuvres attribuées aux apolinaristes un traité qui s'intitule Περὶ σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου¹⁶⁴ et, dans le corpus apolinarien, un traité intitulé Περὶ σαρκώσεως, dont il reste deux fragments (frg. 9 et 10)¹⁶⁵. On pourrait poser l'hypothèse

¹⁶¹ *Antirrh.* 204, 30-205, 1.

¹⁶² PG 86/1, 1121 D.

¹⁶³ Cf. *ibid.*

¹⁶⁴ Lietz. p. 303-307.

¹⁶⁵ Lietz. p. 206-207.

que la proximité des titres de ces deux œuvres avec celui de l'*Apodeixis* (Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου) pourrait avoir été la source d'une confusion dans l'attribution des fragments d'Apolinaire. Mais Justinien cite aussi dans son traité *Contra monophysitas* le fragment 81 de l'*Apodeixis* en l'attribuant à la même œuvre que le fragment 107¹⁶⁶. On en conclut donc que l'hypothèse d'une erreur d'attribution du fragment en raison d'une confusion sur le titre des œuvres est peu probable.

Conclusion

Pour dresser le bilan de cette analyse, que nous n'avons pas voulu mener comme un réexamen systématique de tous les fragments édités par H. Lietzmann, parce qu'E. Mühlberg a lui-même proposé une étude détaillée, nous voudrions soulever deux points significatifs.

D'une part, le deuxième mouvement de l'*Antirrheticus*, qui porte sur la consubstantialité de la chair, que Grégoire interprète comme la préexistence de la chair, compte moins de fragments textuels (frg. 32, 38, 41, 42, 44, 46, 47) que de résumés et d'allusions à la doctrine d'Apolinaire. Dans aucun des fragments dont on peut être sûr de l'authenticité, il n'est question de la thèse de la consubstantialité de la chair, encore moins de celle de la préexistence de la chair du Logos. Cette remarque, qui découle de l'analyse textuelle des fragments, invite à prendre avec prudence l'accusation de Grégoire contre Apolinaire sur ce point.

D'autre part, on ne peut pas garantir l'exactitude textuelle des derniers fragments cités par l'*Antirrheticus*. Ceux-ci semblent être plutôt des résumés ou des reformulations. E. Mühlberg montre comment les fragments 101-104 seraient des paraphrases de Grégoire¹⁶⁷. On peut seulement certifier l'authenticité de certaines expressions parce qu'elles sont l'objet du débat¹⁶⁸, mais non celle des extraits dans leur totalité. Étant donné que Grégoire examine les derniers fragments plus rapidement que les précédents, en les reformulant plus globalement, on peut poser l'hypothèse qu'il n'a pas réfuté l'intégralité l'*Apodeixis*, mais qu'il a laissé de côté les derniers points de la démonstration

¹⁶⁶ PG 86/1, 1141 A.

¹⁶⁷ *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 70.

¹⁶⁸ Cf. par exemple le fragment 101, *Antirrh.* 231, 18-25. Ce passage rapporte une distinction d'Apolinaire entre ἀνάγκη φύσεως et ἀκολουθία φύσεως.

d’Apolinaire. Il les a de toute évidence traités de façon beaucoup moins détaillée que les précédents.

Après avoir présenté les différents critères sur lesquels on pouvait se fonder pour évaluer le degré d’authenticité des fragments d’Apolinaire, nous constatons que les réfutations de Grégoire donnent beaucoup d’indices. En effet, dans la mesure où sa méthode consiste souvent à commenter des expressions de son adversaire, qu’il a citées au préalable dans un extrait plus large, on peut arriver à déceler le cheminement de la pensée d’Apolinaire en fonction de l’objet de la réfutation. D’un point de vue formel, les citations d’Apolinaire prennent l’allure de syllogisme le plus fréquemment. Mais il est difficile, selon nous, de faire la part entre ce qui relève d’un résumé syllogistique par Grégoire de la pensée d’Apolinaire et ce qui était exposé originellement sous cette forme. À plusieurs reprises dans les versets cités, nous avons vu comment Grégoire s’intéressait au lexique d’Apolinaire plutôt qu’à l’articulation logique de sa pensée. C’est ce dont témoigne aussi à une autre échelle le fait que Grégoire ne rende pas compte dans son traité des éléments structurels de l’*Apodeixis*.

La classification des fragments d’Apolinaire en trois catégories, selon qu’ils semblent être des citations exactes, paraphrasées ou des reprises libres, permet, dans le cas des deux dernières catégories, de dissocier les résumés de Grégoire qui portent sur un large passage de l’*Apodeixis* et les extraits retravaillés par le Cappadocien qui portent sur un point précis. Notre classification aura ainsi soulevé la question des différents niveaux de citation, selon que Grégoire récapitule dans un fragment l’idée générale d’une partie ou qu’il reprend point par point les éléments de doctrine de l’adversaire, comme nous avons pu le voir à propos de la question de l’homme céleste.

Tout au long de notre travail, dans la mesure où nous n’avons pas proposé de nouvelle édition critique de l’*Antirrheticus*, nous appellerons « fragments » par commodité ceux qui ont été édités par Fr. Müller et auxquels s’est reporté E. Mühlenberg, même s’ils ne sont pas tous des citations exactes de l’*Apodeixis*. Nous garderons ainsi la même numérotation. Un tel parti-pris permettra de se repérer plus facilement dans l’œuvre de Grégoire d’après l’édition de Fr. Müller, mais aussi dans les études sur l’apolinarisme, qui se fondent toutes sur les travaux d’H. Lietzmann et de Fr. Müller. En revanche, tout au long de nos chapitres, lorsque nous citons un fragment d’Apolinaire, par

prudence méthodologique, nous précisons toujours si Grégoire déclare le citer textuellement ou non, ou encore quel en est son degré d'authenticité.

Conclusion

L'étude sur les fragments d'Apolinaire montre à quel point on doit user de prudence devant la façon dont Grégoire cite son adversaire, en dépit même peut-être des remarques par lesquelles il l'introduit tel ou tel extrait d'Apolinaire. Le fait que l'*Apodeixis* soit citée de manière si partielle, et partiale, le fait qu'on ne puisse identifier avec précision les adversaires supposés d'Apolinaire dans l'*Apodeixis* ainsi que les destinataires de l'*Antirrheticus*, le fait que la datation de l'*Apodeixis* demeure incertaine, que l'enjeu historique de la *Lettre à Théophile* ne nous est pas connu non plus précisément et que, par surcroît, la tonalité du discours de Grégoire est polémique voire ironique, ce qui implique des déformations, tous ces silences et toutes ces questions auxquelles on ne peut donner de réponse avec certitude incitent, eux aussi, à une grande prudence dans l'interprétation des attaques de Grégoire contre Apolinaire. Il n'est pas sûr que la doctrine de ce dernier concorde parfaitement avec la façon dont elle est formulée et présentée par Grégoire. Mais cela ne veut pas dire pour autant que Grégoire ne répond pas avec une certaine finesse à son adversaire. Il est possible encore que Grégoire ait très bien compris les enjeux et les limites que présentait la christologie de son adversaire, même si, parfois, il prétend ne pas la comprendre, ou l'expose comme étant incompréhensible. Comme on le verra, l'ingéniosité avec laquelle il réfute son adversaire montre que c'est parfois dans le corps même de sa réfutation qu'il révèle les problèmes posés par la théologie d'Apolinaire, plutôt que dans les passages qu'il cite de l'*Apodeixis*.

On peut chercher à comprendre la manière dont Grégoire procède dans son argumentation, on peut chercher à préciser le contenu de la doctrine d'Apolinaire, à rendre compte d'une certaine cohérence, mais le matériau d'analyse est disproportionné : un long traité de polémique contre quelques fragments de l'accusé, des argumentations complètes de l'un contre des bribes de démonstration de l'autre, une doctrine de l'un jugée orthodoxe par la postérité, une christologie de l'autre considérée comme hérétique par la tradition. En dépit de ces difficultés, nous chercherons à mettre en évidence la source du débat et à faire ressortir comment deux logiques théologiques s'affrontent.

Université Lumière – Lyon 2

École doctorale : Sciences sociales, ED 483

**L'argumentation de Grégoire de Nysse
contre Apolinaire de Laodicée :**

**Étude littéraire et doctrinale
de l'*Antirrheticus adversus Apolinarium*
et de l'*Ad Theophilum adversus apolinaristas***

THÈSE

Présentée pour l'obtention du doctorat

Langue grecque, histoire et civilisations des mondes anciens,

Sous la direction de Monsieur le Professeur Olivier Munnich

par Hélène Grelier

novembre 2008

Volume II

Jury :

Mme Marie-Odile BOULNOIS, Directrice d'études à l'École Pratique des Hautes Études,
Section des Sciences religieuses

Mme Françoise VINEL, Professeur à l'Université Marc Bloch - Strasbourg II

M. Jean-Noël GUINOT, Directeur de Recherches honoraire du CNRS

M. Jean-Michel POFFET, o. p., Directeur honoraire de l'École biblique et archéologique
française de Jérusalem

M. Olivier MUNNICH, membre de l'école doctorale « Langues, histoire et civilisations des
mondes anciens » de l'Université Lumière Lyon2 et Professeur à l'Université Paris IV-
Sorbonne

Deuxième partie
L'utilisation de l'Écriture

Introduction

Dans un discours de controverse doctrinale, tel que Grégoire le pratique dans son *Antirrheticus*, le débat semble engager deux instances, l'auteur et l'adversaire Apolinaire, auquel il répond. Le lecteur se trouve ainsi pris dans une logique d'attaque et de contre-attaque selon les points dogmatiques analysés. Mais Grégoire réfute aussi son adversaire par le biais de l'Écriture. Celle-ci est tantôt la source du débat, tantôt l'outil argumentatif ou au contraire le verdict qui vient clore la discussion. En ce sens, dans le discours de controverse, elle est utilisée de manière très diversifiée et fragmentée. Mais le statut qu'elle occupe le plus fréquemment dans ce type de production doctrinale est celui de la preuve : chacun des deux auteurs la brandit l'un contre l'autre. À ce titre, Grégoire se sert de celle-ci comme d'une pièce à conviction dans son argumentation, mais plus encore que cela, il s'en remet à elle pour faire éclater l'incohérence, selon lui, de la pensée d'Apolinaire.

C'est pourquoi, selon nous, le débat de l'*Antirrheticus* engage trois instances discursives, plutôt que deux comme on l'aurait supposé au premier abord : il y a le discours¹ de Grégoire, celui d'Apolinaire qu'il réfute, et celui de l'Écriture qui est pris à parti. Celle-ci est la troisième voix, à laquelle le discours dogmatique des deux adversaires se rapporte et cherche à se conformer sans cesse. Pour eux, elle est source, norme et garante d'une vérité dogmatique. Cependant la particularité de son statut du point de vue de l'énonciation est d'être à la fois passive, en ce sens qu'elle n'apparaît que citée par un auteur, et active, car elle peut influencer sur le discours qui l'accueille². Le présent travail se propose donc d'envisager l'Écriture non pas seulement comme l'objet sur lequel porte le débat, mais comme une instance prise dans un système d'énonciation

¹ Tout au long de notre travail, nous entendons par « discours » tout énoncé développé.

² Cf. la définition de la citation par A. Compagnon s'applique très bien à la citation scripturaire dans le discours de controverse : « Une “bonne” définition de la citation, c'est-à-dire une base acceptable (...) sera : un énoncé répété et une énonciation répétante ; il ne faut jamais cesser de l'envisager dans cette ambivalence, la collusion, la confusion en elle de l'actif et du passif » (*La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, 1979, p. 56).

polyphonique, qui fait poser sous un jour nouveau la question de l'arbitrage de la polémique.

Examiner l'utilisation de la Bible par Grégoire implique une réflexion sur l'*Antirrheticus* comme un discours hétérogène, avec une perméabilité plus ou moins grande entre le discours d'accueil, qui est celui de Grégoire, et les discours rapportés d'Apolinaire et de l'Écriture. Ce sont les phénomènes d'interaction entre langage biblique et langage doctrinal qui nous importeront dans cette partie.

Ils nous permettront de préciser l'efficacité de la présence biblique sur la visée persuasive et démonstrative d'une telle production littéraire.

Après une remise perspective du statut que Grégoire confère à celle-ci, des règles herméneutiques qui doivent présider, selon lui, à la réflexion théologique, nous en viendrons à observer la manière dont la Bible est insérée dans le discours de Grégoire.

Chapitre 1

Méthode et principes herméneutiques

Avant d'entreprendre l'analyse des commentaires exégétiques de Grégoire, qui pourront révéler toutes les potentialités de l'exégèse dans le discours doctrinal, il nous semble nécessaire d'exposer les principes herméneutiques de notre auteur et de rappeler le statut de l'Écriture dans son discours doctrinal, afin de comprendre ensuite l'origine des interprétations de l'un et l'autre auteur sur le dossier scripturaire en débat. Puisque l'*Antirrheticus* ne révèle rien, pour ainsi dire, de la méthode herméneutique d'Apolinaire, nous ferons le point sur les règles d'interprétation exégétique que revendique Grégoire, et qui guident ou qui justifient *a posteriori* les interprétations des versets bibliques, d'où découlent ses conclusions théologiques. Un tel angle d'attaque nous permettra de mieux comprendre pourquoi on ne peut pas dissocier dans le discours de controverse, tel qu'il est pratiqué par Grégoire, les raisonnements spéculatifs des raisonnements exégétiques. Peut-on alors définir une méthode exégétique propre au genre de la controverse doctrinale ? Pour y répondre, nous nous attacherons dans le présent chapitre aux passages de l'*Antirrheticus* qui mettent en lumière le statut que Grégoire reconnaît à l'Écriture, ainsi que les principes qu'il revendique, dans le traitement des références scripturaires, comme critères de vérité dans l'interprétation, contre son adversaire. En somme, on dégagera les principes directeurs qui président à l'exégèse du Cappadocien, d'après ce qu'il énonce dans son traité de controverse, ce qu'il reproche à son adversaire et son utilisation de l'Écriture.

Dans son ouvrage sur *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, M. Canévet a cherché à définir les traits généraux du statut et de l'usage de l'Écriture³. C'est dans le même sillage que nous voudrions rendre compte de nos analyses sur l'*Antirrheticus*, selon un axe de recherche plus ciblé. En effet, il s'agira de relier plus étroitement l'utilisation du matériau biblique par Grégoire à "l'écriture de la polémique"⁴. En effet, celle-ci est un ressort de la rhétorique de polémique en même temps qu'elle est le point de départ de l'élaboration doctrinale. En raison du contexte littéraire, elle est l'arme du débat, qui sert à réfuter l'adversaire selon différents modes, à le railler, à le mettre en position d'infériorité dans la stratégie du combat. Et ce, au point que, parfois, on ne sait si, lorsque l'auteur reproche à son adversaire une mauvaise utilisation ou d'une méconnaissance de l'Écriture, il s'agit d'un grief sincère ou d'un trait de rhétorique polémique pour le déconsidérer.

I. L'autorité de l'Écriture

A. L'Écriture, critère de vérité

Dans ses écrits polémiques où la vérité de Dieu est en jeu, Grégoire se réfère à l'Écriture comme la source d'autorité suprême, reconnue par l'adversaire. En cela, il ne diffère ni de ses devanciers ni de ses successeurs. Dans son ouvrage sur *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, M. Canévet déclare : « Grégoire affirme comme ses devanciers, que l'Écriture est canon (*canôn*) et loi (*nomos*) de piété pour les Chrétiens. Ces deux termes, toujours conjoints, indiquent que l'Écriture seule peut servir de point de départ et de référence à une recherche métaphysique »⁵.

Dans un contexte polémique, tous les partis tirent naturellement l'Écriture à eux, en cherchant à s'abriter derrière son autorité. Par différents procédés stylistiques, Grégoire vise ainsi à persuader son lecteur que c'est à lui que revient la meilleure utilisation de l'Écriture, c'est-à-dire celle qui est conforme à la vérité. Il insiste à de nombreuses reprises sur le fait que sa réflexion théologique a toujours pour fondement les Écritures. Il

³ M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, *op. cit.*, p. 65-81.

⁴ Nous entendons par cette expression la rédaction et la tonalité d'un discours de controverse.

⁵ M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, *op. cit.*, p. 67. Basile emploie une expression légèrement différente, il parle de *κανών* et *γνώμων* (*Contre Eunome* I, 4, SC 299, éd. B. Sesboüé et G. M. de Durand, Paris, 1982, p. 168).

ne manque pas de reprocher à son adversaire de ne pas se fonder sur la Bible, à chaque fois qu'il n'est pas d'accord avec lui⁶. Ces attaques, qui sont souvent plus du ressort de la polémique que fondées réellement sur le plan doctrinal, montrent par antithèse combien l'Écriture doit être le critère de vérité et la référence pour Grégoire.

Même si les termes de « loi » (νόμος) ou de « canon » (κανών) ne sont pas utilisés à propos de l'Écriture dans l'*Antirrheticus* lui-même, d'autres de ses œuvres explicitent très nettement la façon dont Grégoire conçoit le statut de l'Écriture dans sa réflexion théologique. Dans son *Dialogue sur l'âme et la résurrection*, il déclare :

κανόνι παντὸς δόγματος καὶ νόμῳ κεχρημένοι τῇ ἀγίᾳ Γραφῇ· ἀναγκαίως πρὸς ταύτην βλέποντες, τοῦτο δεχόμεθα μόνον, ὅ, τι περὶ ἃν ἡ συμφωνοῦν τῶν γεγραμμένων σκοπῶ.

« ... nous utilisons la sainte Écriture comme canon de tout dogme et comme loi : contraints de la regarder, nous acceptons seulement ce qui entre en consonance avec le but de ce qui y est écrit. »⁷.

Cette revendication quant à l'utilisation de l'Écriture, souvent citée par la critique⁸, est la règle fondamentale de la méthode théologique de Grégoire dans les débats doctrinaux. Non pas seulement parce que ces derniers ont pour origine la Bible, qui est, aux yeux des auteurs, le lieu de la Révélation, mais parce que dans les raisonnements logiques, il faut un critère de vérité externe qui sert d'arbitre entre le raisonnement qui n'est pas conforme à la vérité et celui qui est juste. Dans son *Dialogue sur l'âme et la résurrection*, Grégoire énonce ce principe fondamental dans un contexte tout à fait intéressant : il l'attribue à son personnage Macrine qui compare la méthode en philosophie et la méthode en théologie à propos de la théorie de l'âme. À propos du discours des philosophes, elle déclare :

τοῖς μὲν κατὰ τὸ φανὲν ἀκόλουθον κατ' ἐξουσίαν προῆλθεν ἡ περὶ ψυχῆς θεωρία· ἡμεῖς δὲ τῆς ἐξουσίας ἄμοιροι ταύτης ἐσμέν, τῆς λέγειν φημί ἄπερ βουλόμεθα...

⁶ Il s'agit d'un trait propre à l'utilisation de l'Écriture dans le discours de controverse. Nous analyserons dans la suite de ce chapitre quelques versets qui ont cette fonction. On la retrouve dans la polémique contre Eunome (cf. M. Cassin, « *Contre Eunome III : l'exégèse structure-t-elle l'argumentation ?* », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, op. cit., p. 87).

⁷ *An. et res.*, PG 46, 49 C.

⁸ Cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, op. cit., p. 67 ; M.-O. Boulnois, « Le cercle des glorifications mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse : de l'innovation exégétique à la fécondité théologique », art. cit., p. 21.

« Pour leur part, ils ont fait avancer leur théorie sur l'âme selon ce qui apparaissait logique, selon leur propre pouvoir, quant à nous, nous ne partageons pas ce pouvoir, je veux dire celui de dire ce que nous voulons. »⁹

Derrière la réflexion prêtée à Macrine, Grégoire conçoit le critère de base du raisonnement philosophique comme étant l'enchaînement logique, qui dépend de la liberté de celui qui l'énonce. Ce dernier en effet est libre de le construire comme il l'entend. Au contraire, dans le discours théologique, Grégoire formule le principe de dépendance du discours théologique par rapport à l'Écriture, qui est mentionnée explicitement juste après la citation ci-dessus (τῆς ἐξουσίας ἄμοιροι ταύτης ἐσμέν). Le théologien n'est pas libre de ses énonciations : il a pour norme de vérité l'Écriture. Dans l'*Antirrheticus*, il rend cette idée de soumission du discours théologique à l'Écriture par l'image du guide (ὁδηγούμενοι) qu'il applique à celle-ci :

διό φαμεν διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν ὁδηγούμενοι ἀεὶ τὸν Χριστὸν εἶναι τῆ τοῦ πατρὸς ἀϊδιότητι συνθεωρούμενον

« C'est pourquoi nous disons, conduits par les saintes Écritures, que le Christ est toujours considéré simultanément avec l'éternité du Père. »¹⁰

Cette remarque vient ponctuer une démonstration où Grégoire reprend d'1 Co 1, 24 et d'He 1, 1-3 les appellations du Logos, « Sagesse » (ἡ σοφία), « Puissance » (ἡ δύναμις), « empreinte » (ὁ χαρακτήρ), « resplendissement » (τὸ ἀπαύγασμα), pour montrer que le Fils est coéternel au Père¹¹. Grégoire, en se montrant au lecteur comme guidé par l'Écriture, se présente comme un partisan de la vérité scripturaire. L'autorité reconnue à l'Écriture est ainsi liée à la construction de l'*ethos* du théologien dans son discours.

Dans son *Contre Eunome*, Grégoire rappelle encore combien l'Écriture est la norme de référence du discours doctrinal :

ἡμεῖς δὲ πρὸς τὰ ἐφεξῆς τοῦ λόγου προέλθωμεν, μικρῶν ἔτι πρὸς σύστασιν τοῦ ἡμετέρου δόγματος προσδιορισθέντων. ἐπειδὴ γὰρ κριτήριον ἀσφαλὲς τῆς ἀληθείας ἐπὶ παντὸς δόγματος ἡ θεόπνευστός ἐστι μαρτυρία, καλῶς ἔχειν ἡγοῦμαι τῆ παραθέσει τῶν θείων καὶ τὸν ἡμέτερον λόγον πιστώσασθαι.

« Mais allons plus avant dans la suite du discours, car peu de définitions ont encore été proposées pour établir notre doctrine. En effet, puisque le critère sûr de la vérité

⁹ *An. et res.*, PG 46, 49 C.

¹⁰ *Antirrh.* 220, 2.

¹¹ Il reprend l'argument trinitaire développé abondamment dans la polémique anti-arienne, contre Eunome. Le dossier des textes patristiques sur ce point est abondant depuis Athanase, il est repris par les Cappadociens (cf. *De Deit.* GNO X/2, p. 123, 16-125, 8 ; *Eun.* III, 6, 52, GNO II, p. 204, l. 9-23 ; Basile, *Contre Eunome*, I, 17, trad. B. Sesbouïé, SC 299, p. 234 etc. Cf. aussi M. Harl, « *Aporrhoia* et la génération du Fils », *Le déchiffrement du sens*, Paris, 1993, p. 281-290.

en toute doctrine, c'est le témoignage inspiré, je pense qu'il est bon de rendre crédible notre discours en le rapprochant des paroles divines. »¹²

Par une telle affirmation, Grégoire rappelle que l'argumentation doctrinale doit avoir comme soubassement l'Écriture, qu'il s'agisse de la terminologie employée, ou des idées théologiques qui sont déployées (σύστασιν τοῦ ἡμετέρου δόγματος). La Bible est le critère de vérité (κριτήριο ἀσφαλὲς τῆς ἀληθείας) parce qu'elle est une preuve d'origine divine (θεόπνευστός ἐστι μαρτυρία). Dans l'*Antirrheticus*, Grégoire le rappelle à de nombreuses reprises.

B. Une parole d'autorité divine

Le texte scripturaire, en effet, n'a pas le même statut que tout autre discours humain aux yeux des auteurs qui le citent, que ce soit Grégoire ou Apollinaire dans la controverse qui nous occupe. Grégoire rappelle souvent l'autorité divine des références bibliques, lorsqu'il les introduit. Il qualifie les citations scripturaires qu'il exploite de « discours » ou d'« Écriture inspirée par Dieu » : θεόπνευστος λόγος¹³, ἡ θεόπνευστος γραφή¹⁴. En ce sens, il parle de parole ou d'Écriture divines : ἡ θεία φωνή¹⁵, ἡ θεία γραφή¹⁶, mais il emploie aussi des images, tel « le sel divin de l'Écriture » (τὸ θεῖον τῆς γραφῆς ἄλας)¹⁷.

En raison de son autorité divine, le discours biblique entretient un rapport unique à la Vérité : il est la Vérité rendue accessible aux hommes. En témoigne un passage où Grégoire répond à l'attaque d'Apollinaire selon laquelle il conçoit le Christ à la façon d'un homme inspiré¹⁸. Dans ce raisonnement apologétique, il fait l'exégèse de Jn 8, 40 (νῦν δὲ ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ, « maintenant, vous cherchez à me tuer, moi l'homme qui vous ai dit la vérité, que j'ai entendue de Dieu »). Il désigne le Christ comme « l'homme par lequel la Vérité parlait »¹⁹ :

¹² *Eun.* I, 294, GNO I, p. 113, 14-19 ; trad. fr. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, op. cit., p. 70.

¹³ Cf. *Antirrh.* 141, 20 ; 147, 11 ; 184, 21 ; 198, 28.

¹⁴ *Antirrh.* 192, 28-29 ; *Antirrh.* 147, 11 : « ἡ θεόπνευστος οὐκ οἶδε γραφή », etc.

¹⁵ *Antirrh.* 149, 11 ; 157, 5-6 (à propos de Mt 26, 41).

¹⁶ *Antirrh.* 176, 14 (à propos de Jn 5, 21).

¹⁷ *Antirrh.* 184, 15.

¹⁸ *Antirrh.* 202, 14-16.

¹⁹ *Antirrh.* 203, 22 sq.

Νυνὶ δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα· ὁρᾷς ἐν τοῖς λεγομένοις, τί τὸ ἀποκτεινόμενον ὁ λόγος ὑπέδειξεν εἰπών· Ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι· οὐ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον, δι' οὗ ἐφθέγγετο ἡ ἀλήθεια. οὐ γὰρ ἄνθρωπος ἦν ὁ λαλῶν τὴν ἀλήθειαν· ἀλλὰ δηλονότι ὁ μὲν λαλῶν θεὸς ἦν, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐμεσίτευε πρὸς τοὺς ἀνθρώπους τῇ ἰδίᾳ φωνῇ τὸ λεγόμενον. δι' ὃ καὶ μεσίτης λέγεται θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ὡς οὐ δυναμένης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀκράτῳ προσμῖξαι τῇ τοῦ θεοῦ συνουσίᾳ καὶ διὰ τοῦτο δεομένης τῆς συγγενοῦς αὐτῇ καὶ κατὰ φύσιν φωνῆς, δι' ἧς εἰκὸς χωρεῖσθαι τὴν ἄνωθεν δύναμιν.

« “Maintenant vous cherchez à me tuer, moi l’homme qui vous ai dit la vérité” (Jn 8, 40) ? Vois-tu dans ces propos ce que le Logos désigne par ‘tué’ en disant “vous cherchez à me tuer” ? Non pas la vérité, mais l’homme par lequel la vérité était proférée. En effet, il n’était pas homme celui qui disait la vérité, mais de toute évidence, celui qui parlait était Dieu (Jn 1, 1), tandis que l’homme était l’intermédiaire auprès des hommes, qui parlait de sa propre voix. C’est pourquoi il est dit aussi “médiateur entre Dieu et les hommes” (1 Tm 2, 5) parce que la nature humaine ne pouvait pas être mélangée par une communion substantielle immédiate avec Dieu et que, pour cela, elle avait besoin d’une voix qui fût en affinité avec elle, selon la nature, par laquelle la puissance d’en haut fût contenue comme il convint »²⁰.

Grégoire, par cette exégèse, montre comment l’homme Jésus n’est pas un réceptacle de Dieu, ou un « homme inspiré », mais Dieu lui-même fait chair, qui se fait homme pour parler aux hommes (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ... δεομένης τῆς συγγενοῦς αὐτῇ καὶ κατὰ φύσιν φωνῆς). L’humanité du Christ est donc médiation (μεσίτης), choisie par Dieu, pour communiquer avec les hommes – idée à laquelle il s’empresse de donner un fondement biblique, en citant 1 Tm 2, 5. Par conséquent, la parole qu’il profère à titre d’homme vient de lui, mais parce qu’il est Dieu, elle a une vérité et une autorité divines. Il en est le principe d’intelligibilité²¹. Le Nouveau Testament, en tant que réceptacle de la parole du Christ devient lui aussi le vrai discours, la référence normative. Ainsi, dans son *Adversus Arium et Sabellium*, Grégoire déclare-t-il :

τὸ ἀπερίληπτον μέγεθος αὐτοῦ σώματι περιγράψας καὶ δι' ἑαυτοῦ ὡσπερ δι' ἐσόπτρου τὸ ὅλον ἡμῖν μέγεθος τοῦ θεοῦ παραφήνας (...) οὕτω καὶ διὰ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς κατὰ τὸ μέτρον τῶν ἀκοῶν ἡμῶν εἰρημένων, μὴ ἀρμοζόντων δὲ πολλαχῶς τῇ θεότητι δι' ἀσθένειαν λόγου ἀναλόγως θεωροῦμεν αὐτὸν τῇ διανοίᾳ.

« Ayant circonscrit dans un corps sa grandeur insaisissable, et nous ayant manifesté par celui-ci, comme dans un miroir, toute la grandeur de Dieu (...), ainsi par ce qui est dit dans les Écritures aussi, dans la mesure de ce que nous pouvons entendre, sans que ce soit souvent ajusté à la divinité à cause de la faiblesse du langage, nous le contemplons par l’intelligence de façon analogique. »²²

²⁰ *Antirrh.* 203, 19-29.

²¹ Cf. les propos de M. Harl au sujet de la conception du Logos de Dieu dans l’œuvre d’Origène, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 129.

²² *Adv. Arium*, GNO III/1, p. 73, l. 15-25.

Dans cette réflexion, Grégoire associe étroitement la personne du Christ, qui devient la clef de lecture de l'Écriture, aux discours scripturaires qui sont le reflet de l'être de Dieu, par l'intermédiaire du Christ, lui-même « miroir » du Père. Grégoire reprend ici la thématique théologique du Fils comme image du Père (cf. Col 1, 15).

C.L'Écriture, une autorité polyphonique

L'autorité de la parole scripturaire ne concerne pas uniquement les λόγια du Christ mais s'élargit aux différents πρόσωπα bibliques et aux auteurs des livres du canon, dont Grégoire rapporte les paroles. La façon dont il marque l'autorité de l'intertexte biblique, dans son argumentation, est le soin qu'il apporte à donner le nom de l'auteur biblique dont il cite une parole. Les citations scripturaires sont en effet toujours introduites par le personnage qui les profère : Paul (τῆς μεγάλης τοῦ ἀποστόλου φωνῆς²³), le prophète Zacharie (τινα τοῦ Ζαχαρίου φωνῆν)²⁴, Jean (τὴν τοῦ Ἰωάννου φωνῆν)²⁵, cités dans l'examen des preuves bibliques que donne Apollinaire pour fonder sa thèse de la consubstantialité de la chair avec le Logos. L'interlocuteur est systématiquement nommé, qu'il soit une figure biblique (l'ange Gabriel²⁶, la samaritaine²⁷, Élie²⁸, la Vierge, Jacob²⁹, le riche Lazare³⁰, Lazare ressuscité³¹, Onésime³² etc.) ou l'auteur d'un livre biblique (Paul³³, Zacharie³⁴, Jea³⁵, Luc³⁶, David³⁷, l'Ecclésiaste³⁸ etc.). Pour Grégoire, nommer l'auteur d'un dit biblique, c'est le porter garant de la vérité du texte cité, en raison de son autorité. Du point de vue énonciatif, le discours de Grégoire, mais aussi d'Apollinaire, fait alors entrer dans l'argumentation une variété de figures bibliques, qui sont autant de

²³ *Antirrh.* 147, 2-3 (cf. 1 Tm 3, 16).

²⁴ *Antirrh.* 148, 8 (cf. Za 13, 7).

²⁵ *Antirrh.* 148, 6 (cf. Jn 1, 15).

²⁶ *Antirrh.* 191, 10 ; 225,19 sq. (Lc 1, 35) ; *Antirrh.* 161, 15 ; 175, 7 (Lc 1, 15).

²⁷ *Antirrh.* 212, 13.

²⁸ *Antirrh.* 169, 23 (2 Rg 2, 11) ; 175, 22 (3 Rg 17, 14 et 4 Rg 1, 10).

²⁹ *Antirrh.* 145, 10 (Gn 46, 26 et 27) ; 131, 18 (Gn 30, 38).

³⁰ *Antirrh.* 178, 23 (Lc 16, 24).

³¹ *Antirrh.* 154, 8 (Jn 11, 43).

³² *Antirrh.* 208, 13 (cf. Phm 10).

³³ *Antirrh.* 147, 2-3 : οὐχ οὕτως παρὰ τῆς μεγάλης τοῦ ἀποστόλου φωνῆς.

³⁴ *Antirrh.* 148, 8 ; 154, 28.

³⁵ *Antirrh.* 148, 8.

³⁶ *Antirrh.* 169, 14 (Lc 3, 38).

³⁷ *Antirrh.* 145, 9 (Ps 64, 3) ; *Antirrh.* 193, 19 (Ps 77, 70) etc.

³⁸ *Antirrh.* 214, 12.

garants du caractère sacré de la référence biblique qui contribue à asseoir l'autorité de la démonstration doctrinale. En ce sens, l'Écriture devient une troisième voix polyphonique, distincte de celles de Grégoire et d'Apolinaire : elle est bien la voix de quelqu'un, d'un Dieu qui parle à travers des hommes, mais elle est une voix éclatée en ce sens qu'elle se démultiplie à travers des interlocuteurs variés. Dans la stratégie du discours de controverse où il s'agit d'emporter l'adhésion du lecteur, Grégoire joue avec cette diversité d'autorités qui viennent se corroborer les unes les autres, comme nous allons le voir dans le détail des réfutations.

II. La tradition des Pères, garante de la vérité des Écritures

Les citations bibliques, telles qu'elles sont introduites et traitées dans l'*Antirrheticus*, et plus largement dans les œuvres doctrinales de Grégoire, ne sont pas le seul critère de vérité des assertions théologiques. Elles sont en effet corroborées par la tradition des Pères, à laquelle recourent Grégoire et Apolinaire pour construire leurs démonstrations. Dans le traité de Grégoire, la tradition est citée à plusieurs reprises comme la garantie de la vérité d'une interprétation scripturaire, dans le sillage de laquelle l'auteur veut se situer. Mais elle est également mentionnée et analysée par Grégoire dans l'*Antirrheticus*, parce qu'Apolinaire l'utilise lui-même dans son argumentation.

Lorsque la tradition est évoquée par Grégoire sans que ce soit une reprise des arguments d'Apolinaire, elle est souvent invoquée de manière polémique, comme l'Écriture, l'une et l'autre étant le double témoignage qui confond d'erreur Apolinaire. Aussi, à plusieurs endroits de sa réfutation, Grégoire s'en remet à la tradition des Pères et à la Bible comme deux sources d'autorité conjointes. Ce double poids de l'Évangile et des Pères est énoncé ainsi :

τὸ μὲν οὖν σοφίαν εἶναι τὸν κύριον ὑπερέχουσιν πάντα νοῦν οὐδεὶς ἂν τῶν εὐσεβοῦντων ἀρνήσαιο, ταῖς φωναῖς τῶν ἁγίων πατέρων καὶ ἀποστόλων πρὸς ταῦτα χειραγωγούμενος.

« Que donc le Seigneur est sagesse qui dépasse tout intellect (cf. Ph 4, 7), aucun homme pieux ne pourrait le nier, car il est conduit à admettre cela par les paroles des saints Pères et des apôtres. »³⁹

³⁹ *Antirrh.* 188, 29.

Dans une telle réflexion, où Grégoire attaque l'opposition d'Apolinaire entre la sagesse (σοφία) et l'intellect (νοῦς) pour montrer que le Verbe incarné n'est pas « sagesse illuminatrice » mais « esprit divin incarné » (frg. 70), il cite la tradition apostolique, c'est-à-dire les auteurs du *Nouveau Testament*, à laquelle il fait allusion en reprenant Ph 4, 7, et celle des Pères, comme deux arguments d'autorité conjoints. Ce faisant, employant le verbe χειραγωγεῖν, il reprend l'image, que nous avons vue précédemment, au sens concret de « conduire par la main », qui traduit à nouveau l'idée d'une filiation interprétative, dans laquelle il entend énoncer son discours théologique⁴⁰.

La tradition est prise à parti pour renchérir sur l'autorité de l'Écriture, en vue de grossir l'erreur doctrinale de l'adversaire. Dans un autre passage où Grégoire analyse un syllogisme de son adversaire (frg. 74) qui prouve la doctrine du νοῦς ἔνσαρκος, il réplique ainsi :

τίς τῶν ἁγίων νοῦν τὸ θεῖον ὠρίσατο ; παρὰ ποίαις γραφαῖς ταῦτόν εἶναι τῷ νῷ τὸν θεὸν ἐδιδάχθημεν, ὥστε παραδέξασθαι τὸ λεγόμενον, ὅτι ὁ μὲν κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος ἄνους, ὁ δὲ θεὸς νοῦς τῷ ἀνοήτῳ γίνεται ;

« Qui parmi les saints a défini que le divin est intellect ? Dans quelles Écritures avons-nous appris que Dieu est le même que l'intellect, de façon à accepter ce qu'il dit, à savoir que l'homme en Christ est sans intellect, mais que Dieu devient intellect dans celui qui est sans intellect... »⁴¹.

Le verbe ὀρίζω, qui est utilisé spécialement à propos de la promulgation des décrets conciliaires⁴², est l'indice que « les saints » (τῶν ἁγίων), dont fait mention Grégoire, désignent la tradition conciliaire. Ces derniers, cités conjointement aux Écritures (γραφαῖς), jouent le rôle d'argument d'autorité dans la réfutation de Grégoire. Celui-ci leur reconnaît le même statut dans le discours de polémique.

⁴⁰ Le verbe χειραγωγεῖν est souvent utilisé par Grégoire pour désigner « cette élévation de l'esprit et ce chemin dans les mots, quand ils sont tracés et menés par Dieu » (M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, op. cit., p. 58). Cf. la référence au *De prof. christ.*, GNO VIII/1, p. 134, 9-11, donnée par ce critique : οἱ τῷ ἁγίῳ πνεύματι θεοφορούμενοι προφηῆται καὶ ἀπόστολοι πολλοῖς ὀνόμασί τε καὶ νοήμασιν ἐπὶ τὴν σύνεσιν τῆς ἀφθάρτου φύσεως ἡμᾶς χειραγωγοῦσιν, ἄλλου πρὸς ἄλλο τι τῶν θεοπρεπῶν νοημάτων ἡμᾶς διευθύνοντος (« Les prophètes et les apôtres, portés par l'Esprit Saint, ont recours à beaucoup de noms et de concepts pour nous conduire à l'intelligence de la nature incorruptible, car un concept nous dirige droit vers un des autres concepts dignes de Dieu ») (trad. revue de M. Canévet). Le verbe χειραγωγεῖν est très fréquent chez Grégoire, et son emploi est traditionnel (cf. Lampe, *A patristic greek lexicon*, s. v.).

⁴¹ *Antirrh.* 191, 31-192,4.

⁴² Cf. par ex. Athanase, *De Decretis Nicaenae synodi* 2, 4, *Athanasius Werke*, II, Lieferung 1, éd. H.-G. Opitz, Berlin-Leipzig, 1934-1935, p. 2 ; *Gesta Ephesena*, ACO I, 1, 2, éd. E. Schwartz, Berlin, Leipzig, 1927, p. 11, l. 19, où il est question des canons (τοῖς κανόσιν) que des saints Pères (τῶν ἁγίων πατέρων) ont ratifié (ὀρίσσαι) contre Nestorius.

La tradition des Pères est présente dans l'*Antirrheticus* non pas seulement à l'appui de la réfutation de Grégoire ou pour corroborer l'autorité de l'Écriture, mais aussi en réponse aux assertions synodales sur lesquelles Apolinaire se fonde pour établir sa théorie christologique de « l'homme céleste ». Les décrets de deux conciles sont utilisés par Apolinaire et repris par Grégoire dans le débat. Il s'agit du concile de Nicée (325) et du synode qui a condamné Paul de Samosate au III^e siècle⁴³. Dans l'argumentation d'Apolinaire, les Actes des deux conciles sont repris parce qu'ils comportent l'expression ἐξ οὐρανοῦ. Du synode réuni contre Paul, Apolinaire retient l'expression ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον⁴⁴, et du concile de Nicée, il cite dans son *Apodeixis* la formule : τὸ Ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα (« qui est descendu du ciel, qui s'est fait chair, qui s'est fait homme »)⁴⁵. Plus loin, c'est le sens du terme ὁμοούσιος qui est débattu⁴⁶.

Ces arguments d'autorité, sur lesquels se fonde Apolinaire dans son *Apodeixis* pour développer sa théorie de l'homme céleste, sont eux-mêmes présentés comme étant problématiques par Grégoire. Et c'est particulièrement le cas du synode réuni contre Paul de Samosate. L'authenticité de la formule, qu'Apolinaire prétend extraire de ces Actes, est elle-même l'objet de suspicion de la part de Grégoire. Ce dernier, remettant en cause les conséquences qu'en tire Apolinaire, s'exclame : ποῦ τοῦτο ἢ κατὰ τοῦ Σαμωσατέως ἐδογματίσει σύνοδος ; (« Où le synode réuni contre le Samosatéen a-t-il établi cette doctrine (ἐδογματίσει) ? »)⁴⁷ Et Grégoire s'empresse d'ajouter : ἀλλ' ἐὼ τὰ τῆς μνήμης ἡμῶν πρεσβύτερα (« Mais je laisse de côté ce qui est plus ancien que notre souvenir »)⁴⁸. On peut interpréter cette réplique de plusieurs façons, selon qu'elle est pour Grégoire le

⁴³ Il s'agit probablement du dernier concile d'Antioche réuni contre Paul de Samosate en 268. cf. P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997, p. 320. Cf. les études de G. Bardy, *Paul de Samosate*, Louvain, 1923 ; H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate, Étude sur la christologie du III^e au IV^e siècle*, Fribourg, 1952, p. 14 sq. Les actes des conciles successifs tenus à Antioche contre Paul de Samosate ne nous restent que dans la tradition indirecte. La formule reprise par Grégoire ne se trouve dans aucun des témoignages indirects consultés. Dans le document conciliaire rapporté par Eusèbe de Césarée (*Histoire Ecclésiastique* VII, 30, 11 (SC 41, éd. G. Bardy, Paris, 1955, p. 217), il est dit : « [Paul] ne veut pas confesser avec nous que le Fils de Dieu est descendu du ciel (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι). Épiphane de Salamine, dans son *Panarion*, ne rapporte pas la formule citée par Apolinaire (cf. GCS, *Epiphanius* III, éd. K. Holl, *op. cit.*, p. 2-13). Cf. notre étude détaillée, partie IV, chapitre 2, p. 624 sq.

⁴⁴ *Antirrh.* 142, 25. Sur l'authenticité de cette citation, cf. Partie IV, chapitre 2, p. 624 sq.

⁴⁵ *Antirrh.* 142, 28. Cf. *Expositio fidei CCCXVIII Patrum*, dans *Les conciles œcuméniques*, sous la direction de G. Alberigo, trad. fr., t. II, 1, Paris, 1994, p. 34.

⁴⁶ *Antirrh.* 157, 27. Les deux auteurs entendent le terme dans le même sens, mais Grégoire veut montrer que la conception de la chair avec le Logos, si celle-ci lui est consubstantielle, met à mal la communion de nature entre le Père et le Fils.

⁴⁷ *Antirrh.* 143, 4-5.

⁴⁸ *Antirrh.* 143, 5-6.

moyen rhétorique de passer à la suite de l'analyse ou qu'elle ait un véritable fondement. Dans ce cas, Grégoire avouerait à demi-mot qu'il n'a pas accès à la source utilisée par Apolinaire.

Sans entrer plus en détail de leur utilisation argumentative⁴⁹, nous voudrions relever le fait que, dans notre controverse, les assertions conciliaires sont prises comme source d'autorité au même titre que l'Écriture, selon une pratique récurrente dans toutes les polémiques de Grégoire⁵⁰. « L'Écriture en raison de son inspiration témoigne de la "vérité", mais la valeur de témoignage s'étend aussi aux vérités transmises par la tradition, c'est-à-dire aux dogmes des Pères »⁵¹.

La tradition, à titre de réceptacle et de garante de la vérité des Écritures, a sa place dans le discours de controverse par les citations des décrets conciliaires, par la mention des « saints », des « Pères ». Mais le terme même « d'Église » est aussi employé. Dans la *Lettre à Théophile*, Grégoire emploie l'expression d'« Église catholique » (καθολικὴν ἐκκλησίαν)⁵², ce qui est une façon de dénoncer clairement Apolinaire comme un hérétique. Dans l'*Antirrheticus*, au cours de sa longue réfutation de la thèse selon laquelle le Christ est un homme qui a l'Esprit divin comme intellect, Grégoire en appelle à l'autorité de la tradition de l'Église pour dénoncer l'erreur théologique de son adversaire :

τὸν καταβάντα ἐκ τῶν οὐρανῶν ἢ πίστις λέγει καὶ σαρκωθέντα, ὡς μὴ πρὸ τῆς καθόδου νοεῖσθαι τὴν σάρκα, ἀλλὰ δευτερεύειν μετὰ τὴν κάθοδον τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, τοῦτο παρὰ πάντων ἐν ἐκκλησίαις κηρύσσεται καὶ οὗτος ἡμέτερος, μᾶλλον δὲ τῆς ἐκκλησίας ὁ λόγος. ποῦ τοίνυν ἐν τοῖς εἰρημένοις ἐστίν, ὅτι τὸ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος ἐξ οὐρανοῦ ἄνθρωπος λέγεται ; εἴτε γὰρ ἐπὶ τῆς λέξεως ψιλῆς ἐξετάζοις τὸν λόγον εἴτε καὶ τὴν τῶν εἰρημένων διάνοιαν, ἐν οὐθετέρῳ τὸ ῥηθὲν εὐρεθήσεται. ἢ μὲν γὰρ λέξις τοσοῦτον ἀπέχει τῆς λέξεως καθ' ὅσον ἀπέχουσι, ψαλμικῶς εἰπεῖν, ἀνατολαὶ ἀπὸ δυσμῶν.

« La foi dit que celui qui est descendu des cieux et s'est fait chair, de sorte que la chair n'est pas conçue avec la descente, mais que celui qui s'est fait chair et homme vient en second, après la descente⁵³. Cela est proclamé par tous, dans les Églises, et tel est aussi notre discours, ou plutôt, celui de l'Église. Comment donc se trouve dans ces propos l'assertion selon laquelle le Christ, ayant comme élément divin⁵⁴

⁴⁹ Pour la doctrine de Paul de Samosate, cf. partie III, chapitre 2, « L'unité du Christ », p. 623-634.

⁵⁰ On trouve la même utilisation de la tradition des Pères dans les autres polémiques. Cf. *Ref.* § 173, GNO II, p. 385, 6-8 ; *Maced.*, GNO III/1, p. 89, 18-19.

⁵¹ M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique, op. cit.*, p. 71.

⁵² *Theoph.* 120, 17.

⁵³ Nous ne respectons pas la ponctuation donnée par Fr. Müller, qui fait de cette phrase une interrogation. Cela nous paraît étrange dans la mesure où Grégoire formule ici des assertions de foi. En outre, il n'y a aucun indice stylistique qui plaiderait en faveur d'un mode interrogatif.

⁵⁴ Nous avons traduit délibérément θεόν par « élément divin », et non pas « Dieu », pour rendre la phrase plus compréhensible en français.

l'Esprit, c'est-à-dire l'intellect, avec l'âme et le corps, est appelé homme provenant du ciel ? En effet, que tu examines la formulation à la simple lettre⁵⁵ ou le sens de ce qui y est dit, dans aucun des deux cas, on ne trouvera ce que tu as déclaré. En effet, la lettre de l'un est tout autant éloignée de la lettre de l'autre, que l'Orient l'est éloigné de l'Occident, pour parler à la manière des psaumes (cf. Ps 102, 12). »⁵⁶

Dans ce passage où est débattue l'expression du concile de Nicée τὸ Ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, Grégoire analyse l'assertion synodale de la même façon que la référence biblique. En témoigne la citation du *Psaume* 102 à la fin de l'extrait, qui ne fait que renchérir, de façon poétique ou polémique, sur l'écart que Grégoire dénonce entre la formulation du concile, prise dans son sens littéral (λέξις), et celle d'Apolinaire : qu'on examine la lettre du décret conciliaire (λέξις) ou sa signification (διάνοια), on n'aboutira pas à l'expression apolinarienne d'« Intellect incarné ». Cette distinction de la lettre (λέξις) et du sens (διάνοια) dont se sert Grégoire à propos de la formule du concile de Nicée (τὸν καταβάντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα) nous semble marquée d'ironie : l'auteur se moque de son adversaire en analysant les formules conciliaires avec les outils de l'exégèse. Mais s'il le fait, c'est bien que les deux adversaires reconnaissent l'autorité des décrets synodaux conjointement à celle de l'Écriture.

Le témoignage de la tradition vient en aide, comme un avocat, au discours théologique et contribue à en établir la vérité. Les promulgations des dogmes, lors des conciles, sont mises sur un plan d'égalité avec les Écritures à titre de critère de vérification de la validité d'une démonstration, et tiennent une place importante dans la production littéraire de polémique. L'enjeu est pour l'auteur de se ranger dans le parti de ceux qui adhèrent aux promulgations des conciles et de considérer hérétique, hors de la tradition de l'Église, celui qui ne fait pas une bonne utilisation de l'Écriture.

D'un point de vue de la réception historique du christianisme ancien, ces allusions aux conciles dans l'*Antirrheticus* montrent qu'à la fin du IV^e siècle, dans des écrits de polémique doctrinale, les théologiens, quel que soit leur parti-pris doctrinal, cherchent à se situer par rapport à une tradition ecclésiale, garante, elle aussi, de la vérité reçue des Évangiles, dont les conciles valident les assertions doctrinales. Mais, comme pour l'Écriture, il y a un usage polémique de l'assertion conciliaire dans le discours de controverse, qui est utilisée, à titre d'autorité reconnue, pour condamner ou valider les formulations de l'adversaire.

⁵⁵ Cf. Origène, *De principiis*, IV, 2, 2, SC 268, éd. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris, 1980, p. 300, l. 50.

⁵⁶ *Antirrh.* 143, 7-18.

III. Principes d'utilisation et d'interprétation de l'Écriture

Jusqu'à présent, nous avons tenté de voir comment Grégoire décrivait ou mettait en valeur l'autorité de l'Écriture dans son *Antirrheticus*, que ce soit dans la manière d'introduire les citations bibliques, dans les griefs qu'il lance contre Apollinaire, dans les moments où il énonce le statut de l'Écriture. Mais de cette autorité, qui est reconnue par les deux auteurs, découlent des principes d'analyse. On peut en dresser la liste à partir des revendications et de la pratique de Grégoire, lorsqu'il prend l'Écriture comme support de réflexion, mais aussi d'après la façon dont il l'insère dans le raisonnement logique. Ils méritent attention, car ils mettent au jour des principes d'écriture du discours polémique.

A. L'Écriture, fondement du raisonnement

En raison de l'autorité de l'Écriture, et puisqu'elle est le critère de vérité de la réflexion théologique, Grégoire entend modeler sa démonstration, en l'occurrence sa réfutation, sur le fondement principal de l'Écriture. En ce sens, il construit souvent ses raisonnements à partir de celle-ci. Quelques remarques stylistiques feront ressortir comment la citation scripturaire est intégrée dans le discours doctrinal de sorte qu'elle est à la fois le fondement et l'aboutissement des raisonnements.

Au titre de fondement, elle est intégrée souvent dans des raisonnements syllogistiques et constitue l'une des propositions. Au niveau stylistique, on observe qu'elle constitue souvent la première assertion d'un raisonnement logique, ou la prémisse d'un syllogisme. Elle s'inscrit ainsi dans des propositions hypothétiques ou participiales. Par exemple, Grégoire réfute la théorie de « l'homme descendu du ciel », telle que l'expose son adversaire (frg. 17) en déclarant :

εἰ γὰρ στηρίζεται τούτω τῷ ῥήματι τῷ εἰρηκότι Οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ διὰ τοῦτο τῆς πρὸς τὸν γήϊνον ἄνθρωπον συγγενείας αὐτὸν ἀποσχίζει, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦκοντα εἶδὼν ἀνθρώπου λέγων· δώσει τινὰ πάντως τοῦ καταβάντος πρὸς ἡμᾶς ἄλλον ἐν οὐρανῷ τοιοῦτον πατέρα, ὥστε καὶ ἐν τῇ οὐρανίῳ ζωῇ ἔθνη ἀνθρώπων καὶ δῆμους καὶ πατριὰς καὶ πάντα, ὅσα κατὰ τὸν τῆδε βίον ἔστιν, ὑπονοεῖσθαι.

« S'il s'appuie sur cette parole qui dit : "Personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu, le Fils de l'homme" (Jn 3, 13) et si, à cause de cela, il coupe la parenté [du Christ] avec l'homme terrestre, en disant que le Fils de l'homme est descendu du ciel, il admettra que celui qui est descendu vers nous a bien un certain

autre père dans le ciel tel qu'on supposera dans la vie céleste des nations d'hommes, des peuples, des patries et tout ce qui existe dans le monde d'ici-bas. »⁵⁷

Dans cet exemple, la citation biblique figure dans la protase d'un système hypothétique, comme point de départ allégué par Apolinaire. Par un système d'enchaînement logique, Grégoire en vient à pousser jusqu'à l'absurde le raisonnement de son adversaire, par les lois de la logique.

Parfois, c'est le Cappadocien qui, dans la protase, prend à son propre compte la citation scripturaire et présente les conséquences logiques, qui, pour lui, impliquent une seule assertion doctrinale possible. En témoigne l'exemple ci-dessous où l'auteur refuse la distinction d'Apolinaire entre l'égalité de puissance que partagent le Père et le Fils et la différence de leur activité (frg. 59-60). Grégoire veut montrer, au contraire, à partir de Jn 5, 21 utilisé par Apolinaire pour asseoir sa démonstration, que l'activité de donner la vie est commune au Père et au Fils :

ὅταν τοῦ κυρίου διεξιόντος ἀκούσωμεν ὅτι Ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ καὶ Ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ, οὐχ ὡς τινῶν ἀποβαλλομένων τοῦ ζωοποιοῦ θελήματος ἐκ τούτου νοοῦμεν. ἀλλ' ἐπειδὴ πάντα τὰ τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ εἶναι καὶ ἠκούσαμεν καὶ πιστεύομεν, δῆλον ὅτι καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὡς ἐν τῶν πάντων ἐν τῷ υἱῷ καθορῶμεν. εἰ οὖν ἐν τῷ υἱῷ τὸ πατρικόν ἐστι θέλημα, ὁ δὲ πατήρ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, Πάντας θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν, δηλαδὴ ὁ πάντα τὰ τοῦ πατρὸς κεκτημένος καὶ ὅλον ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν πατέρα ὅλον ἔχει πάντως ἐν ἑαυτῷ μετὰ τῶν ἄλλων τῶν τοῦ πατρὸς ἀγαθῶν καὶ τὸ σωτήριον θέλημα.

« Lorsque nous entendons le Seigneur poursuivre ainsi : “Le Père ressuscite les morts et donne la vie” et “le Fils donne la vie à qui il veut” (Jn 5, 21), nous ne concevons pas d'après cela que certains sont rejetés de la volonté vivificatrice. Mais puisque nous avons entendu et nous croyons que tout ce qui est au Père est au Fils (cf. Jn 16, 15), il est évident que nous considérons aussi la volonté du Père comme étant l'une de tout ce qui est dans le Fils (cf. Jn 14, 15). Si donc la volonté du Père est dans le Fils, et que le Père, comme le dit l'apôtre, veut que “tous soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité” (1 Tm 2, 4), de toute évidence, celui qui possède tout ce qui est au Père et qui a en lui le Père tout entier, a aussi parfaitement en lui, avec tous les autres biens du Père, la volonté de sauver. »⁵⁸

Ici, le raisonnement de Grégoire procède par rapprochement de plusieurs versets johanniques (Jn 5, 21 ; Jn 16, 15 ; Jn 14, 15), auxquels s'adjoint une citation paulinienne (1 Tm 2, 4). Ils sont organisés dans un syllogisme pour montrer que la volonté de sauver est commune au Père et au Fils. La majeure est constituée par les deux membres du verset scripturaire qui est l'objet de litige. La mineure est construite à partir de Jn 16, 15 (« tout ce qui est au Père est au Fils ») et de 1 Tm 2, 4, ce qui permet de prouver l'identité de volonté divine entre le Père et le Fils, puis la volonté commune de ressusciter l'humanité.

⁵⁷ *Antirrh.* 139, 7-15.

⁵⁸ *Antirrh.* 176, 15-21.

L'Écriture est présente dans chaque proposition subordonnée qui inaugure une étape du raisonnement. Elle est toujours le point de départ d'où découle l'assertion rationnelle. L'utilisation des citations bibliques dans un tel raisonnement formel produit l'effet d'une unique lecture possible de l'Écriture.

Selon le même procédé, l'Écriture peut être utilisée dans une proposition participiale qui inaugure un raisonnement. Ainsi :

ὁ γὰρ εἰπὼν ὅτι Τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν (τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται) τῆς προαιρετικῆς τε καὶ διανοητικῆς δυνάμεως ἐναργῆ τὰ ἰδιώματα λέγει.

« Celui qui dit : “La pensée de la chair est ennemie de Dieu (en effet “elle ne se soumet pas à la loi de Dieu”) (Rm 8, 7), énonce les propriétés visibles de la capacité de choisir et de raisonner. »⁵⁹

Ici, l'Écriture est prémisses du raisonnement : le discours doctrinal consiste à tirer les conséquences logiques et rationnelles de l'assertion biblique.

Inversement, dans le raisonnement, l'Écriture est parfois citée à la fin d'un enchaînement de propositions comme la conséquence logique. Rétrospectivement, les propositions rationnelles, que Grégoire énonce avant la citation biblique, sont présentées comme les seules prémisses admissibles qui se trouvent être en consonance avec le langage de l'Écriture. Telle est, par exemple, la réfutation du fragment 27 dans lequel Apollinaire déclare, d'après Grégoire, que « le deuxième homme qui vient du ciel est dit spirituel (cf. 1 Co 15, 45-47) » (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸς λέγεται). C'est l'indice, pour le Laodicéen, que « l'homme qui a été mélangé à Dieu n'a pas d'intellect » (τοῦ ἄνου εἶναι τὸν τῷ θεῷ συγγραθέντα ἄνθρωπον)⁶⁰. La démonstration s'achève sur une conséquence ainsi formulée :

Οἷος γάρ, φησίν, ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· ὥστε ἢ ἐν πᾶσι τὸν νοῦν ἢ ἐν οὐδενὶ κατ' ἀνάγκην ὁμολογήσουσιν. ὥσπερ γὰρ τὰ τοῦ χοϊκοῦ ἰδιώματα τοῖς ἐξ ἐκείνου ἐνθεωρεῖται, οὕτως ἐπάναγκες κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου ἀπόφασιν τὸν κατὰ πάντα πεπειραμένον τοῦ ἡμετέρου βίου καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας—ὁ δὲ νοῦς ἁμαρτία οὐκ ἔστι—πρὸς πᾶσαν ἡμῶν οἰκείως ἔχειν τὴν φύσιν. οὕτω γὰρ τὸ ἀποστολικὸν ἀληθεύεται τὸ ἡμᾶς κατ' ἐκεῖνον εἶναι, εἰ ὁμολογηθεῖ κακεῖνος καθ' ἡμᾶς γεγενῆσθαι, ἵνα ἐκ τοῦ γενέσθαι οἷος ἡμεῖς ἡμᾶς ποιήσῃ οἷος ἐκεῖνος.

« “Tel le céleste, dit-il, tels aussi les célestes” (1 Co 15, 48), de sorte qu'on reconnaîtra nécessairement que l'intellect est en tous ou en personne. En effet, de même que les propriétés de l'homme terrestre se voient dans ses descendants, de

⁵⁹ *Antirrh.* 141,7.

⁶⁰ *Antirrh.* 145, 13-16. Ce fragment pose des problèmes d'authenticité. Cf partie I, chapitre 3, « l'authenticité des fragments d'Apollinaire », p. 172-173.

même, nécessairement, selon la formulation de l'apôtre, celui qui a été éprouvé en tout à la ressemblance de notre vie excepté le péché (He 4, 15) – l'intellect n'est pas péché – s'est approprié toute notre nature. Ainsi, en effet, la pensée de l'apôtre est vraie : nous sommes à sa ressemblance, dit-elle, si nous confessons que lui aussi est advenu à notre ressemblance, afin que devenu tel que nous, il nous rende tels qu'il est. »⁶¹

Dans cette spéculation logique à partir d' 1 Co 15, 48 et He 4, 15, Grégoire construit un enchaînement de propositions, qui entraîne une seule compréhension possible des deux versets. En témoigne la présence récurrente des termes *κατ' ἀνάγκην* et *ἐπάναγκες*, qui confèrent un caractère de nécessité au raisonnement. La réflexion s'appuie sur la référence à 1 Co 15, 48, puis s'étaie avec celle d'He 4, 15, avant de conclure sur une réexposition de 1 Co 15, 45. En achevant son raisonnement par la reprise du verset initial, présenté par le tour *οὕτω γὰρ τὸ ἀποστολικὸν ἀληθεύεται τό...* (« et en effet, la pensée de l'apôtre est vraie... »), comme si c'était le discours doctrinal de Grégoire, par un renversement des rôles, qui garantissait la véracité des propos de l'apôtre, l'auteur montre la conformité de sa démonstration avec le lieu biblique initial, qui était pris pour référence par Apollinaire dans le fragment 27. Mais l'organisation logique donne à penser que c'est lui qui en fait la juste interprétation, et non Apollinaire.

Cette forme d'intégration de l'Écriture dans la trame du raisonnement logique nous semble poussée à l'extrême dans un passage où Grégoire attaque la pensée d'Apollinaire selon qui le Christ n'a qu'une volonté qui est divine, puisqu'il a un intellect divin et non humain. Commentant le verset de la Passion, Mt 26, 39 : *πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ* (« S'il est possible que cette coupe passe loin de moi ! Cependant non pas comme je veux, mais comme tu veux »), le Nysséen opère un raisonnement spéculatif à partir du verset, cité par Apollinaire, pour confondre son interprétation. Il commence par formuler une première aporie du raisonnement de l'adversaire :

εἰ γὰρ τοῦ μονογενοῦς ἐστι θεοῦ ἡ φωνὴ ἢ λέγουσα Μὴ τὸ ἐμὸν θέλημα γινέσθω, ἀλλὰ τὸ σόν, αὐτὸς ὁ λόγος περὶ ἑαυτὸν ἀεὶ διὰ τινος ἐναντιότητος στρέφεται καὶ οὐδαμοῦ τὸ στάσιμον ἔχει.

« Si en effet c'est la voix du Dieu Monogène qui dit : “Que soit faite non pas ma volonté, mais la tienne” (Mt 26, 39), le raisonnement tourne toujours sur lui-même, à cause d'une contradiction et ne connaît jamais d'arrêt »⁶².

⁶¹ *Antirrh.* 145, 16-146, 5.

⁶² *Antirrh.* 180, 28-181, 1.

D'après Grégoire, si Apollinaire prétend qu'il n'y a qu'une seule volonté du Christ, qui est non pas homme terrestre, mais Dieu descendu du ciel (cf. frg. 63), alors celui qui déclare « non pas ma volonté mais la tienne » est Dieu lui-même, ce qui est incohérent.

La réflexion de Grégoire ne s'arrête pas là : après avoir relevé cette première contradiction, il exploite toutes les possibilités logiques qui découlent de l'assertion de son adversaire. Lorsque Grégoire cherche à aller jusqu'au bout du raisonnement de son adversaire tel qu'il le comprend, c'est toujours sur le mode de la logique pure, syllogistique, pour la pousser jusqu'à l'absurde. La phrase citée ci-dessus ne fait qu'introduire un long raisonnement casuistique :

ὁ γὰρ μὴ βουλόμενος τὸ ἴδιον θέλημα γενέσθαι, αὐτὸ τοῦτο βούλεται πάντως, τὸ μὴ γενέσθαι δὲ βούλεται. πῶς οὖν ἡ εὐχή πρὸς πέρας ἀχθήσεται λέγοντος, ὅτι τοῦτο θέλω, ἵνα ὃ θέλω μὴ γένηται; πρὸς τοῦναντίον πάντως τοῦ σπουδαζομένου περιτραπήσεται καὶ ἀμηχανήσει καθ' ἑκάτερον ὃ τῆς τοιαύτης ἐπαίῳ εὐχῆς. ὅπερ γὰρ ἂν ποιήσῃ, πρὸς τὸ ἀβούλητον τῷ εὐχομένῳ περιτρέπει τὴν ἔκβασιν. ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ εὐχομένου; ἀλλ' ἡ εὐχή ἐστὶ τὸ μὴ γενέσθαι ἃ βούλεται. μὴ ποιήσῃ δὲ βούλεται; ἀλλ' ὁ εὐχόμενος βούλεται γενέσθαι αὐτῷ, ὃ μὴ βούλεται· ὥστε κατὰ πάντα τρόπον πάντῃ μεταλαμβάνομενον ἀστατήσῃ τὸ νόημα αὐτὸ ἑαυτῷ μαχόμενον καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ καθαιρούμενον.

« En effet, celui qui ne veut pas que sa propre volonté se fasse veut assurément cela même que ce qu'il veut ne s'accomplisse jamais. Comment donc sera-t-elle amenée à la réalisation, la prière de celui qui dit : "Je veux que ce que je veux ne se réalise pas?" À l'évidence, il tendra vers le contraire de ce qu'il cherche à obtenir, et celui qui reçoit une telle prière sera dans l'embarras entre deux possibilités. En effet, quoi qu'il fasse, il retournera toujours l'issue dans le sens contraire à la volonté de celui qui prie. Fera-t-il la volonté de celui qui prie? Mais sa prière est que sa volonté ne se réalise pas. Ne fera-t-il pas ce que l'autre veut? Mais celui qui prie veut que lui arrive ce qu'il ne veut pas. Par conséquent, quelle que soit la manière dont de toute façon on le comprend, ce sens est instable⁶³, puisqu'il se contredit lui-même et se détruit lui-même. »⁶⁴

Grégoire veut montrer que la stricte logique d'Apollinaire conduit au paradoxe. L'absurdité de l'interprétation adverse est démontrée à partir d'un retournement de la proposition initiale et repose sur l'équivalence que Grégoire fait découler du verset « non pas comme je veux, mais comme tu veux » (Mt 26, 39) :

Je veux qu'arrive ce que je ne veux pas = je veux que ce que je veux n'arrive jamais.

Grégoire réduit alors cette première équivalence à une seconde :

Je veux ce que je ne veux pas.

⁶³ ἀστατέω : verbe rare. Il est utilisé par Plutarque pour parler de la mer *Crassus*, § 17, CUF, *Vies*, t. VII, éd. R. Flacelière et E. Chambry, Paris, 1972, p. 226.

⁶⁴ *Antirrh.* 181, 1-13.

Si le Christ n'a qu'un intellect divin, alors il n'a qu'une volonté, qui elle-même est divine. Donc la volonté à laquelle fait référence *Matthieu*, « non pas ce que je veux » est la même que la volonté qui exprime « non pas ce que je veux, mais ce que tu veux ». En définitive, la volonté du Christ est que cette même volonté ne s'accomplisse pas : la volonté du Christ est égale à son contraire : voilà bien le paradoxe. Et Grégoire développe encore ce paradoxe avec ironie, en se demandant ce que devrait faire le Père, dans ce cas, pour satisfaire la prière de son Fils : elle se contredit toujours. Cette aporie l'incite à formuler en conclusion la seule interprétation possible à ses yeux :

τῆς δὲ τοιαύτης κατὰ τὸν λόγον ἀμηχανίας μία γένοιτο ἂν παραμυθία, ἡ ἀληθῆς τοῦ μυστηρίου ὁμολογία, ὅτι τὸ μὲν δειλιᾶν πρὸς τὸ πάθος τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας ἐστὶ...

« D'un tel embarras dans le raisonnement résulte comme seule solution la vraie confession du mystère : être effrayé devant la Passion est dû à la faiblesse humaine... »⁶⁵.

Il prouve par là que la parole de Jésus pendant la Passion renvoie à son humanité et non à sa divinité (τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας ἐστὶ). Le paradoxe disparaît si l'on considère que les deux volontés mentionnées ne sont pas à mettre sur le même plan : c'est la volonté humaine, marquée par la faiblesse qui lui est propre, à laquelle fait référence la parole : « non pas ce que je veux », tandis que c'est la volonté divine du Christ qu'il partage avec le Père qui exprime « non pas ma volonté, mais la tienne ». En d'autres termes, la volonté divine du Christ est que sa volonté humaine à ce moment ne se réalise pas. Par la suite, Grégoire explicite la distinction entre la volonté humaine du Christ et la volonté divine qu'il a en commun avec le Père à cause de leur communion de nature (κοινωνίαν τῆς φύσεως)⁶⁶.

Du point de vue démonstratif, de la seule force de la logique, non sans ironie cinglante, découle la « vraie confession du mystère » (ἡ ἀληθῆς τοῦ μυστηρίου ὁμολογία). La conclusion est amenée comme la seule interprétation possible de l'Écriture, à la suite d'une spéculation formelle où est énoncée une suite d'apories successives. L'enchaînement démonstratif impose donc au lecteur une seule lecture possible pour un verset scripturaire. Ce traitement de l'Écriture n'est pas propre à Grégoire. J.-N. Guinot repère les mêmes procédés dans l'exégèse de Théodoret de Cyr,

⁶⁵ *Antirrh.* 181, 13-15.

⁶⁶ *Antirrh.* 181, 27.

qui « présente un mode de lecture d'une manière qui lui confère un caractère de nécessité »⁶⁷.

Ces remarques au niveau stylistique mettent en évidence la façon dont Grégoire conçoit l'utilisation de l'Écriture, pour une part, dans la réflexion doctrinale. Dans la mesure où la référence scripturaire a majoritairement le statut de preuve dans l'argumentation, elle peut être présentée à ce titre, par Grégoire, comme un outil distinct de par sa nature du raisonnement logique dans lequel elle est intégrée. Par exemple, tandis qu'il cherche les fondements bibliques sur lesquels Apollinaire fonde sa théorie de « l'Intellect incarné », le Cappadocien fait une remarque significative :

κατὰ ποῖον τοίνυν Παῦλον νοῦς ἔνσαρκος ἄνθρωπος λέγεται ; εἰπάτω τίνα ἕτερον ἐν κρυπτῷ ἔχει Παῦλον ; ὁ γὰρ δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ κλητὸς ἀπόστολος ἐν πᾶσι τοῖς παρ' αὐτοῦ γεγραμμένοις τοιοῦτον εἶπεν οὐδέν. εἰ οὖν μήτε ἡ ἀκολουθία μήτε ἡ μαρτυρία τὸν λόγον συνίστησι, πόθεν ἡ ἀλλόκοτος αὕτη δογματοποιία τὸ πιστὸν ἔχει ;

« D'après quel Paul, donc, l'homme est appelé "intellect en chair" ? Qu'il dise quel autre Paul il tient en cachette ! Le serviteur de Jésus-Christ, appelé apôtre, (cf. 1 Co 1, 1) n'a rien dit de tel dans ce qu'il a écrit. Si donc ni la rigueur logique (ἡ ἀκολουθία), ni l'ensemble des témoignages (ἡ μαρτυρία) ne confirment cette expression, d'où cette création étrange de doctrine tire-t-elle sa preuve ? »⁶⁸

Dans cet extrait, Grégoire associe deux notions, celle d'ἀκολουθία qui renvoie à l'enchaînement logique d'un raisonnement, produit par la raison humaine, et celle de μαρτυρία, qui désigne les preuves, scripturaires ou conciliaires, qui servent à fonder la démonstration⁶⁹. Celles-ci peuvent être qualifiées d'« extra-techniques », selon la terminologie aristotélicienne, en ce sens qu'elles ne sont pas fournies par les moyens personnels de l'auteur, mais sont données au préalable, par opposition aux preuves « techniques » qui peuvent être fournies par la méthode et les moyens personnels de l'auteur⁷⁰. Comme le montrent les allusions à Paul, juste avant cette réflexion de

⁶⁷ J.-N. Guinot, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris, 1995, p. 296. Ce critique met en évidence les différentes prises de position de Théodoret au cours de ses raisonnements exégétiques, qui comporte des degrés : « par exemple, l'exégète prend nettement position en faveur de l'interprétation métaphorique ou en indiquant sa préférence par un adverbe qui en souligne le bien-fondé, ou bien en donnant son sentiment personnel », ou encore en donnant un caractère de nécessité à l'exégèse qu'il propose. Les mêmes remarques peuvent être appliquées à la méthode de Grégoire de Nysse.

⁶⁸ *Antirrh.* 191, 1-8.

⁶⁹ Μαρτυρία : terme utilisé par Grégoire pour qualifier l'Écriture de « preuve ». Cf. *Antirrh.* 151, 24 ; 148, 5 ; 202, 18 ; 207, 25. Il emploie aussi le verbe μαρτυρεῖσθαι en *Antirrh.* 144, 28 ; 175, 3 et 210, 22 à propos de la Bible.

⁷⁰ Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, I, § 2, 1355 b, CUF, éd. M. Dufour, Paris, 1960, p. 76.

Grégoire, l'Écriture constitue le « témoignage » (μαρτυρία) par excellence dans le discours de controverse.

Mais la façon dont Grégoire utilise les références scripturaires dans ses raisonnements, et développe des spéculations logiques à partir d'elles, comme nous l'avons vu au niveau stylistique, montre que les valeurs littéraires d'ἀκολουθία et de μαρτυρία constituent un tout dans l'élaboration doctrinale : l'Écriture est une partie intégrante de la construction logique. Aussi, dans le discours de controverse chez Grégoire, raisonnements spéculatifs et explications exégétiques ne sont pas conçus par l'auteur comme deux modes de réflexion distincts, comme l'a montré par exemple l'exégèse de Mt 26, 39. Certes, dans le raisonnement spéculatif, l'autorité de la pensée et sa valeur persuasive proviennent de la cohérence logique de la démonstration prise dans son ensemble. Dans l'explication exégétique, la référence biblique fait autorité d'elle-même ou suscite aussi un commentaire, qui peut être de nature strictement logique, comme nous l'avons vu. Il y a donc souvent chez Grégoire un emboîtement des deux procédés qui fait du discours théologique une exégèse spéculative.

Dans le raisonnement spéculatif, comme l'a montré J. Daniélou, « l'ἀκολουθία est le moyen d'établir rigoureusement la vérité d'une proposition et désigne aussi la série des raisonnements par lesquels une démonstration complète procède à partir des principes jusqu'à ses dernières conséquences. L'ἀκολουθία est ainsi l'enchaînement logique des causes qui va de l'ἀρχή au πέρας. Elle définit la recherche méthodique qui par des liaisons nécessaires produit la connaissance scientifique »⁷¹. L'ἀκολουθία est ainsi l'expression d'une liaison nécessaire entre les faits et les idées : « Le point important chez Grégoire [est] qu'ἀκολουθία [désigne] non seulement le lien nécessaire de deux propositions mais la suite complète par laquelle une proposition était rattachée aux premiers principes. C'est seulement quand cette séquence est établie, qu'il ne manque aucun chaînon, que l'on est en possession d'une certitude vraiment scientifique, que l'examen approfondi, la θεωρία est valable »⁷².

J. Daniélou étudie les sources de cette conception et cette pratique nysséenne du discours scientifique : il montre qu'elles proviennent de la logique aristotélicienne⁷³ et

⁷¹ J. Daniélou, *L'Être et le temps*, op. cit., p. 21.

⁷² Cf. *Eun.* III, 6, 69, GNO II, p. 210-211.

⁷³ Selon J. Daniélou, Grégoire dépend d'Aristote sur la question du lien rigoureux établi entre les données particulières. Cf. Chrysippe (*SVF*, II, éd. J. Ab Arnim, Stuttgart, 1964, p. 68-71) qui utilise ἀκολουθία là où Aristote emploie ἀκολούθησις (*Rhétorique* 1410 a 4). J. Daniélou commente un passage du *De anima et resurrectione* (PG 46, 52 A), où Grégoire qualifie la démarche d'Aristote par rapport à celle de Platon, et, reprenant les termes de Grégoire, déclare : « Tandis que Platon philosophe sur l'âme sur un mythe (δι'

qu'elles sont exploitées par toute la tradition néoplatonicienne. Il cite un passage de Plotin, où le sens d'ἀκολουθία et son association avec θεωρία et ἄρχω sont un développement de la logique aristotélicienne : « nos intelligences raisonnent et spéculent sur l'enchaînement des propositions (λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολουθίου θεωρίαν ποιουμένους), afin de connaître des vérités grâce à cet enchaînement (ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους) »⁷⁴. La spéculation (θεωρία) a donc pour objet de découvrir la vérité par l'enchaînement des propositions nécessairement liées : « quand l'antécédent est donné (ἀρχῆς δοθείσης), le conséquent (τὸ ἐφεξῆς) s'ensuit, mais à condition que, pour expliquer le conséquent (εἰς ἀκολουθίαν), on prenne la série des antécédents (ἴσαι εἰσὶν ἀρχαί) »⁷⁵.

À l'issue des observations que nous avons menées précédemment, pour voir comment l'Écriture était insérée dans l'argumentation logique, il ressort qu'elle est utilisée par Grégoire comme une ou plusieurs séquences de l'enchaînement logique du raisonnement. La référence scripturaire est, dans la démonstration spéculative, l'ἀρχή et le πέρας, ou une proposition intermédiaire. Très souvent présente dans la première proposition qui ouvre une étape argumentative, telle une subordonnée hypothétique ou participiale, elle a le statut de premier principe dans le raisonnement, d'où découle un chaînon de propositions rattachées selon des liens logiques, comme l'a montré l'exégèse de Mt 26, 39. Mais elle se situe aussi à la fin d'une séquence de propositions, tel un sceau, qui vient clore le raisonnement, pour confirmer la validité de l'enchaînement formel et imposer une unicité d'interprétation, comme l'a montré par exemple l'analyse de 1 Co 15, 48 par Grégoire.

Ainsi, dans l'*Antirrheticus*, comme dans le discours de controverse tel que Grégoire le pratique, l'Écriture est prise dans un système de logique et crée l'ἀκολουθία du raisonnement. Cela ouvre, selon nous, à un type d'exégèse spéculative dans ce genre de production littéraire. Une telle intégration de la Bible dans le discours de Grégoire provient de l'autorité qu'il lui reconnaît. Le traitement du matériau scripturaire chez Grégoire obéit ainsi, lui aussi, à une forme d'ἀκολουθία qui n'est pas proprement exégétique, mais d'abord logique. Ainsi n'y a-t-il pas, selon nous, d'opposition dans la méthode entre le raisonnement spéculatif et l'exégèse biblique : la frontière de l'un et de

αἰνίγματος), Aristote cherche de façon scientifique (τεχνικῶς) l'enchaînement nécessaire (ἀκολουθῶν) des phénomènes (φαινόμενοις).

⁷⁴ Plotin, *Ennéades*, I, 8, 2, éd. et trad. E. Bréhier, CUF, Paris, 1960, p. 116, 11-14.

⁷⁵ Plotin, *Ennéades* III, 2, 10, éd. et trad. E. Bréhier, CUF, Paris, rééd. 1995, p. 38.

l'autre est volontiers perméable chez Grégoire. La logique spéculative est utilisée par Grégoire pour élucider le sens de l'Écriture.

B. L'Écriture, source terminologique

En raison de l'autorité que Grégoire et Apollinaire reconnaissent à la Bible, celle-ci n'est pas seulement un outil d'élaboration de la logique et de la rigueur du raisonnement, mais elle est aussi la source lexicale à laquelle les deux auteurs entendent puiser. Pour Grégoire, les assertions christologiques des deux auteurs doivent être inspirées des mots de l'Écriture. Ainsi attaque-t-il souvent son adversaire d'utiliser des expressions qui n'ont aucun fondement biblique, ou de faire des distinctions de sens entre des concepts que ne fait pas l'Écriture. Les exemples suivants montreront l'usage polémique d'un tel grief, tout autant qu'ils révéleront la règle herméneutique que Grégoire considère comme étant primordiale.

Le fondement et l'autorité divins de tous les λόγοι bibliques impliquent aux yeux des auteurs le respect de règles herméneutiques ou de principes d'analyse. La pratique exégétique de Grégoire et les attaques qu'il lance contre son adversaire témoignent que l'Écriture doit être le fondement de toute pensée doctrinale, en ce sens que les préliminaires d'une démonstration doivent avoir comme soubassement l'Écriture⁷⁶. Elle ne doit pas seulement être le socle de réflexion, mais la source de la terminologie théologique employée. C'est l'accusation principale que Grégoire fait à son adversaire pour contester sa formule christologique du νοῦς ἔνσαρκος, qui qualifie le Fils incarné. Grégoire déclare alors :

τίς γραφή ταῦτα λέγει; εἰς τίνα τῶν ἁγίων ἀναφέρει τὸν λόγον, ὅτι πνεῦμα ἐσαρκώθη; οὐχ οὕτως παρὰ τῶν εὐαγγελίων ἠκούσαμεν, οὐχ οὕτως παρὰ τῆς μεγάλης τοῦ ἀποστόλου φωνῆς ἐδιδάχθημεν, ἀλλ' ὅτι μὲν Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, λέγει τὸ κήρυγμα καὶ ἐν εἴδει περισσευῶν τὸ πνεῦμα καταβῆναί φησιν ἢ εὐαγγελικῆ ἱστορίας· σάρκωσιν δὲ πνεύματος οὐδεὶς εἶπε τῶν τῷ πνεύματι λαλούντων μυστήρια. Ἡ δόξα κατεσκήνωσεν ἐν τῇ γῆ ἡμῶν· καὶ Ἡ ἀλήθεια ἐκ τῆς γῆς ἀνέτειλε· καὶ Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί· καὶ Δικαιοσύνη ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψε· καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά. πνεῦμα δὲ σαρκούμενον ἢ θεόπνευστος οὐκ οἶδε γραφή.

⁷⁶ Mais tel est aussi le point de vue d'Apollinaire, même si Grégoire ne cite pas explicitement de réflexions herméneutiques de celui-ci sur l'utilisation de l'Écriture. Cf. *Apodeixis*, frg. 17 : ἄνθρωπος μέντοι, καὶ εἰ ἐξ οὐρανοῦ καταβῆκεν· οὐ γὰρ ἀρνεῖται τὴν τοιαύτην προσηγορίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ὁ κύριος (« Le Christ est "homme" cependant, même s'il est descendu du ciel (cf. 1 Co 15, 45) : car le Seigneur ne nie pas une telle appellation dans les évangiles »).

« Quelle Écriture dit cela ? Auquel des saints attribue-t-il l'affirmation que l'esprit s'est incarné ? Nous n'avons rien entendu de tel dans les évangiles, nous n'avons pas reçu un tel enseignement de la voix puissance de l'Apôtre⁷⁷, mais que "le Logos se soit fait chair" (Jn 1, 14), c'est ce que dit le kérygme et que l'Esprit soit descendu sous forme de colombe (cf. Mt 3, 16), c'est ce que dit le récit évangélique. Quant à une incarnation de l'esprit, personne de ceux qui proclament les mystères par l'Esprit n'en parle. Mais "La gloire a dressé sa tente sur notre terre" (Ps 84, 12), "la vérité a germé de la terre" (Ps 84, 12), "Dieu s'est manifesté dans la chair" (1 Tm 3, 16), "la justice s'est penchée du ciel" (Ps 84, 12), et beaucoup d'autres versets de ce genre. Mais "un esprit incarné", l'Écriture divinement inspirée n'en connaît point⁷⁸ ».

Dans ce passage, Grégoire rappelle à son adversaire que la formule du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ (« intellect incarné ») n'existe pas dans la Bible, mais que celle-ci parle de l'incarnation de la Personne du Fils, ou de la descente de la Personne de l'Esprit Saint sur le Fils lors de son baptême. La formule $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ reviendrait donc à confondre ce qui se rapporte au Fils et ce qui relève de l'Esprit. D'après l'auteur, la terminologie employée par Apollinaire, parce qu'elle n'est pas littéralement biblique, suffit à le convaincre d'erreur⁷⁹. Ce qui semble visé ici, c'est une méthode d'élaboration doctrinale : forger des concepts en déformant la terminologie scripturaire⁸⁰. Les versets sont alors disposés comme des pièces à conviction, mis en relief par le fait qu'ils se situent en tête de phrase. À la fin du raisonnement, les citations bibliques sont énumérées sans même être introduites par l'auteur, comme pour accabler l'adversaire.

La stratégie de la réfutation consiste aussi à déplacer le champ du combat entre l'Écriture et Apollinaire. Étant donné son statut de norme lexicale, l'Écriture n'est plus seulement présentée comme une réserve de preuves, mais comme l'autorité menacée. Ainsi, la réfutation ne procède-t-elle pas ici par démonstration mais par opposition frontale de la thèse du Laodicéen avec des versets scripturaire autres que ceux qui lui servent de point d'appui (1 Co 15, 45-47 ; 1 Tm 3, 16 ; Jn 3, 13). L'Écriture a la fonction de preuve à conviction dans l'argumentation, et en même temps un rôle d'arbitre lexical : de ce point de vue, et en raison de son autorité, elle crée la norme.

Ailleurs encore, à la fin du troisième mouvement de sa réfutation, Grégoire examine la pensée d'Apollinaire d'après qui « ils ont tort, ceux qui prétendent que s'unir à la chair et

⁷⁷ La polémique porte sur 1 Co 15, 45. Juste avant cet extrait, Grégoire a réfuté l'interprétation par Apollinaire de ce verset, fondamental dans l'élaboration de sa doctrine du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$.

⁷⁸ *Antirrh.* 146, 28-147, 11.

⁷⁹ Apollinaire élabore précisément cette formule à partir de 1 Co 15, 45-47 et Rm 8, 9. Son raisonnement découle d'analyses exégétiques, mais aux yeux de Grégoire, le contenu qu'il véhicule n'est pas conforme à la vérité.

⁸⁰ Sur la question terminologique, la part est difficile à faire entre l'attaque polémique et la véritable conviction théologique.

assumer un homme, c'est la même chose (ἀδικεῖν λέγων τοὺς ταύτων εἶναι φάσκοντας σαρκὸς ἔνωσιν καὶ ἀνθρώπου πρόσληψιν) »⁸¹. Pour répondre à cette attaque, Grégoire va expliquer d'abord de façon logique son parti-pris théologique, puis il retourne l'attaque contre Apollinaire, en interrogeant l'Écriture au sujet des expressions de son adversaire :

τίς τῶν εὐαγγελιστῶν σαρκὸς ἔνωσιν διηγήσατο ; ποῖον δὲ τῶν ἀποστολικῶν διηγημάτων τὴν τοῦ ἀνθρώπου πρόσληψιν οὕτως κατὰ τὴν λέξιν ἐδίδαξε ; τίς νόμος, ποῖοι προφήται, τίς θεόπνευστος λόγος, ποῖον συνόδου δόγμα τοιοῦτόν τι ἡμῖν παρακατέθετο ; ἐκ τούτων τοίνυν τῶν δύο ῥημάτων τὸ μὲν ἡμῖν προσνέμει, τὸ δὲ ἴδιον εἶναι λέγει.

« Lequel des évangélistes a décrit une union à la chair⁸²? Lequel des récits écrits apostoliques a enseigné l'assomption de l'homme ainsi, dans ces termes ? Quelle loi, quels prophètes, quelle parole inspirée, quelle doctrine synodale, nous a confié une telle chose en dépôt ? De ces deux expressions, il attribue donc la seconde à nous-mêmes, la première, il dit qu'elle lui est propre. »⁸³

Sans expliquer pour l'instant la nuance de sens théologique entre les deux formules « union à la chair », « assomption de l'homme »⁸⁴, on observe toutefois comment Grégoire se sert de l'argument scripturaire, purement polémique, lorsqu'il veut contester les distinctions de sens qu'élabore son adversaire pour définir le mode d'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ : il déclare que les assertions doctrinales d'Apollinaire ne se trouvent pas dans l'Écriture. Ce faisant, il expose aussi un principe herméneutique : toute assertion théologique doit être fondée sur l'Écriture. C'est ici en fin de réfutation que Grégoire passe au crible de l'Écriture la formule apollinarienne « σαρκὸς ἔνωσις ». La Bible est comme l'ultime filtre d'analyse qui vient invalider la position de l'adversaire. À partir du moment où la terminologie, ou l'idée, ne peut s'appuyer sur aucun terme de la Bible, c'est qu'il y a erreur. Grégoire précise auparavant, par le biais de l'image du sel, l'importance de la référence scripturaire dans l'élaboration doctrinale :

ἕως γὰρ ἂν μὴ τῷ θείῳ τῆς γραφῆς ἅλατι τὸν περὶ τοῦ μυστηρίου λόγον τις ἐπαρτύων προφέρῃ, τὸ μεμωραμένον τῆς ἕξω σοφίας ἅλας παρεῖσθαι παρὰ τῶν πιστῶν καταλείψομεν.

« Tant que l'on ne propose pas au sujet du mystère un discours qu'on a préparé⁸⁵ avec le sel divin de l'Écriture⁸⁶, nous laisserons le sel devenu insipide⁸⁷ de la sagesse extérieure passer au-delà des croyants »⁸⁸.

⁸¹ *Antirrh.* 184, 1-2.

⁸² *Antirrh.* 184, 18.

⁸³ *Antirrh.* 184, 18-22.

⁸⁴ Cf. Partie IV, chapitre II, « l'unité du Christ », p. 646-647.

⁸⁵ Chez Grégoire de Nysse, cf. *Beat.*, GNO VII/2, p. 116, 4 ; *De inf.*, GNO III/2, p. 89, 1. 21.

Grégoire reprend ici l'image biblique du sel (cf. Mt 5, 13), qu'il détourne de son sens originel, pour l'appliquer de façon métaphorique à la présence de l'Écriture (τῷ θείῳ τῆς γραφῆς ἄλατι) dans le discours théologique. Le sel affadi dont parle l'Écriture à propos du croyant affaibli est devenu ici l'attribut de la sagesse païenne (τῆς ἕξω σοφίας ἄλας). Grégoire veut dire par cette image que le discours théologique qui n'est que raisonnement spéculatif est dénaturé. C'est la présence de la Bible, à toutes les étapes de la réflexion doctrinale, qui donne son goût de vérité et garantit sa droiture. Pour Grégoire, l'une des caractéristiques de l'hérétique est l'absence de teneur biblique dans le raisonnement. Par exemple, dans un autre passage où le Cappadocien commente l'exégèse de l'*Hymne aux Philippiens* (Ph 2, 6-11) par Apollinaire, il déclare encore : ταῦτα μὲν οἴκοθεν καὶ οὐκ ἐκ τῆς γραφικῆς ἡμῶν διδασκαλίας προβάλλεται (« Ces propos, il nous les lance de son propre fonds et non à partir de l'enseignement de l'Écriture »)⁸⁹.

Lorsque Grégoire n'approuve pas telle ou telle assertion de l'adversaire, il la passe systématiquement au crible de l'Écriture. Ainsi refuse-t-il la conclusion d'un des syllogismes d'Apollinaire qui prouve que le Christ n'a pas d'intellect humain, parce qu'il n'a pas eu à apprendre la sagesse et toutes les vertus. En effet, c'est par sa nature qu'il les possède, sans les avoir obtenues par l'entraînement et l'apprentissage caractéristiques du νοῦς humain. Il concluait donc ainsi : οὐκ ἄρα νοῦς ἐστὶν ἀνθρώπινος (« donc son intellect n'est pas humain »)⁹⁰. Et Grégoire réplique par une accumulation de questions : πῶς μέμνηται τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ; (« Comment l'Écriture divinement inspirée mentionne-t-elle [cela] ? »)⁹¹. Il cite ensuite une série de figures bibliques qui n'ont montré ni effort ni progrès dans un savoir-faire particulier, tel le don prophétique, et qui pourtant avaient un intellect humain :

ποία τοῦ Βεσελεὴλ ἄσκησις τῶν τεχνῶν κατηγήσατο ; πόθεν δὲ τῷ Σολομῶντι τῶν τοσοῦτων ἡ γνῶσις ; ὁ δὲ τὰ σκαμίνα κνίζων Ἀμὼς πῶς ἐξ αἰπόλων τοσαύτην ἔσχεν ἐν προφητείᾳ τὴν δύναμιν ;

« Quel entraînement a appris les arts à Beseléel (cf. Ex 31, 1) ? D'où vient la connaissance de tant de domaines chez Salomon ? Quant à Amos, le pinceur des

⁸⁶ Grégoire de Nysse utilise l'expression τῷ θείῳ ἄλατι τῆς διδασκαλίας ἐπαρτυθεῖσα pour parler de l'âme assaisonnée par le sel de l'enseignement divin dans son commentaire *Sur le titre des Psaumes*, I, 8, 25 (SC 466, éd. J. Reynard, p. 246, l. 17-18).

⁸⁷ Le verbe μωραίνω est utilisé à propos du sel en Mt 5, 13.

⁸⁸ *Antirrh.* 184, 15-18.

⁸⁹ *Antirrh.* 164, 14-16.

⁹⁰ Frg. 75 (frg. probablement textuel), *Antirrh.* 192, 27-28.

⁹¹ *Antirrh.* 192, 28-29.

sycomores, comment a-t-il eu la si grande capacité de prophétiser, alors qu'il provenait des chevrriers (Am 7, 55) ? »⁹²

L'Écriture est invoquée dans l'argumentation pour ruiner l'assertion de l'adversaire. Elle est un réservoir d'exemples que l'auteur exploite pour confirmer ses idées, et qui affermit le raisonnement en raison de son autorité. Ici, Grégoire ne cite pas de versets qui attestent la croissance et les progrès humains du Christ, mais choisit des exemples vétérotestamentaires. Faut-il en conclure qu'il entend répondre sur le plan anthropologique à l'assertion christologique de son adversaire ? Aucun indice ne permet de déterminer avec précision l'enjeu argumentatif dans ce passage. Le matériau biblique peut d'ailleurs être utilisé, à titre d'illustration, de façon arbitraire, voire sophistique, dans le cadre de la polémique. Ce pourrait être le cas de cette réplique de Grégoire, qui fait fi du contexte dans lequel Apolinaire en venait à formuler son syllogisme, ainsi que de son enjeu christologique⁹³. Chacun des partis de la controverse extrait des versets pour justifier ses idées, comme ici pour donner des exemples de dons innés. Il n'est pas toujours évident de faire la part entre l'attaque due à la polémique et celle qui est réellement fondée, dans la mesure où la cohérence détaillée de l'analyse d'Apolinaire dans son *Apodeixis* nous échappe.

En ce qui concerne le lexique théologique utilisé, Grégoire formule deux griefs contre son adversaire selon les points doctrinaux analysés. D'une part, il lui reproche d'inventer des mots qui n'existent pas dans la Bible, à propos du Christ. D'autre part, il l'accuse de faire de vaines distinctions de sens entre des termes bibliques qui sont synonymes, et d'introduire ainsi des interprétations erronées. Le Cappadocien voit dans l'expression νοῦς ἔνσαρκος la « création de doctrine étrange » (ἀλλόκοτος δογματοποιία) par Apolinaire⁹⁴, parce qu'elle n'est pas une expression biblique. Il dit aussi :

νοῦν δὲ ἔνσαρκον τὸν μονογενῆ θεόν, τὸν ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν, οὔτε ἠκούσαμεν τῶν ἁγίων τινὸς οὔτε παρενθεῖναι ταῖς θεαῖς φωναῖς τὴν ἀλλόκοτον ταύτην καινοφωνίαν⁹⁵ καταδεχόμεθα.

⁹² *Antirrh.* 192, 29-193, 3.

⁹³ On comprend mal l'enchaînement de ce fragment avec le précédent (cf. *Antirrh.* 192, 9-18).

⁹⁴ *Antirrh.* 191, 6-7.

⁹⁵ Les manuscrits ne donnent pas tous la même version pour ce mot. Le manuscrit *Vaticanus* gr. 405 corrigé (V^c) et le *codex Florentinus Laurentianus* (F) donnent καινοφωνίαν, là où le *Vaticanus* gr. 405 et le *codex Venetus Marcianus* donnent καινοφωνίας. Le même problème se retrouve en *Antirrh.* 148, 23-24 et 144, 19. La confusion dans les manuscrits est fréquente. Dans notre passage, Grégoire dénonce Apolinaire

« Que soit intellect incarné le Dieu Monogène, qui est au-dessus de tout, à travers tout et en tout, nous ne l'avons pas entendu d'un des saints ni n'acceptons que soit insérée dans les paroles divines cette étrange nouveauté de langage »⁹⁶.

Dans ce passage, Grégoire s'offusque de voir Apolinaire réduire la divinité du Verbe incarné à la seule faculté de l'intellect humain, alors que Dieu est « celui qui est au-dessus de tout ». L'argument scripturaire est donc utilisé dans les polémiques doctrinales pour valider ou rejeter au contraire les expressions théologiques de l'adversaire. De même, avec l'image du minotaure, Grégoire fustige le concept d'homme-Dieu, employé par Apolinaire pour railler les tenants des deux natures dans le Christ. Il l'accuse alors de faire des créations de mots (ὄνοματοποιία) à la manière des poètes⁹⁷, et ailleurs encore, il lui reproche de faire de la théologie comme un « mythe poétique » (ποιητικὸν μῦθον)⁹⁸. Une telle méthode n'est pas celle de la théologie, selon lui, dont le support lexical doit être l'Écriture.

Telle est la raison pour laquelle la théologie du νοῦς ἑνσαρκος suscite la reprise si fréquente par Grégoire de l'argument scripturaire. À toutes les étapes de la doctrine apolinarienne qu'il analyse, Grégoire intègre l'Écriture dans son argumentation comme un arbitre lexical.

En témoigne un autre passage où Grégoire revient sur l'idée d'Apolinaire, selon laquelle le Christ n'aurait pas de νοῦς humain. Mais cette fois-ci, il se défend de l'attaque de son adversaire qui déclare que, selon les chrétiens, l'homme qui a été crucifié n'avait rien de divin en lui, pas même l'élément hégémonique (τοῦ ἡγεμονικοῦ) qui est πνεῦμα⁹⁹. Pour ce faire, il cite l'Écriture pour prouver que l'homme qu'a assumé le Christ n'est jamais envisagé dans la Bible sans πνεῦμα. Son raisonnement procède en deux temps. D'abord, il cite plusieurs versets qui prouvent, d'un point de vue anthropologique, que la Bible n'a jamais nié la faculté hégémonique de l'homme. Ainsi mentionne-t-il le Ps 51, 12 où se trouve le mot καρδία, Pr 1, 5 où se trouve l'expression ὁ νοήμων, et enfin 1 Co 2, 11 où est présent le mot πνεῦμα. Ensuite, il applique ce premier acquis démonstratif au Christ, qui, à titre d'homme, n'est ni ἄπνοος, ἄνοος, ἀκάρδιος, mais qui est aussi doté d'un πνεῦμα, et ce d'autant plus qu'il a été conçu par ombration du πνεῦμα divin qu'est l'Esprit Saint. La réfutation de Grégoire se fonde sur la synonymie de termes

comme étant un « nouveau fabricant de discours » (καινοῦ λογογράφου), ce qui explique la leçon καινοφωνία retenue par Fr. Müller pour l'établissement du texte.

⁹⁶ *Antirrh.* 189, 5-7.

⁹⁷ *Antirrh.* 215, 6. Cf. Partie IV, chap. 2, « l'unité du Christ », réfutation de l'ἀνθρωπόθεος, p. 671-687.

⁹⁸ *Antirrh.* 207, 30.

⁹⁹ *Antirrh.* 172, 16-18.

bibliques, tirés de contextes très différents : *παῖσιν οὖν ἃν ἐθέλοι τις τὰ μέρη τοῦ ἀνθρώπου προσαγορεύειν ὀνόμασιν, εἴτε νοῦν εἴτε πνεῦμα εἴτε καρδίαν · λέγεται γὰρ παρὰ τῆς γραφῆς ἐπὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ τὰ τρία* (« On consentira donc à dénommer les parties de l’homme par tous les noms ; soit intellect, soit esprit soit cœur. En effet, les trois mots sont employés par l’Écriture pour désigner l’instance hégémonique »)¹⁰⁰. La terminologie biblique, dans ses fluctuations, sert donc d’argument contre Apolinaire. Le discours exégétique vise ainsi à recenser les variantes pour désigner un même objet. La fluctuation terminologique appelle à une souplesse dans l’interprétation. La Bible est ici invoquée dans l’argumentation à titre d’outil terminologique pour l’anthropologie.

Ailleurs encore, elle sert d’arbitre lexical lorsque Grégoire considère qu’Apolinaire cherche des subtilités de sens dans des termes qui n’ont pas lieu d’être. Par exemple, Grégoire reprend la distinction que fait Apolinaire entre les notions *πρόσληψις* et *ἀνάληψις*, pour désigner l’assomption de la chair humaine par Dieu. Apolinaire déclare en effet : *Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι’ ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκός* (« Le genre humain n’est donc pas sauvé par l’assomption d’un intellect et d’un homme tout entier, mais par ajout de la chair »)¹⁰¹. Dans le système apolinarien, sur lequel nous reviendrons, le Verbe s’unit à la chair qui vient compléter son être de Verbe incarné, sans qu’il assume pleinement toute l’humanité. Il semble que ce soit le sens de la distinction qui est établie entre les deux notions. Grégoire s’attache seulement à la subtilité sémantique entre *ἀνάληψις* et *πρόσληψις*, et montre à partir de deux citations bibliques que les deux termes sont des synonymes¹⁰². Il cite, en effet, des extraits du *Psaume 72, 24* (*Μετὰ δόξης προσελάβου με, φησὶν ὁ Δαβίδ*)¹⁰³ et du *Psaume 77, 70* (*Ἐξελέξατο Δαβὶδ τὸν δοῦλον αὐτοῦ καὶ ἀνέλαβεν αὐτὸν ἐκ τῶν ποιμνίων τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*)¹⁰⁴. Et Grégoire conclut en disant : *οὐκοῦν καὶ ὁ μετὰ δόξης προσληφθεὶς ἀνελήφθη καὶ ἐκ τῶν ποιμνίων ἀναληφθεὶς προσελήφθη* (« Donc celui qui a été “pris avec la gloire” a été élevé, et celui qui a été

¹⁰⁰ *Antirrh.* 172, 23-24.

¹⁰¹ Frg. 76, *Antirrh.* 193, 9-10 (Grégoire dit citer textuellement ce fragment). La distinction entre *πρόσληψις* et *ἀνάληψις* est difficile à traduire, nous donnons une traduction par défaut.

¹⁰² Cf. J. R. Bouchet, « Le vocabulaire de l’union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse », *Revue thomiste*, 68/4, p. 568-569. L’auteur montre que les deux termes sont synonymes et signifie également l’altérité selon la nature de ce qui « prend » et de ce qui est « pris ».

¹⁰³ « Avec ta gloire, prends-moi, dit David » (Ps 72, 24). Le préfixe *προσ-* semble indiquer l’idée d’ajout, ce que confirme le complément *μετὰ δόξης*.

¹⁰⁴ « Il a élu David, son serviteur et l’a pris, pour l’élever, des troupeaux de son père » (Ps 77, 70). Le préfixe *ἀνα-* semble indiquer l’élévation sociale de David, de pâtre au rang de roi, d’après le contexte du psaume.

“tiré des troupeaux pour être élevé” a été pris »)¹⁰⁵. Dans les deux exemples scripturaires cités, Grégoire considère les verbes προσλαμβάνομαι et ἀναλαμβάνομαι dans leurs sens propres, et équivalents en fonction de leur contexte. Non pas que Grégoire ignore la nuance des prépositions dans chaque emploi, mais elles sont interchangeable dans les deux versets en raison de leurs contextes : le verbe προσλαμβάνομαι en Ps 72, 24 comprend l'idée d'élévation spatiale (ἀναλαμβάνομαι), là où le même verbe dans le Ps 77, 70 comprend l'idée d'ascension sociale. Grégoire se sert donc de références scripturaires pour invalider la distinction sémantique établie par Apollinaire à partir des deux préfixes προσ- et ἀνα-. Mais, sur ce point, l'usage de l'Écriture par Grégoire est polémique, car les verbes ἀναλαμβάνειν et προσλαμβάνειν existent aussi dans le Nouveau Testament, rapportés au Christ. Cependant, aucun des emplois néotestamentaires du verbe ἀναλαμβάνειν n'est utilisé pour désigner l'assomption de l'homme par le Christ (en vue de décrire l'union de l'homme et du divin), mais seulement son Ascension¹⁰⁶. La faiblesse ou l'ingéniosité du raisonnement de Grégoire est de montrer la synonymie des deux termes dans leurs emplois au sens propre, hors de tout contexte christologique. Là encore, Grégoire recourt à l'argument scripturaire et joue sur la souplesse du langage de la Bible pour récuser les subtilités grammaticales opérées par Apollinaire. Il conçoit l'Écriture comme un arbitre lexical.

Il résulte de ces différents emplois de l'Écriture par Grégoire et des reproches qu'il lance contre Apollinaire plusieurs constantes : la Bible est considérée par le Cappadocien comme la référence lexicale dans les développements théologiques. Sa pratique témoigne que lorsqu'il conteste des formulations d'Apollinaire ou qu'il répond à des attaques qui concernent le lexique, il recourt systématiquement à l'Écriture comme à un arbitre qui vient trancher le débat. Mais, comme nous l'avons vu dans les derniers exemples, lorsqu'il utilise l'argument scripturaire dans un différend terminologique, il profite aussi de la synonymie des termes bibliques pour dénoncer les distinctions de sens que son

¹⁰⁵ *Antirrh.* 191, 21-22. En ce qui concerne la traduction, nous ne parvenons pas à trouver une cohérence entre les emplois des substantifs en christologie chez Apollinaire et le sens concret verbal qu'emploient les psaumes.

¹⁰⁶ Par exemple, le terme ἀναλαμβάνω est utilisé en 1 Tm 4, 11 pour parler de l'élévation du Fils dans la gloire. Ἀνάληψις se trouve en Lc 9, 51 pour désigner l'enlèvement du Christ, sa disparition terrestre. Le verbe προσλαμβάνω est employé aussi en Rm 15, 7, dans un développement sur l'imitation du Christ, et dans bien d'autres emplois encore.

Le sens biblique d'ἀνάληψις comprend l'idée d'exaltation. Selon J. R. Bouchet, le contexte d'exaltation est récurrent chez Grégoire lorsqu'il emploie le terme d'ἀνάληψις (cf. « Le vocabulaire de l'union christologique chez Grégoire de Nysse », *op. cit.*, p. 568).

adversaire applique à la christologie. Ce type d'emploi est à mettre au compte de l'utilisation polémique de l'Écriture pour déconsidérer l'argumentation de l'adversaire.

Si Grégoire reproche à Apollinaire d'utiliser des concepts qui ne sont pas bibliques, et donc, qui le conduisent sur la voie de l'erreur doctrinale, pour sa part, il se replie volontiers derrière l'Écriture, comme derrière un paravent, pour donner l'impression au lecteur que les attaques de son adversaire ne le concernent pas tant qu'elles remettent en cause plus radicalement la véracité de l'Évangile. Par exemple, tandis qu'il reproche à Apollinaire de ne pas concevoir que le Verbe s'est incarné dans un homme complet, possédant une intelligence humaine, il déclare :

εἰ οὖν ἀνθρώπινον σῶμα, ἐν ᾧ κατώκησεν ἡ θεότης, σῶμα δὲ οὐκ ἄψυχον, ἴδιον δὲ τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τὸ νοερόν ἐστι μέρος (...) ἄρ' οὐχ ἡμῶν ὁ γεννάδας, ἀλλὰ τοῦ ἀποστόλου ταῖς λοιδορίαις καθάπτεται· μᾶλλον δὲ καὶ τῆς μεγάλης τοῦ Ἰωάννου φωνῆς, ἣ φησιν ὅτι Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

« Si donc, c'est un corps humain dans lequel la divinité a habité, si, par ailleurs, le corps n'est pas sans âme, et que l'intellect est une partie qui appartient à la nature humaine (...), ce n'est donc pas à nous, mais à l'apôtre que ce noble auteur s'attaque par ses reproches, et plus encore à la grande voix de Jean qui dit : "Le Logos s'est fait chair et il a habité parmi nous" (Jn 1, 14) »¹⁰⁷.

L'argument scripturaire est utilisé de telle sorte ici que Grégoire déplace le champ de combat entre Apollinaire et les apôtres, Paul et Jean, derrière lesquels il se retranche. On voit très bien, dans un tel emploi, comment l'Écriture est citée pour son autorité, avant tout, selon une stratégie du discours polémique. Pour souligner cela, Grégoire introduit le verset johannique par la formule emphatique : τῆς μεγάλης τοῦ Ἰωάννου φωνῆς.

Grégoire utilise aussi l'Écriture, comme un paravent, dans des formules qui font appel au bon sens commun. Ainsi lorsqu'il commente le péché originel en termes de maladie, il déclare : καὶ οὗτος οὐχ ἡμέτερος ἀλλὰ τῆς θείας φωνῆς ἐστὶν ὁ λόγος ὁ εἰπὼν μὴ δεῖσθαι τοὺς ὑγιαίνοντας ἰατροῦ, ἀλλὰ τοὺς κακῶς ἔχοντας (« Et ce n'est pas notre discours mais celui de la voix divine qui déclare que ce ne sont pas les gens en bonne santé qui ont besoin de médecin, mais ceux qui se portent mal [cf. Lc 5, 31] »)¹⁰⁸. Cette technique, qui consiste à se retrancher derrière l'autorité de l'Écriture en raison de son autorité contribue à la visée persuasive de l'œuvre.

En plus de cette façon d'intégrer les allusions scripturaires ou de tirer l'Écriture à lui, Grégoire fait remarquer qu'il s'inscrit dans la tradition apostolique. Se présenter

¹⁰⁷ *Antirrh.* 173, 18-28.

¹⁰⁸ *Antirrh.* 196, 16.

comme partisan de la doctrine de l'Évangile contre ceux que l'on considère comme hérétiques relève encore de la rhétorique de polémique. Par exemple, Grégoire introduit ainsi certains de ses raisonnements :

Ἄλλ' ὁ μὲν λογογράφος κατὰ τὸ δοκοῦν ἐν ταῖς τῶν λογισμῶν ἀνοδίαις διαπλανάσθω· ἡμεῖς δὲ τὴν ἀποστολικὴν διδασκαλίαν τὴν παρ' αὐτοῦ τούτου μνημονευθεῖσαν εἰς ἔλεγχον τῶν ἀσεβῶν ὑπολήψεων παραθέντες πρὸς τὰ ἐξῆς τοῦ λόγου δραμούμεθα.

« Mais que l'écrivain erre comme bon lui semble dans les impasses de ses raisonnements¹⁰⁹, quant à nous, après avoir exposé, en vue de réfuter ses opinions impies, l'enseignement de l'apôtre, dont lui-même fait d'ailleurs mention, nous aborderons vite la suite du traité »¹¹⁰.

Cette réflexion révèle la stratégie du discours doctrinal qui est de mettre en avant l'enseignement de la tradition apostolique comme sien, par opposition à l'adversaire, présenté comme étant en dehors de la tradition de l'Église. Apolinaire est ainsi déconsidéré ici par les images ironiques de l'errance et de l'impasse, qui définissent ses raisonnements (ἐν ταῖς τῶν λογισμῶν ἀνοδίαις διαπλανάσθω)¹¹¹.

C. La concordance de l'idée et de la lettre scripturaire

Dans le discours théologique, l'Écriture doit être le fondement de la réflexion, tant au niveau du vocabulaire employé que dans la disposition des citations, durant l'enchaînement logique de la démonstration. Grégoire réitère l'exigence d'une concordance entre la lettre du texte biblique utilisé dans le débat et l'élaboration doctrinale qui en découle. Le critère de vérité d'un raisonnement tient à l'ajustement des concepts employés par l'auteur aux mots de la Bible. Sur ce point, Grégoire fait une critique à Apolinaire qui mérite d'être relevée.

Alors que le Cappadocien s'élève contre la thèse de son adversaire selon laquelle « le Christ ayant l'Esprit, c'est-à-dire l'intellect comme élément divin avec l'âme et le corps, est dit à juste titre homme venant du ciel » (τὸ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν, θεὸν

¹⁰⁹ ἀνοδία : cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, X, 82, 2, SC 446, éd. P. Descourtieux, Paris, 1999, p. 226 ; cf. *Eun.* III, 8, 28, GNO II, p. 249, 6.

¹¹⁰ *Antirrh.*, 158, 32-159, 3.

¹¹¹ Grégoire recourt abondamment à l'image de l'errance pour déconsidérer l'adversaire, selon un usage devenu topique dans les polémiques. Cf. *Antirrh.* 151, 21-23 : Ἄλλὰ παραδραμεῖν οἴμαι χρῆναι τὴν ἐφ' ἐκάστῳ τῶν εἰς τοῦτο παρατεθέντων αὐτῷ θεῶν πεπλανημένην ὑπόληψιν (« Mais je pense qu'il faut laisser de côté la conception égarée à propos de chacun des propos divins qu'il expose en vue de cela »). Cf. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles*, t. II, Appendice, Paris, 1985, p. 557-558.

ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἐξ οὐρανοῦ ἄνθρωπος λέγεται)¹¹²,
il déclare :

εἰ μὲν γὰρ ἔξεστι κατ' ἐξουσίαν αὐτῷ πρὸς τὸ δοκοῦν ἔλκειν τὰ θεῖα λόγια καὶ
κατὰ τοὺς τῶν ὄνειρων ὑποκριτάς, ὅπερ ἂν ἐθέλη, τοῦτο τῷ γράμματι
προσαρμόζειν τὸ νόημα, ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τοῖς θείοις λόγοις ἐπιφημιζέτω
νοήματα·

« S'il lui est permis, autant qu'il le peut, d'infléchir les mots divins vers ce qui lui
semble bon, et, à la manière des interprètes de songes¹¹³, d'ajuster l'idée qu'il veut à
la lettre [des Écritures], qu'il attribue ces idées ou d'autres semblables aux divines
paroles »¹¹⁴.

La rectitude du raisonnement doctrinal est garantie par l'ajustement (προσαρμόζειν)
de l'idée théologique (τὸ νόημα) à la lettre du texte biblique (τῷ γράμματι). Grégoire
ajoute :

εἰ δὲ τοὺς γραῶδεις μύθους καὶ τὰς βεβήλους καινοφωνίας κατὰ πάντα τρόπον
ἀπωθεῖσθαι φησι δεῖν ὁ ἀπόστολος, οὐδαμῶς συγχωρητέον αὐτῷ συναρμόζειν
ἀλλήλοις τὰ ἀκοινώνητα καὶ προσκολλᾶν τὰ ἀσύμβατα.

« Mais si, dit l'apôtre, il faut rejeter de toute façon les fables des vieilles femmes et
les nouveautés profanes¹¹⁵ (cf. 1 Tm 4, 7 ; 6, 20), il ne faut nullement lui concéder
d'ajuster ensemble des idées qui n'ont rien de commun et de coller ensemble des
idées incompatibles »¹¹⁶.

L'erreur d'interprétation de l'Écriture provient de mauvaises associations d'idées
entre le sens scripturaire et l'assertion doctrinale soutenue, qui sont incompatibles entre
elles (ἀκοινώτητα, ἀσύμβατα)¹¹⁷. C'est l'image de la jointure qui est présente ici, avec
les deux verbes rattachés au schème ἀρμόζειν (προσαρμόζειν, συναρμόζειν), ainsi que
celle du collage (προσκολλᾶν). Appliqué à l'exégèse biblique, le principe d'ἀκολουθία

¹¹² *Antirrh.* 144, 11-14.

¹¹³ L'expression τῶν ὄνειρων ὑποκριτάς est rare. Elle est une périphrase qui qualifie la plupart du temps Antiphon, d'Athènes (V^e s.) : celui-ci écrivit en effet un traité *Sur l'interprétation des songes*. L'expression se trouve chez Lucien, *Histoire vraie*, II, 33-34, CUF, t. 2, éd. J. Bompaigne, Paris, 1998, p. 122-123 ; *Somnium sive vita Luciani*, 17, l. 7 ; Antiphon, *Testimonia*, frg. 7 ; éd. H. Diels et W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, II, Berlin, 1954, p. 337. Cf. autre emploi chez Gr. Nys., *Eun.* III, 5, 5, GNO II, p. 161, 27. Il est apparemment le seul théologien à utiliser cette périphrase. L'allusion par Grégoire est pleine d'ironie : elle assimile Apollinaire à un nouveau sophiste.

¹¹⁴ *Antirrh.* 144, 14-21.

¹¹⁵ Le texte biblique d'1 Tm 6, 20 dans l'édition de Nestle-Aland, 1993²⁷ donne non pas τὰς βεβήλους καινοφωνίας, comme l'édite Fr. Müller dans l'*Antirrh.*, mais βεβήλους κεινοφωνίας. Nous retrouvons le même problème textuel que celui que nous avons évoqué à propos d'*Antirrh.* 189, 5-7 (p. 220-221, note 95). Le *codex Vaticanus gr. 405* et le *codex Florentinus Laurentianus* 7, 4 donnent κεινοφωνίας. Fr. Müller retient καινοφωνίας dans son texte. La *Vulgate* donne la leçon *profanas novitates*. Cf. aussi C von Tischendorf, *Novum Testamentum graece. Volumen II*, Leipzig, 1872⁸, p. 864-865 : les *codices* les plus anciens de l'*Épître à Timothée* retiennent la leçon καινοφωνίας, les auteurs patristiques retiennent majoritairement la leçon τὰς βεβήλους καινοφωνίας.

¹¹⁶ *Antirrh.* 144, 18-21.

¹¹⁷ *Antirrh.* 144, 20-21.

consiste à faire entrer en consonance les idées émises à partir du texte avec la lettre du texte lui-même. Dans les deux extraits cités ci-dessus, il apparaît clairement que l'incongruité d'une idée doctrinale appliquée à la lettre de l'Écriture fait naître non pas un discours théologique, mais un mythe (τοὺς γραῶδεις μύθους) ou un songe (τῶν ὀνειρώων). Au moyen de ces comparaisons dépréciatives, Grégoire façonne le profil de l'hérétique.

L'image de la jointure, évoquée ci-dessus, n'est pas propre à Grégoire et le verset d'1 Tm 4, 7 fait partie de la tradition hérésiologique antérieure à Grégoire. Irénée, dans son ouvrage *Contre les Hérésies*, I, 8, 1 utilise la même comparaison contre les gnostiques. Il dit en effet :

τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ οὗτοι γραῶν μύθους συγκαττύσαντες, ἔπειτα ῥήματα καὶ λέξεις καὶ παραβολὰς ὅθεν καὶ πόθεν ἀποσπῶντες, ἐφαρμόζειν βούλονται τοῖς μύθοις αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ.

« De la même façon ces gens-là rapiècent des contes de bonnes femmes (cf. 1 Tm 4, 7) et ensuite tirent d'endroits divers des mots, des formules et des paraboles, dans l'intention d'adapter à leurs contes les paroles de Dieu »¹¹⁸

Irénée et Grégoire opposent tous deux les « fables » (τοῖς μύθοις) aux paroles « divines » (τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ). A. Le Boulluec commente ainsi cette image chez Irénée, qui a de grandes similitudes avec l'utilisation qu'en fait Grégoire : « Corps de la vérité et paroles de Dieu d'un côté, laideur des fables et lambeaux dispersés de l'autre : la comparaison a une grande force polémique ; elle permet d'opposer à la saine doctrine qui préserve la convenance parfaite entre l'agencement des Écritures et l'unité de la vérité la monstruosité de l'erreur, qui est elle-même un assemblage hétéroclite, un habit fait de pièces et de morceaux, un tissu d'emprunts à divers mythes païens, et qui déchire les membres de la vérité pour les contraindre à dessiner la forme de ce mensonge »¹¹⁹. Même si Grégoire n'associe pas l'image du rapiècement à propos d'1 Tm 4, 7, comme Irénée, l'idée du collage d'éléments incompatibles rend compte aussi de l'assemblage hétéroclite.

De la composition maladroite et incohérente dans le discours hérétique découle un détournement du sens originel de l'Écriture en vue de la thèse théologique, qui en devient erronée. C'est ainsi qu'à plusieurs reprises, Apollinaire est accusé par Grégoire de manipuler l'Écriture en vue de son propre σκοπός, au lieu de se soumettre lui-même au sens de celle-ci. Par exemple, à propos de l'interprétation du commencement de l'*Épître aux Hébreux*, Grégoire s'insurge contre lui de la façon suivante :

¹¹⁸ Irénée., *Haer.*, I, 8, 1, SC 264, éd. et trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, 1979, p. 116-117.

¹¹⁹ A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, op. cit.*, t. I, p. 221.

ὅσα δὲ πάλιν τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς πρὸς τὸν αὐτὸν σκοπὸν ἐπισύρεται, οὕτως ἔκδηλον τὴν ἐν ταῖς κατασκευαῖς ἀτοπίαν ἔχει, ὡς παντὶ συνιδεῖν ῥᾶδιον, εἰ μικρὸν τις μετέχει φρονήσεως.

« Tout ce que dans l'*Épître aux Hébreux* [Apolinaire] tire encore à lui, en vue de son but, comporte dans l'argumentation une absurdité si évidente qu'il est facile pour chacun de le constater, à condition d'avoir un minimum de bon sens »¹²⁰.

L'accusation de Grégoire, qui porte sur l'interprétation d'He 1, 1-3 par Apolinaire, est formulée par l'expression πρὸς τὸν αὐτὸν σκοπὸν ἐπισύρεται. Le verbe ἐπισύρω, qui signifie « tirer, traîner » au sens premier, est utilisé ici comme image pour rendre compte de l'idée selon laquelle le raisonnement doctrinal tombe dans l'erreur, si l'Écriture est seulement soumise au but démonstratif par contrainte. Grégoire dit en effet un peu plus avant, dans sa réfutation de la consubstantialité de la chair avec le Logos :

ἐπάγει γὰρ τοῖς εἰρημένοις εἰς τὴν τῆς τοιαύτης ὑπολήψεως μαρτυρίαν τὸ Πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμι καὶ τὴν τοῦ Ἰωάννου φωνὴν τὸ Πρῶτός μου ἦν· καὶ Εἷς κύριος, δι' οὗ τὰ πάντα· καὶ Αὐτός ἐστι πρὸ πάντων· καὶ τίνα τοῦ Ζαχαρίου φωνήν, ἦν ὡς βεβιασμένως πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον ἐπισυρεῖσαν παρήσομεν.

« [Apolinaire] ajoute à ces paroles, comme témoignage en faveur d'une telle conception, celle-ci : "Avant qu'Abraham fût, je suis" (Jn 8, 58), la parole de Jean : "Avant moi, il était" (Jn 1, 15) et "un seul Seigneur par qui tout existe" (1 Co 8, 6), "Lui-même est avant toutes choses" (Col 1, 17) et une certaine parole de Zacharie que nous omettrons (Za 13, 7), car il lui a fait violence pour la tirer en vue de son but »¹²¹.

Dans les deux extraits cités, Grégoire formule la même condamnation de l'utilisation de l'Écriture par Apolinaire avec l'expression τὸν σκοπὸν τοῦτον ἐπισυρεῖσαν, à laquelle est ici adjoint le participe βεβιασμένως. L'auteur précise ainsi que, lorsque l'hérétique infléchit le sens de l'Écriture, son σκοπός, et le détourne en le subordonnant à son propre but démonstratif, c'est au prix d'un tour de force. *A contrario*, Grégoire, par cette dénonciation, expose la règle herméneutique selon laquelle la justesse d'une interprétation est garantie par la consonance du raisonnement au σκοπός de l'Écriture (συμφωνοῦν τῷ γεγραμμένων σκοπῷ)¹²². Or, dans son *Contre Eunome*, il définit le « but » des Écritures comme étant le salut, opéré par le Christ comme médiateur entre Dieu et les hommes (cf. 1 Tm 2, 5)¹²³. Ce « but » global de l'Écriture est aussi

¹²⁰ *Antirrh.* 155, 9-13.

¹²¹ *Antirrh.* 148, 4-10.

¹²² *An. et res.*, PG 46, 49 C.

¹²³ *Ref.* § 142-143, GNO II, p. 373, 21-374, 18. Cf. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique, op. cit.*, p. 76.

invoqué indirectement dans l'*Antirrheticus*, par l'expression σκοπὸς τῆς φιλανθρωπίας¹²⁴.

D. La simplicité dans l'interprétation, gage de vérité

Pour éviter les détournements de sens de l'Écriture au profit du but démonstratif (σκοπός), Grégoire revendique au contraire la simplicité dans l'interprétation ou encore l'absence de sophisme. À plusieurs reprises, il qualifie ainsi sa pratique exégétique, même s'il faut prendre avec réserve ces remarques qui font aussi partie de la rhétorique de polémique et qui contribuent à construire l'*ethos* du théologien, lui qui se revendique de l'« orthodoxie ».

Dans un développement où le Cappadocien cherche à comprendre la distinction que fait Apolinaire entre l'activité selon la chair (ἐνέργειαν κατὰ σάρκα) et celle de l'esprit (κατὰ πνεῦμα)¹²⁵, il déclare :

Τὴν δὲ ἀδιανοήτως αὐτοῦ προστεθεῖσαν τοῖς εἰρημένοις διαίρεσιν ὡς οὐ πρόπον ἡμῖν ὄν τὸ κατὰ σπουδὴν διελέγχειν ταῖς ἐννοίαις τῶν ἐπιστημόνων παρήσομεν.

« Quant à la distinction incompréhensible qu'il ajoute dans ses propos, nous la laisserons au jugement des savants, puisqu'il ne nous convient pas de prendre le temps de la confondre »¹²⁶.

Face à la complexité de la pensée d'Apolinaire, il en appelle au jugement du lecteur.

Puis il expose ce en quoi consiste la distinction énoncée par son adversaire et déclare :

... ὅπερ ἐπήγαγε τῇ εὐαγγελικῇ φωνῇ τῇ λεγούσῃ ὅτι Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι ; εἴ τις ἔχει δύναμιν πρὸς τὴν τῶν ἀνοήτων συνηγορίαν, συνιστάσθω τῷ λόγῳ καὶ λεγέτω, τί νοῶν ἐπάγει τοῖς εἰρημένοις πάλιν τὸ ὅμοιον οὕτως κατὰ τὴν λέξιν ἔχον : Ὅπερ ἔχει, φησί, τὴν ἐν δυνάμει πάλιν ἰσότητα καὶ τὴν κατὰ σάρκα τῆς ἐνεργείας διαίρεσιν, καθ' ἣν, φησὶν, οὐ πάντα ἐζωοποίησεν, ἀλλὰ τινας, οὓς ἠθέλησεν.

« C'est ce qu'il applique à la parole de l'Évangile qui dit : "Mon Père est à l'œuvre jusqu'à maintenant et moi aussi j'œuvre" (Jn 5, 17). Si quelqu'un est capable de défendre la cause de propos inintelligibles, qu'il donne son accord à ce discours et

¹²⁴ *Antirrh.* 201, 7.

¹²⁵ Cf. frg. 59, *Antirrh.* 176, 4-5 : Διαυρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἐξισῶν δὲ κατὰ πνεῦμα (« Distinguant l'activité selon la chair, mais la considérant égale selon l'Esprit »). Apolinaire semble vouloir montrer ici que l'activité qui relève du πνεῦμα dans le Christ est commune avec celle du Père (par exemple, la volonté de ressusciter les morts etc. [cf. Jn 5, 17 cité à l'appui]), mais que l'activité qui relève de sa chair (κατὰ σάρκα) lui est propre. Étant donné la façon dont Grégoire intègre cette proposition dans sa phrase, par l'article τό, l'extrait est vraisemblablement textuel.

¹²⁶ *Antirrh.* 176 ,1-3.

qu'il explique ce qu'Apolinaire conçoit lorsqu'il applique encore aux versets cités quelque chose de similaire que je cite à la lettre : ce qu'il a, dit-il, c'est encore l'égalité de puissance et la distinction d'activité selon la chair, en vertu de laquelle, dit-il, il n'a pas vivifié tous les hommes, mais seulement ceux qu'il a voulu (cf. Jn 5, 21) ... »¹²⁷.

Grégoire reprend le passage de Jn 5, 17-21, qui est examiné par Apolinaire dans l'*Apodeixis*, pour montrer qu'à partir du texte biblique, le Laodicéen fait une distinction incompréhensible entre l'activité de la chair et celle de l'Esprit. Et la manière tronquée et abrupte selon laquelle Grégoire cite les commentaires d'Apolinaire, sans aucune explication, les rend, de fait, incompréhensibles aux yeux du lecteur. Il est possible que l'effet soit étudié par Grégoire et contribue à la stratégie polémique, qui consiste à déconsidérer l'adversaire¹²⁸.

Le Nysséen réplique alors en proposant sa propre interprétation de Jn 5, 17, et en formulant au préalable le principe herméneutique qui préside à son analyse. Il déclare :

ἡμεῖς γὰρ τὴν ἀπλῆν τε καὶ ἀκατάσκευον ἐξειληφότες τῆς θείας γραφῆς
διάνοιαν οὕτω περὶ τῶν εἰρημένων γινώσκομεν

« Quant à nous, en effet, qui avons compris le sens de la divine Écriture dans sa simplicité et sans élaboration¹²⁹, nous reconnaissons au sujet des versets cités ceci... »¹³⁰

Le critère de simplicité (τὴν ἀπλῆν τε καὶ ἀκατάσκευον) dans l'interprétation scripturaire, exposé par Grégoire, fait partie des revendications topiques dans les polémiques théologiques pour dénoncer, par contraste, l'artifice avec lequel l'adversaire construit ses raisonnements. Dans l'expression qu'utilise Grégoire, l'adjectif ἀκατάσκευον renvoie à la construction savante de l'argumentation. Dans la troisième homélie *Sur l'Hexaéméron* de Basile, cet adjectif sert de la même manière à déconsidérer le discours philosophique par rapport à l'enseignement spirituel, supérieur, qui est au contraire marqué par le caractère simple et sans artifice (τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀκατάσκευον)¹³¹. L'absence de sophisme est un critère déterminant de l'orthodoxie, selon Grégoire, comme pour ses prédécesseurs, au cours de différentes polémiques¹³².

¹²⁷ Frg. 60, *Antirrh.* 176, 5-13. La phrase d'Apolinaire, si elle est textuelle, n'est pas citée intégralement. Nous en avons légèrement modifié la syntaxe pour rendre cohérent l'extrait.

¹²⁸ Ce passage n'est pas le seul où Grégoire souligne l'obscurité du raisonnement de son adversaire (cf. aussi *Antirrh.* 147, 16-20).

¹²⁹ Grégoire emploie ἀκατάσκευος avec l'adjectif λιτή pour désigner l'âme, « pauvre et sans apparat » (*Epist.*, 1, § 14, SC 363, p. 92).

¹³⁰ *Antirrh.* 176, 13-16.

¹³¹ *Homélie sur l'Hexaéméron*, III, 8, SC 26 bis, éd. St. Giet, Paris, 1968², p. 232.

¹³² Cf. l'analyse par A. Le Boulluec de la synthèse irénéenne du thème de la simplicité (*La notion d'hérésie dans la littérature grecque, op. cit.* I, p. 148-157). Son analyse rattache cette valeur chez Irénée à une

À l'issue de ces analyses sur les principes herméneutiques revendiqués par Grégoire, sa réflexion sur le statut de l'Écriture, l'utilisation qu'il en fait et les blâmes qu'il lance à Apolinaire, plusieurs lignes de force apparaissent. D'une part, le discours doctrinal entretient un lien étroit avec l'Écriture au niveau du langage. Pour Grégoire, l'un et l'autre doivent être consonants. D'autre part, les références scripturaires ne doivent pas être au service des idées théologiques, mais la réflexion théologique doit se soumettre au σκοπός de l'Écriture. Pour ce faire, elle doit être le point de départ du raisonnement, la référence à partir de laquelle le raisonnement se déploie au cours de ses différentes étapes, et elle doit confirmer l'aboutissement de la pensée.

D'une part, l'Écriture se voit octroyer le statut d'arbitre lexical pour valider ou rejeter des assertions théologiques discutées. Mais sur ce point terminologique, nous avons vu les limites de l'argument scripturaire tel qu'il est exploité par Grégoire. En effet, celui-ci reproche à Apolinaire le manque de fondement biblique de l'expression « Intellect incarné » à propos du Christ (νοῦς ἔνσαρκος). Or, Apolinaire élabore cette expression par combinaison scripturaire. Par conséquent, soit Grégoire lui reproche que cette formule ne se trouve pas *littéralement* dans la Bible, soit l'argument scripturaire est purement polémique. Nous avons vu également comment l'Écriture était prise à parti dans l'*Antirrheticus* en raison de la souplesse terminologique qu'elle recèle, face aux subtilités sémantiques et grammaticales analysées par Apolinaire dans la lettre scripturaire.

D'autre part, la véracité ou l'erreur dans le raisonnement théologique, pour Grégoire, se mesure au rapport qu'il entretient avec l'Écriture, selon qu'il se soumet à elle ou qu'il la soumet à lui. Pour ce faire, le langage doctrinal et le langage biblique, l'un et l'autre, doivent entrer en consonance, selon le σκοπός de l'Écriture, en vertu du critère de simplicité.

Si l'on confronte maintenant les préceptes prônés par Grégoire à la nature du débat d'interprétation, on constate rapidement qu'il n'a pas toujours sa source dans le fait qu'un auteur soumet son discours au but global de l'Écriture, tandis que l'autre asservit l'Écriture à sa démonstration théologique, comme le laisserait entendre Grégoire. Mais, d'après les analyses que nous avons menées sur le dossier scripturaire de la controverse,

attitude spirituelle et morale du chrétien, par opposition à l'hérétique. En effet, la simplicité est conçue comme l'intégrité d'un attachement indéfectible au seul vrai Dieu et à sa volonté unique, la « naïveté » humble du respect envers la tradition et « l'innocence » exempte de simplicité. Sur la vertu de « simplicité » dans le débat entre Basile et Eunome, cf. M. Girardi, « “Semplicita” e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea : la raffigurazione dell'eretico », *Vetera Christianorum*, 15, 1978, p. 51-74.

le débat naît souvent d'une conception différente du statut donné au langage biblique de tel ou tel passage par Grégoire et Apollinaire, comme nous allons le préciser.

IV. L'Écriture en débat

L'Écriture n'a pas seulement la fonction d'outil polémique qui met à l'épreuve la thèse de l'adversaire, elle n'est pas seulement un filtre qui garantit la qualité de la pensée qui en émane, mais elle est aussi elle-même l'objet du débat, le lieu de litige christologique.

Quand la compréhension d'un passage par les deux auteurs converge, il n'y a pas lieu de débattre, et Grégoire le souligne dans son *Antirrheticus*. Ainsi déclare-t-il à propos de l'interprétation par Apollinaire de la parabole du grain de blé jeté en terre, qui donne beaucoup de fruit (Jn 12, 24) :

Ταῦτα εἰπὼν ὅσα περὶ τοῦ κόκκου φησὶ τοῦ ἀποθνήσκοντος καὶ οὕτω μετὰ πλεόνων κόκκων ἀναβλαστάνοντος, ἐπειδὴ πρὸς ἡμῶν ἐστὶ καὶ τὸν ἡμέτερον βεβαιοῖ λόγον, ἐκὼν ὑπερβήσομαι.

« J'omettrai volontairement tout ce qu'il dit à propos du grain qui meurt et qui renaît ainsi avec de multiples grains (Jn 12, 24), puisqu'il nous rejoint et confirme notre interprétation »¹³³.

Mais lorsque les deux interprétations sont divergentes, le Cappadocien ne manque pas de porter des soupçons sur la pensée d'Apollinaire et de souligner l'écart entre son interprétation et la sienne au début ou à la fin de son exégèse. Par exemple, il introduit sa propre exégèse d'Ep 1, 7 qu'il reprend d'Apollinaire, en appelant au bon sens commun :

εἰς γὰρ μαρτυρίαν τοῦ ἀεὶ αὐτὸν ἐν σαρκὶ τε καὶ αἵματι εἶναι τὴν ἀποστολικὴν παρέθετο ῥῆσιν τὴν λέγουσαν δι' αὐτοῦ ἡμᾶς εἰληφέναι τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ—ὅπερ, ὅτι πρὸς ἑτέραν βλέπει διάνοιαν, οὐκ ἂν οἶμαί τινας τῶν νοῦν ἐχόντων ἀμφιβάλλειν.

« Comme preuve que le même est toujours dans la chair et le sang, il a exposé la parole de l'apôtre qui déclare : “par lui nous avons obtenu la délivrance, par son sang, l'acquiescement des péchés [par sa chair]” (Ep 1, 7) – qu'elle ait une autre signification, à mon avis, aucun de ceux qui ont du bon sens ne le mettrait en doute »¹³⁴.

¹³³ *Antirrh.* 177, 23-26.

¹³⁴ *Antirrh.* 151, 24-30.

Et à la fin de sa longue exégèse d'Ep 1, 7, sur laquelle nous reviendrons, Grégoire conclut ainsi :

οὗτος ὁ ἡμέτερος λόγος, ὃν ἐκ τῶν παρατεθέντων τοῦ ἀποστόλου ῥημάτων ἐνόησαμεν καὶ οὐχ ὡς ἐκεῖνος.

« Tel est notre raisonnement : nous l'avons conçu à partir des paroles de l'Apôtre, citées plus haut, et non pas comme cet [Apolinaire] »¹³⁵.

Il résulte de cet extrait que l'Écriture, prise comme point de départ et comme objet d'analyse de la réfutation, est le lieu d'une antithèse constante : vérité-mensonge. Derrière ce doublet, un autre n'en est pas moins constant : Grégoire détient la vérité et Apolinaire se trompe. Le premier se présente comme un partisan de la vérité et accuse son adversaire de mensonge. Cette simplification du débat interprétatif sur un même passage biblique selon l'antagonisme bon-mauvais, vrai-faux, ressortit au code de la polémique où l'adversaire est diabolisé. Elle fait partie du jeu de la controverse, mais elle n'explique pas ce à quoi le débat tient. Le critique doit alors adopter une autre perspective, dégagé de la stratégie de polémique, pour parvenir à caractériser l'origine de la discussion.

La différence de statut des langages biblique et doctrinal

Les écrits de controverse théologique utilisent un matériau biblique épars, abondant et fragmenté. Ainsi les auteurs se doivent-ils de reconstituer la cohérence doctrinale à partir d'un corpus scripturaire composite. Le risque de l'utilisation d'un discours fractionné est d'interpréter tel ou tel verset dans un sens tout à fait autre que celui de son contexte originel, en fonction du point doctrinal analysé. Les auteurs se donnent alors comme règle d'expliquer l'Écriture par l'Écriture, de délimiter la pertinence d'un verset par le rapprochement avec un autre passage scripturaire, afin de retrouver l'unité du σκοπός biblique. Mais la différence de genre littéraire, de langage, entre les divers livres scripturaire ajoute des difficultés qui sont des points d'achoppement entre Grégoire et Apolinaire.

Ainsi, selon nous, le problème que pose plus largement la distinction opérée par Grégoire entre le σκοπός de la Bible et celui du discours théologique, est-il celui de l'utilisation de l'Écriture dans un discours qui a une autre fin que l'Écriture elle-même, et surtout qui est d'une autre nature. Quels principes peuvent encore garantir qu'une

¹³⁵ *Antirrh.* 154, 21-23.

interprétation est meilleure qu'une autre, alors qu'il y a un écart fondamental entre le langage biblique et le langage théologique dans les controverses ?

Pour mieux comprendre les enjeux du débat entre Apollinaire et Grégoire, il nous semble nécessaire de caractériser plus précisément la nature et le statut du langage biblique par rapport à ceux du langage doctrinal. En effet, là où la Bible procède par synonymie¹³⁶, par métonymie¹³⁷ ou par métaphore¹³⁸, les Pères cherchent à en donner une compréhension rationalisée et systématique. Ils se situent alors dans une approche descriptive du langage, où il s'agit d'explicitier un autre langage, déjà donné, celui de la Bible. L'utilisation n'est donc plus la même, d'où le débat possible sur des versets bibliques : comment passer d'une pratique poétique ou métaphorique du langage à un discours spéculatif ? Souvent, les débats scripturaires tiennent au fait que ce qui semble un doublet de termes dans un verset est compris par les théologiens non pas comme un effet de synonymie, mais comme une distinction pensée, renvoyant à deux objets différents, parce que le langage biblique est analysé comme un outil descriptif de la réalité.

De ce point de vue, la distinction opérée par N. Frye, dans son ouvrage *Le grand code, la Bible et la littérature*, peut servir de point de départ méthodologique pour comprendre la source des débats exégétiques entre Apollinaire et Grégoire, par la différence d'utilisation du langage dans la Bible et chez les deux auteurs.

N. Frye reprend la terminologie de G. Vico¹³⁹ à propos de l'usage du langage en fonction de trois âges dans le cycle de l'histoire¹⁴⁰ : de même qu'il y a un âge mythique ou âge des dieux, un âge héroïque ou âge d'une aristocratie et un âge du peuple, de même il y a trois types d'expression verbale que N. Frye appelle langage hiéroglyphique¹⁴¹,

¹³⁶ Cf. le verset de Dn 3, 86 sur lequel nous reviendrons : « âmes et esprits des justes, bénissez le Seigneur ». « Âmes » et « esprits » pourraient désigner la même réalité, alors qu'Apollinaire prend cette distinction sur le plan ontologique comme renvoyant à deux parties en l'homme. Il en va de même en Jn 4, 23, où Apollinaire voit dans la formule « adorer Dieu en esprit » une preuve que la Bible distingue l'esprit de l'âme dans l'homme. Mais le terme d'esprit se trouve dans le doublet « en esprit et en vérité » en Jn 4, 23. Nous reviendrons sur ces versets (cf. Partie III, chapitre 5 « les preuves scripturaires de l'anthropologie », p. 461-516).

¹³⁷ Cf. Gn 2, 7 où l'homme est dit « âme vivante ». L'âme désigne alors l'ensemble du composé humain.

¹³⁸ Peut-on compter au nombre des métaphores l'expression de 1 Co 15, 45, où le Christ est dit « homme du ciel » ?

¹³⁹ Cf. *The New Science of Giambattista Vico*, trad. angl. T. G. Bergin et M. Fisch, 1968, § 401 sq.

¹⁴⁰ N. Frye, *Le grand Code, La Bible et la littérature*, Paris, trad. fr. C. Malamoud, 1984, p. 43.

¹⁴¹ Par langage « hiéroglyphique », l'auteur entend un usage des mots comme une espèce particulière de signes. Il n'y a pas de séparation claire entre sujet et objet. L'accent est plutôt mis sur le sentiment que le sujet et l'objet sont liés par une puissance ou une énergie commune. Il donne comme exemple une bonne partie de l'AT. Dans cette phase du langage, tous les mots sont concrets : il n'y a pas de véritable

hiératique¹⁴² et démotique¹⁴³. Ces trois termes se rapportent eux-mêmes à trois modes d'écriture. La phase hiéroglyphique est une utilisation « poétique » du langage ; la phase hiératique est allégorique et la phase démotique est descriptive au sens où chaque mot du langage est considéré selon un sens référentiel, renvoyant à une réalité précise.

N. Frye applique cette classification à trois étapes de l'histoire littéraire, mais intègre la production littéraire chrétienne de l'époque patristique dans la deuxième phase de l'utilisation du langage. Mais sa tripartition peut être opérante pour qualifier l'utilisation du langage plus largement en fonction des productions littéraires. Et ainsi, elle peut aider à caractériser le statut du langage doctrinal, dans un écrit de controverse comme l'*Antirrheticus*. Dans la mesure où ce dernier est un discours interprétatif du texte biblique, il utilise le langage comme un outil descriptif de l'Écriture (au sens où il présuppose que chaque mot de l'Écriture renvoie à une réalité mondaine), là où celle-ci emploie un langage métaphorique. Par exemple, lorsque Paul achève sa *Première épître aux Thessaloniens*, et prie Dieu de bénir leur « esprit (πνεῦμα), leur âme (ψυχή) et leur corps (σῶμα) »¹⁴⁴, Apolinaire comprend l'énumération comme une description des trois instances du composé humain, sans s'interroger sur le statut du langage de Paul à cet endroit¹⁴⁵. Là où Apolinaire utilise aussi Dn 3, 86 (« esprits (πνεύματα) et âmes (ψυχάι) des justes, bénissez le Seigneur ») pour prouver que l'Écriture fait une distinction entre

abstraction verbale. Les opérations de l'esprit humain sont aussi commandées par des paroles de pouvoir, des formules (cf. N. Frye, *op. cit.*, p. 44-45).

¹⁴² Phase du langage qui commence avec Platon, et qui est produite par une élite. Dans cette deuxième phase, le langage est plus individualisé et les mots deviennent au premier chef l'expression extérieure de pensées intimes ou d'idées. Sont davantage séparés le sujet et l'objet, et au premier plan du discours vient se placer la « réflexion » qui évoque un regard jeté dans le miroir. L'abstraction devient possible et on commence à distinguer des manières valides de penser de celles qui ne le sont pas. On distingue opération intellectuelle et opération affective. L'expression est fondée sur une relation plutôt métonymique (« ceci est mis pour cela »). Les pensées indiquent qu'il existe « au-dessus » un ordre transcendant avec lequel on peut communiquer par la seule pensée et que seuls des mots peuvent exprimer. Ainsi, le langage métonymique tend à être un langage analogique, une imitation verbale d'une réalité au-delà de lui, qui peut être transmise très directement par des mots. Avec la théologie chrétienne, la pensée prend une forme déductive où chaque chose résulte de la perfection de Dieu parce qu'on a besoin de prémisses irréfutables. Le commentaire devient l'un des grands genres métonymiques et les images métaphoriques traditionnelles sont utilisées pour illustrer un raisonnement conceptuel (cf. N. Frye, *op. cit.*, p. 46-50).

¹⁴³ Phase du langage qui commence au XVI^e siècle, qui naît d'une insatisfaction causée par certains éléments du langage. On perçoit que le raisonnement syllogistique ne mène à rien de neuf, parce que ses conclusions sont déjà contenues dans ses prémisses et qu'ainsi sa démarche à travers la réalité semblait de plus en plus être une illusion verbale. Ce mode d'approche traite le langage comme étant d'abord la description d'un ordre naturel objectif. L'idéal à atteindre par des mots est construit sur le modèle de la vérité par correspondance. Une structure verbale est placée à côté de ce qu'elle décrit, et déclarée « vraie » si elle paraît lui correspondre de façon satisfaisante. Le critère de vérité est lié à la source extérieure de la description plutôt qu'à la cohérence interne du raisonnement. La structure verbale est donc une espèce de comparaison, *pareille* à ce qu'elle décrit. L'une de ces transformations est le développement de la science sur la base de l'observation inductive (cf. N. Frye, *op. cit.*, p. 52-54).

¹⁴⁴ 1 Th 5, 23.

¹⁴⁵ Cf. *Antirrh.* 209, 2-4.

l'âme et l'esprit en l'homme¹⁴⁶, il prend le verset en dehors de son contexte, et l'interprète de façon descriptive, comme mentionnant deux parties en l'homme. Grégoire, quant à lui, comprend cette distinction de manière métonymique et considère que sont désignées ici deux sortes d'êtres, les « hommes » et les « anges »¹⁴⁷. Mais il est possible d'interpréter l'expression employée par le rédacteur du *Cantique des trois enfants* de Daniel comme désignant la même réalité avec un doublet de termes. Nous y reviendrons¹⁴⁸. Le conflit d'interprétation entre Apollinaire et Grégoire provient du fait qu'ils donnent un statut différent au langage dans ce verset : pour Apollinaire, il est un outil descriptif, pour Grégoire, il procède par métonymie.

Dans les quelques exemples que nous venons de citer, le différend interprétatif ne tient pas à une divergence de niveau de sens, entre une interprétation littérale par un auteur et une interprétation « spirituelle » par son contradicteur¹⁴⁹. L'origine du débat tient à la nature du langage que les auteurs reconnaissent dans tel ou tel passage biblique.

Or précisément, il est intéressant de noter que N. Frye, après avoir fait état des trois états du langage, cite à titre d'exemple de langage métaphorique dans la Bible 1 Th 5, 23 et 1 Co 15, 44, qui sont les preuves alléguées par Apollinaire pour démontrer que l'homme est composé de trois instances et que la Bible fait une distinction entre l'âme et l'esprit. N. Frye dit alors : « toutes les langues qui ont un rapport avec la Bible font une distinction entre âme et esprit (...) et des distinctions semblables existent dans les langues modernes. Personne ne prétendra que les deux mots ont été employés de manière cohérente dans la Bible (...) la prière de Paul pour "l'esprit, l'âme et le corps" de son correspondant (1 Th 5, 23) nous fait penser que la différence entre l'âme et l'esprit veut dire quelque chose. (...) Ici, le Nouveau Testament adopte les modes de pensée métaphoriques plus anciens, plutôt que les modes de pensée grecs plus modernes et plus rationnels »¹⁵⁰. La distinction et la fluctuation de sens des deux termes dans la Bible montre que la méthode d'analyse rationnelle et rigoureuse des théologiens peut poser des problèmes herméneutiques quand le texte scripturaire procède, pour sa part, différemment.

¹⁴⁶ Cf. *Antirrh.* 209, 5 sq.

¹⁴⁷ Cf. *Antirrh.* 212, 6-7.

¹⁴⁸ Cf. partie III, le dossier scripturaire de l'anthropologie, Dn 3, 86, p. 486-497.

¹⁴⁹ M. Canévet, dans son ouvrage sur *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, p. 34, déclare : « Le problème du rapport entre le sens naturel propre des mots du langage humain et le sens plus élevé que l'on recherche, ainsi que les lois du passage de l'un à l'autre, est au cœur des controverses de Grégoire à partir de 381 ». Cette réflexion inaugurale ouvre immédiatement la question du statut du langage, et selon nous, des statuts des langages biblique et doctrinal.

¹⁵⁰ N. Frye, *Le grand code*, trad. fr., 1984, p. 61.

V. Conclusion

Il résulte du statut que Grégoire confère à l'Écriture et à la tradition dans l'*Antirrheticus* que leur utilisation n'est pas indépendante de la notion d'hérésie. Le matériau scripturaire est toujours employé selon l'antagonisme entre vérité et hérésie dans le discours de controverse. Par ses rapides mises au point en cours de démonstration, l'auteur ne manque pas d'établir les normes de l'herméneutique biblique. Mais comme nous avons remarqué, la formulation de la norme ne va pas sans l'attaque ou la dénonciation de l'adversaire. « Si la norme crée l'erreur, l'acte qui décide de l'erreur crée aussi la norme »¹⁵¹.

Dans tous les passages cités, l'auteur fait montre d'un souci constant de revenir à la source de la pensée théologique, qu'est l'Écriture. Mais celle-ci a elle-même un statut riche. En effet, elle est à la fois norme, critère de référence, de vérification de la droiture d'une pensée, et partant de la vérité. La convergence finale entre une conclusion démonstrative et le sens originel de l'Écriture est encore l'indice que la pensée est arrivée à bon port. Toutefois elle est elle-même suffisamment opaque pour devenir l'objet même de recherche, d'un débat dont il faut instituer certaines règles pour garantir la juste interprétation. Ainsi le matériau biblique est-il à la fois l'objet du débat et l'outil démonstratif. Il est utilisé selon des modalités différentes en fonction de son rôle dans chaque démonstration. Comme nous le verrons en analysant les pièces scripturaires les plus importantes de la controverse, les principes d'exégèse revendiqués par Grégoire dans l'*Antirrheticus*, tels la simplicité d'interprétation, la terminologie biblique dans l'élaboration de la doctrine, ne suffisent pas, à eux seuls, à régler le différend exégétique. Celui-ci provient aussi d'une compréhension différente du statut du langage selon les versets, en fonction des enjeux théologiques.

¹⁵¹ A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, t. II, Paris, 1985, p. 554.

Chapitre 2

Le dynamisme argumentatif de l'Écriture

La mise au point précédente a permis de préciser la façon dont Grégoire entendait se servir de l'Écriture et le statut qu'il lui conférait. Avant d'entrer dans le dossier scripturaire en débat et de voir le rôle que joue le matériau scripturaire comme objet et moyen de réfutation, nous voudrions faire quelques remarques sur la façon dont Grégoire insère l'Écriture dans sa démonstration. En effet, la variété de ses emplois dans la trame argumentative mérite attention.

Avant d'en venir à des analyses de détail sur certains passages importants, précisons la liste des emplois de la référence scripturaire dans le traité de controverse de Grégoire contre Apollinaire. Il faut distinguer deux emplois de l'Écriture selon qu'elle est l'objet d'un commentaire exégétique ou qu'elle contribue à une démonstration sans être l'objet d'analyse principal¹. Cette distinction nous paraît être plus pertinente, pour qualifier la pratique théologique de Grégoire dans ses écrits de controverse, que celle qui dissocie les raisonnements spéculatifs et raisonnements exégétiques dans son discours. En effet, l'usage de l'Écriture par Grégoire est constant à toutes les étapes de son argumentation, mais celle-ci revêt de nombreuses fonctions, qui la rendent prédominante ou plus discrète. En effet, lorsqu'elle n'est pas l'objet principal de l'examen, Grégoire s'en sert pour se moquer, se défendre, enseigner, objecter, corroborer ou colorer son discours.

¹ Cf. M. Cassin, « *Contre Eunome III : l'exégèse structure-t-elle l'argumentation ?* », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours, op. cit.*, p. 86.

Les références scripturaires revêtent plusieurs fonctions dans le discours² :

1. Le rôle le plus important endossé par l'Écriture dans le discours de controverse théologique est celle de la preuve extra-technique³, en raison de son autorité reconnue par les deux auteurs. L'un et l'autre brandissent les références scripturaires comme des pièces à conviction (μαρτυρία) qui viennent confirmer leur réflexion. Par conséquent, on trouve un mouvement d'alternance récurrent dans l'*Antirrheticus* : la plupart du temps, Grégoire commence par réfuter une thèse qu'il conteste, puis fait l'examen des preuves.
2. Il y a les citations ou allusions scripturaires utilisées dans un emploi polémique pour discréditer l'adversaire par les mots de la Bible. Ainsi, selon un usage topique, Grégoire qualifie les raisonnements doctrinaux de son adversaire de « fables de vieilles femmes » (τοὺς γραῶδεις μύθους), repris d'1 Tm 4, 7 et 6, 20. Dans son exorde, il compare Apollinaire au loup-rapace de l'Évangile (Mt 7, 15). Ces injures lancées, sous couvert de leur origine biblique, ne démontrent rien, mais entretiennent l'atmosphère polémique. Nous aurons l'occasion d'en commenter au cours des analyses suivantes.
3. Il y a les références scripturaires qui servent d'exemple ou d'illustration à un argument. Ce sont surtout les personnages bibliques qui sont exploités sur ce mode. Grégoire décrit ainsi le pauvre Lazare (Lc 16, 20) comme exemple d'ascète ou d'homme parvenu à la perfection⁴, cite le prophète Amos comme exemple d'un homme pourvu d'un don inné⁵. Lorsqu'un passage biblique est pris comme exemple, il nécessite une adaptation au contexte ou à l'enjeu démonstratif par induction⁶.

La frontière entre la fonction de preuve et celle d'exemple n'est pas nette : les mises en série des versets qui renvoient à l'humanité de Jésus, utilisées par

² Notre typologie est très proche de celle qu'a dressée M. Cassin à propos du *Contre Eunome III* (*art. cit.*, p. 86-87). Cela prouve l'utilisation commune du matériau scripturaire par Grégoire dans ses différents écrits de controverse.

³ Cf. Aristote, *Rhétorique*, I, I, § 2, 1355 b, CUF, *op. cit.*, p. 76.

⁴ *Antirrh.* 211, 10 sq.

⁵ *Antirrh.* 193, 2.

⁶ Cf. Aristote, *Rhétorique*, II, 20, 1393 a, CUF, éd. et trad. M. Dufour, Paris, 1960, p. 104 : « L'exemple est pareil à une induction, et l'induction est un principe de raisonnement. Il y a deux espèces d'exemples : l'une consiste à citer des faits antérieurs, une autre à inventer soi-même. Dans cette dernière espèce, il faut distinguer d'une part la parabole, de l'autre les fables » (πρῶτον μὲν οὖν περὶ παραδείγματος λέγωμεν ὁμοιον γὰρ ἐπαγωγῇ τὸ παράδειγμα, ἢ δ' ἐπαγωγῇ ἀρχή. παραδειγμάτων δὲ εἶδη δύο· ἐν μὲν γὰρ ἔστιν παραδείγματος εἶδος τὸ λέγειν πράγματα προγενομένα, ἐν δὲ τὸ αὐτὸν ποιεῖν. τούτου δὲ ἐν μὲν παραβολῇ ἐν δὲ λόγοι). Parmi les exemples inventés, Aristote distingue les paraboles des fables. Dans les controverses théologiques, les paraboles sont fournies par le Nouveau Testament, comme celle de la brebis perdue qu'exploite longuement Grégoire.

Grégoire pour réfuter la thèse de la préexistence de la chair, prêtée à Apollinaire, peuvent être interprétées, d'un point de vue argumentatif, comme des exemples ou comme des témoignages scripturaires⁷.

4. Il y a les versets qui, à eux seuls, constituent un argument par leur autorité même. Par exemple, une des étapes argumentatives de la réfutation du *voũc ἔνσαρκος* consiste à citer comme seuls arguments une longue accumulation une série de versets (Jn 1, 14 ; Mt 3, 16 ; Ps 84, 10 ; Ps 84, 12 ; 1 Tm 3, 16) qui invalide la formule d'Apollinaire par sa seule autorité⁸. Dans cet emploi, l'Écriture peut constituer aussi chaque proposition d'un syllogisme, comme le sens de Dn 3, 86, qui est prouvé uniquement à partir d'un syllogisme où Lc 20, 36 est la majeure et le Ps 103, 4, la mineure ; ou encore les deux versets des Ps 72, 24 et 77, 70, déjà mentionnés pour prouver la synonymie biblique entre *πρόσληψις* et *ἀνάληψις*⁹. Dans cette catégorie peuvent aussi se situer les versets qui tissent une trame argumentative, telle l'image du Bon pasteur, qui est employée pour récapituler le mouvement de l'incarnation du Logos, traitée dans l'argumentation de Grégoire par un procédé d'amplification¹⁰.
5. Il y a les versets bibliques qui sont l'objet initial d'analyse de la discussion (Ep 1, 7 ; Za 13, 7 ; Ph 2, 6-11 ; 1 Co 15, 45 etc.).
6. Il y a les versets qui sont présents dans la réflexion pour donner une coloration scripturaire au discours, en gage de vérité doctrinale. Ils dénotent aussi l'inutrition de Grégoire par la Bible. Parfois, ils ont presque le rôle de fleur de rhétorique. Par exemple, le Nysséen qualifie l'écart de sens entre un décret du concile de Nicée et son interprétation par Apollinaire comme étant aussi grand « que l'est l'Orient de l'Occident » (Ps 102, 12)¹¹. Dans cet emploi, elle revêt aussi une fonction ornementale, comme nous le verrons à propos des versets cités dans l'exorde¹².

Les analyses du présent chapitre visent à étudier en détail quelques passages qui nous semblent les plus denses et les plus significatifs du travail qu'entreprend Grégoire

⁷ Cf. *Antirrh.* 229, 9-27 ; 156, 1-13.

⁸ *Antirrh.* 147, 3-11.

⁹ *Antirrh.* 193, 19-22.

¹⁰ *Antirrh.* 152. Nous allons y revenir dans la suite du chapitre, p. 243 sq.

¹¹ *Antirrh.* 143, 18.

¹² Cf. *Antirrh.* 131-132 (Ps 127,3).

sur le matériau biblique, pour l'intégrer à sa réfutation en vue d'une efficacité non seulement démonstrative mais aussi persuasive. L'enjeu est de faire ressortir le dynamisme que produisent les références scripturaires dans l'argumentation.

I. L'Écriture, preuve ou arbitre ?

Afin de voir quelles sont les différentes manières dont l'Écriture était insérée dans l'argumentation de Grégoire, plus exactement comment la réflexion de Grégoire est élaborée à partir de l'Écriture, nous avons pris comme échantillon d'analyse la longue réfutation d'Ep 1, 7 (« par lui nous avons obtenu la délivrance, par son sang, l'acquittement des péchés »)¹³ qui se situe dans le second mouvement de l'*Antirrheticus* sur la consubstantialité de la chair¹⁴. Grégoire, dans cette deuxième partie, examine, en effet, les preuves scripturaires de son adversaire qui, selon lui, conçoit un « Dieu incarné avant les siècles » (θεὸς ἔνσαρκος πρὸ αἰώνων)¹⁵.

La réfutation de Grégoire consiste alors dans un exposé personnel de sa compréhension d'Ep 1, 7, où il récapitule le sens de la doctrine de l'incarnation. Mais la perspective de combat polémique n'en est pas moins absente. Il suffit de se reporter à la fin de son exposé pour voir l'auteur en appeler à un juge fictif, dont on peut penser qu'il s'agit du lecteur auquel il s'adresse comme à un arbitre :

δοκιμαζέτω δὲ ὁ κρίνων ἐπεσκεμμένως τὸν εὐσεβέστερον, εἴτε, καθὼς ἡμεῖς φαμεν, ἡ δόξα οἰκονομικῶς κατασκηνοῖ ἐν τῇ γῆ ἡμῶν εἴτε, καθὼς ἐκεῖνός φησιν, οὐχὶ ἐπίκτητος ἐπὶ τῇ εὐεργεσίᾳ γίνεται ἡ σὰρξ τῇ θεότητι, ἀλλὰ συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος.

¹³ *Antirrh.* 151, 21-154, 27. Ce verset est rarement cité chez les Pères cappadociens : quelquefois par Basile, *Regulae brevis tractatae* (PG 31, 1089 C ; 1269 C), *Sur le baptême* I, 2, 10 ; I, 2, 26, SC 357, Paris, 1989, p. 134 et 184 ; *Homélie sur les Psaumes* (PG 30, 304 C ; 465 A [sur Ps 59]). Chez Grégoire de Nysse, Ep 1, 7 n'est cité qu'une autre fois en *Cant. cant.* 1 (sur Ct 24, 6). Hormis notre passage, ce verset ne sert jamais à étayer la doctrine de l'incarnation : c'est une preuve qu'il était utilisé par Apollinaire.

Dans les deux mentions de ce verset dans l'*Antirrh.*, on observe deux variantes textuelles. D'une part, la formule finale « par sa chair (διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) » ne figure pas dans le Nouveau Testament, édité par Nestle-Aland, 1993²⁷, ni même dans une variante du texte biblique (cf. C. von Tischendorf, *Novum Testamentum graece. Volumen II*, Leipzig, 1872⁸, p. 666). Il est probable que cet ajout provienne d'Apollinaire. D'autre part, Grégoire utilise le mot ἀμαρτιῶν là où le texte biblique donne παραπτωμάτων. Pour cette variante, cf. J. A. Brooks, *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*, Atlanta, 1991, p. 212.

¹⁴ *Antirrh.* 152-154.

¹⁵ *Antirrh.* 151, 10-11. Juste avant la réfutation d'Ep 1, 7, Grégoire cite une autre preuve scripturaire d'Apollinaire, Za 13, 7, sans dire le rôle que jouait cette dernière citation. Mais avant même de l'examiner (ce qu'il fera après l'exégèse d'Ep 1, 7), Grégoire développe lui-même sa propre conception de la figure du berger et de la Passion du « bon berger » pour expliquer Ep 1, 7. Cf. M. Harl, « La polémique de Grégoire de Nysse contre l'usage de Zacharie 13, 7a par Apollinaire », *Grégoire de Nysse : La Bible dans la construction de son discours, op. cit.*, p. 90-91 spécialement.

« Que celui qui juge avec attention examine laquelle des interprétations est la plus pieuse : soit, comme nous le disons, que la gloire habite pendant l'Économie sur notre terre (cf. Ps 84, 10), soit, comme il le dit, que la chair n'a pas été acquise par la divinité en vue d'un bienfait, mais qu'elle est consubstantielle et connaturelle »¹⁶.

En l'occurrence Grégoire transpose la polémique dans le cadre du procès, selon un *topos* rhétorique utilisé dans les controverses doctrinales.

Sa réfutation est construite en deux volets, l'un qui développe la visée de l'incarnation à partir de l'image biblique du Bon pasteur (Jn 10 ; Lc 15, 3-7), l'autre qui explique le mécanisme de la résurrection du Christ. Mettant en regard les deux volets argumentatifs, nous voudrions montrer qu'ils ne sont pas construits de la même façon, parce que l'Écriture n'a pas le même statut dans l'un et l'autre. Cette différence d'utilisation va de pair avec le choix des livres bibliques exploités. En ce sens, nous voudrions prouver que l'utilisation de la Bible conditionne la nature de l'argumentation. Cela engage alors des rapports différents entre le discours de Grégoire¹⁷ et celui de l'Écriture.

A. 1^{er} mouvement argumentatif : l'incarnation du Christ

1. Recomposition de la trame scripturaire

Le support biblique présent dans le premier mouvement est lui-même complexe en dépit des apparences. En effet, du point de vue de la composition, le verset d'Ep 1, 7 est expliqué par la parabole de la brebis perdue (Lc 15, 3-7)¹⁸ et du Bon pasteur (Jn 10). Le lien thématique est celui du Christ, Grand Prêtre, qui se sacrifie pour son peuple, et qui est, à ce titre, agneau immolé. Le contexte pascal est donc à l'horizon de la réflexion de Grégoire dans ce passage de l'*Antirrheticus*¹⁹. Au cours de la métaphore filée de la brebis,

¹⁶ *Antirrh.* 154, 23.

¹⁷ On entend par "discours" tout énoncé verbal.

¹⁸ Le substrat biblique de référence semble être plutôt Lc 15, 3-7 que Mt 18, 12, étant donné les termes utilisés, ce que vient confirmer l'utilisation explicite que fait Grégoire de la parabole en *Ref.* § 175, GNO II, 383, 25-386. Le choix de la parabole de la brebis perdue (Lc 15, 3-7) est devenu topique pour expliquer la portée rédemptrice de l'incarnation chez les Pères. Grégoire exploite aussi la parabole de la brebis perdue en *Eun.* III, 10, 11, GNO II, p. 292, 18 sq.

¹⁹ L'utilisation de l'image liée au contexte pascal est un lieu théologique important (cf. l'agneau sacrifié en Is 52, 13-53, 8). Pour ne citer qu'un exemple où il est particulièrement explicite, Origène, dans son *Contre Celse*, traite ainsi cette image à partir d'Is 53-54 : Οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται, καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει. Αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν. παιδεία εἰρήνης

le Christ est présenté comme médiateur, à la fois passif dans son humanité et actif dans sa divinité. La conjonction des deux natures est donc explicitée par des images paradoxales, à la fois prêtre et agneau. Le Christ est le lieu de la métamorphose de l'humanité. Il est aussi celui qui confère l'unité à ce qui était séparé, comme le montrera le second volet argumentatif. La métaphore de la brebis est utilisée pour affirmer la pleine consubstantialité du Verbe incarné avec l'être humain.

Nous n'entrons pas dans l'analyse théologique de l'exégèse de Grégoire ; d'autres études s'y sont déjà attardées, telle celle de F. Nikolasch²⁰, de J. Zachhuber²¹, de R. M. Hübner²², mais nous nous concentrerons sur l'insertion du matériau biblique dans ce

ἡμῶν ἐπ' αὐτόν, τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν. Πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν, ἄνθρωπος τῆ ὁδῷ αὐτοῦ ἐπλανήθη· καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτόν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ (« C'est lui qui porte nos péchés et endure pour nous les douleurs, et nous, nous le considérons comme affligé, frappé, maltraité. Mais il a été blessé à cause de nos péchés, affaibli à causes de nos iniquités ; le châtement qui nous rend la paix était sur lui, par ses meurtrissures, nous avons été guéris. Tous, nous errions comme des brebis, chaque homme dans sa voie particulière ; et le Seigneur l'a livré pour nos péchés, et lui, maltraité, n'ouvre pas la bouche. Comme un agneau conduit à l'abattoir, comme une brebis muette devant celui qui la tond, ainsi n'ouvre-t-il pas la bouche », *Contre Celse*, I, 54, 23-31, SC 132, trad. M. Borret, Paris, 1967, p. 224-225).

²⁰ F. Nikolasch, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter, Wiener Beiträge zur Theologie*, Vienne, 1963, spécialement p. 156-171. Ce critique montre comment cette image a été développée dans le discours théologique d'abord chez les gnostiques, dans le système valentinien. Elle sert toujours à montrer la finalité de l'incarnation qui est la divinisation de l'homme. La brebis perdue dans le mythe gnostique est la partie spirituelle de l'humanité qui doit être libérée de sa corporéité, c'est-à-dire du mal dans lequel elle est tenue en captivité. Dans la signification opposée de cette comparaison par les « orthodoxes » depuis Irénée, la brebis perdue représente toute l'humanité, pleine et entière, avec ses souffrances, les faiblesses de sa corporéité que le rédempteur a prises sur ses épaules en s'incarnant (cf. Irénée, *Haer.*, III, 19, 3 : « Car jamais [l'homme] ne se fût attendu à ce qu'il descendît dans les profondeurs de la terre (Ep 4, 9) pour y chercher la brebis perdue (ζητοῦντα τὸ πρόβατον τὸ ἀπολωλός) (Lc 15, 4-6), c'est-à-dire son propre ouvrage par lui modelé (πλάσμα), et à ce qu'il remontât ensuite dans les hauteurs (ἀναβῆναι εἰς ὕψος) pour offrir et remettre à son Père l'homme ainsi retrouvé, effectuant en lui-même les prémices de la résurrection de l'homme (ἀπαρχὴν ἀναστάσεως ἀνθρώπου) (cf. 1 Co 15, 20) » (SC 211, éd et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris, 1974, p. 380).

Alors que dans la polémique anti-docétique, l'image de la brebis perdue est utilisée pour montrer que le Christ a été vraiment homme et n'en n'a pas seulement pris l'apparence, dans la polémique contre Apollinaire, l'enjeu est quelque peu différent : il s'agit de prouver que le Christ a été homme intégralement et non pas partiellement, c'est-à-dire qu'il a assumé un corps et une âme. L'incarnation de Dieu signifie ainsi l'unité de l'homme en lui et de tous les hommes.

²¹ Cf. J. Zachhuber, *The Human Nature in Gregory of Nyssa, op. cit.*, p. 220-225 : il montre comment l'enjeu principal de la démonstration de Grégoire est d'arriver à combiner la nécessité salvatrice de la mort et de la résurrection du Christ avec la nécessité salvatrice de sa pleine humanité. D'après ce critique, ce passage de l'*Antirrheticus* est le premier qui développe cet argument (cf. Partie IV, chapitre III, la divinité du Christ dans la Passion et la résurrection).

²² R. M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leiden, 1974, p. 129-165. L'auteur montre comment par l'image de la brebis perdue et par la description de la rédemption au niveau « physique » dans la résurrection (« physische Soteriologie », *ibid.*, p. 145), Grégoire de Nyssa s'inscrit dans une tradition patristique qui provient d'Irénée, dans laquelle se situe aussi Athanase, et qui repose sur des prolégomènes philosophiques propres aux stoïciens. Selon lui, la doctrine de la rédemption « physique » a été élaborée avec la parabole de la brebis perdue pour la première fois dans la polémique antidocétique (*ibid.* p. 300-301).

passage de l'argumentation de Grégoire, afin de voir comment il est un ressort puissant de la fécondité théologique.

Grégoire travaille le sens originel de la parabole de la brebis perdue en fonction du contexte polémique : il explique ainsi que le Christ ne prend pas sur lui uniquement la peau de l'animal, mais la bête tout entière. Grégoire réfute ici implicitement la conception de son adversaire selon laquelle l'humanité du Christ serait incomplète, telle une enveloppe corporelle : οὐχ ἡ μὲν δορὰ βαστάζεται, τὸ δὲ ἐντοσθίδιον καταλείπεται, καθὼς Ἀπολινάριος βούλεται (« ce n'est pas seulement la peau qui est portée, tandis que l'intérieur est abandonné, comme le veut Apolinaire »)²³. Le motif de l'empreinte laissée par le pasteur est l'occasion d'un rapprochement avec le Ps 76, 20 (« tes traces ne furent pas connues »). L'association des deux lieux scripturaires est due au terme de πρόβατον, présent chez Lc et dans le Psaume 76 au verset 21, que ne cite pas Grégoire²⁴. Dans le contexte du psaume, l'image est utilisée pour célébrer la délivrance du peuple juif de la servitude égyptienne. L'allusion à ce passage dans un exposé, où l'auteur explique la délivrance du Christ de la servitude du péché, n'est assurément pas fortuite. Le contexte pascal est commun aux deux textes.

Comme nous pourrions le constater à la lecture du tableau ci-dessous, chaque lieu biblique produit un enrichissement de sens de l'image initiale, tout en explicitant Ep 1, 7, qui est l'objet premier de l'argumentation : Lc 15 expose le thème de l'errance due au péché, là où Ep 1, 7 fait mention des « péchés » (τῶν ἁμαρτιῶν), le Ps 76 expose celui de la « délivrance » par le Christ, qui fait écho à la « délivrance des péchés » (ἀπολύτρωσιν et ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν) (Ep 1, 7), et Jn 10, développe le thème du pasteur qui sacrifie son sang pour son troupeau, thème qui fait écho à l'expression διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ d'Ep 1, 7.

²³ Même insistance dans le développement de cette image en *Ref.* § 175, GNO II, p. 383, 25-386, 11. Grégoire veut montrer par là que le Verbe de Dieu n'est pas dans le Christ comme l'âme dans le composé humain. Pour l'utilisation christologique du modèle anthropologique chez les ariens et les apolinaristes, cf. M.-O. Boulnois, « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésius d'Emèse à la controverse nestorienne », éd. V. Boudon-Millot, B. Pouderon, *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, Paris, 2005, p. 452 sq. Nous reviendrons à de nombreuses reprises sur ce thème dans la partie IV de notre travail.

²⁴ On note ici un procédé caractéristique de l'utilisation par Grégoire de l'Écriture, que nous appellerons « la technique de la citation oblique ». Il s'agit des citations bibliques mises en relation entre elles ou avec le corps du développement de l'auteur, au moyen d'un mot qui, lui, n'est pas cité, et qui se trouve généralement dans un verset qui précède ou qui suit la citation retenue par Grégoire.

2. Principe de composition

La trame scripturaire étant à présent exposée, voyons comment est insérée l'Écriture dans le discours de Grégoire.

Pour mettre en évidence la structure de l'argumentation de Grégoire, nous avons décomposé les deux mouvements de réflexion dans deux tableaux, que nous étudierons successivement. Dans chacun d'eux, nous avons volontairement séparé en deux colonnes ce qui est d'origine strictement biblique (termes, images, citations) et ce qui relève de la réflexion du théologien. Dans la colonne de gauche, nous rappelons la structure de l'argumentation ; dans la colonne de droite, nous donnons une traduction. Chaque ligne du tableau correspond à une nouvelle étape de l'argumentation : elles permettent de faire ressortir comment le discours de Grégoire est élaboré par rapport à celui de la Bible pour chaque jalon argumentatif. En outre, sont mis en caractère gras les mots qui font l'unité thématique de chaque partie (dans le premier volet, représenté dans le tableau 1, il s'agit de l'image du pasteur et de la brebis, dans le second volet, représenté dans le tableau 2, il s'agit de l'antithèse entre la décomposition des éléments humains dans la mort et leur réunification dans la résurrection). Enfin, sont soulignés tous les connecteurs logiques, afin d'aider à dégager le statut des citations scripturaires par rapport au mouvement d'ensemble. Les mots repris de la Bible sont mis en italique dans la traduction (ce qui permet de noter non pas seulement les citations textuelles mais les allusions).

Tableau 1 : l'incarnation (*Antirrh.* 152)

Structure argumentative	Commentaire de Grégoire	Citations bibliques	Traduction
1. L'humanité, brebis perdue par le péché.	τίς γάρ οὐκ οἶδε τὸ θεῖον μυστήριον, ὅτι... ...ἡμεῖς δὲ οἱ ἄνθρωποι ἐσμεν ἐκεῖνο τὸ πρόβατον...	... ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας (He 2, 10) ἡμῶν ὡς ποιμὴν τὸ πεπλανημένον πρόβατον μέτεισιν (cf. Lc 15, 3) ... οἱ τῆς λογικῆς ἐκατοντάδος ἀποβουκοληθέντες διὰ τῆς ἀμαρτίας. (cf. Lc 15, 3-5)	Qui ne connaît pas ce divin mystère selon lequel le <i>conducteur de notre salut</i> va chercher, comme un pasteur, la brebis perdue ? Nous, les hommes, sommes cette brebis, nous qui nous sommes détournés du troupeau des cent brebis raisonnables à cause du péché.
2. Le Christ, Bon pasteur la ramène sur ses épaules.	οὐδὲ γὰρ ἐν μέρει ἦν τοῦ προβάτου ἢ πλάνη, ἀλλ' ἐπειδὴ ὅλον ἀπεφοίτησε, καὶ ὅλον ἐπανάγεται· οὐχ ἡ μὲν δορὰ βαστάζεται, τὸ δὲ ἐντοσθίδιον καταλείπεται, καθὼς Ἀπολινάριος βούλεται.... ...τουτέστιν ἐν τῇ θεότητι τοῦ κυρίου γενόμενον ἐν πρὸς ἐκεῖνον διὰ τῆς ἀναλήψεως ²⁵ γίνεται.	καὶ λαμβάνει ἐπὶ τῶν ἰδίων ὤμων ὅλον τὸ πρόβατον (Lc 15, 5)... ...τοῦτο δὲ ἐν τοῖς ὅμοις τοῦ ποιμένος (Lc 15, 4)...	Et il prend sur ses propres épaules toute la brebis. Car l'égaré n'était pas dans une partie de la brebis, mais puisqu'elle s'est évadée tout entière, il la ramène tout entière : ce n'est pas seulement la peau qui est portée, tandis que l'intérieur est abandonné, comme le veut Apollinaire. Mais ce qui se trouve sur les épaules du pasteur, c'est-à-dire sur la divinité du Seigneur, devient un avec celui-ci par le fait même d'être porté.
Confirmation : le Christ a pris la brebis pour la sauver	...ἐπειδὴ εὔρε τὸ ζητούμενον, ἀνέλαβεν ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ εὑρημένον·	διὰ τοῦτο θέλων ἐπιζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός ²⁶ ... (cf. Lc 15, 4).	C'est pourquoi voulant chercher et sauver <i>ce qui était perdu</i> , quand il eut trouvé ce qu'il cherchait, il prit sur lui ce qu'il avait trouvé.
Explication : la brebis ne pouvait pas se déplacer, affaiblie par le péché	οὐ γὰρ ἔτι τοῖς ἰδίοις ποσὶ τοῖς πλανηθεῖσιν ἅπαξ ἐκινεῖτο τὸ πρόβατον, ἀλλ' ὑπὸ τῆς θεότητος ἐκομίζετο.		En effet, la brebis ne se déplaçait plus sur ses propres pattes, qui s'étaient une fois pour toutes fourvoyées, mais elle était portée par la divinité.

²⁵ Grégoire modifie le lexique biblique en utilisant ἀναλαμβάνω pour décrire le Christ portant sur lui la brebis, et non pas ἐπιτίθημι, comme en Lc 15, 3-6, ou ἐπιλαμβάνεται en He 10, 17 (qui est en arrière-plan avec la thématique de la théologie sacrificielle du Christ dans sa fonction sacerdotale). Or dans la christologie de Grégoire, ἀναλαμβάνω est aussi le verbe technique qui désigne l'assomption de l'humanité par le Christ (cf. *Antirrh.* 226, 24 ; 149, 26 ; *Ref.* § 175, GNO II, p. 386, 6). Le développement joue ici sur la superposition du sens propre ("porter sur soi") et du sens figuré, christologique ("assumer"). En somme, le développement de Grégoire joue sur la superposition des deux sens : il donne à se représenter la façon dont le Christ a « assumé » l'humanité, c'est-à-dire s'est fait homme.

²⁶ Cf. *Ref.*, § 175, GNO II, p. 385-386.

Structure argumentative	Commentaire de Grégoire	Citation biblique	Traduction
Le Christ-pasteur, portant la brebis sur lui, ne laisse pourtant pas d'empreintes derrière lui, car il n'est pas marqué par le péché.	... <u>τουτέστιν</u> ἄνθρωπος, οὐδὲν γὰρ ἀμαρτίας ἢ πλάνης ἵχνος τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ ἐνεσημήνατο ὁ ἐφ' ἑαυτοῦ φέρων τὸ πρόβατον · ἀλλ' <u>οἷα εἰκὸς</u> ἦν θεοῦ ἵχνη διὰ τῆς τοῦ βίου πορείας ἐντυπωθῆναι, ταῦτα ἐφαίνετο, <u>ἅτινα</u> ἦν διδασκαλαίαι καὶ θεραπείαι καὶ νεκρῶν ζωοποιήσεις καὶ τὰ ἄλλα θαύματα.	διὰ τοῦτο τὸ μὲν φαινόμενον πρόβατοντὰ δὲ ἵχνη αὐτοῦ, κατὰ τὸ γεγραμμένον, οὐκ ἐγινώσκετο. (cf. Ps 76, 20) ²⁷	C'est pourquoi, ce qui se manifestait comme brebis, c'est-à-dire comme homme, était connu mais <i>ses traces</i> , selon ce qui est écrit, ne l'étaient pas. Car il ne montrait aucune trace de péché ou d'égarement dans sa vie humaine, celui qui portait sur lui la brebis. Mais les traces de Dieu qui devaient naturellement être imprimées au cours de son cheminement dans la vie, ce sont elles qui se manifestaient ; les enseignements, les guérisons, le rappel des morts à la vie et tous les autres miracles.
Mais il fait un avec la brebis	τοῦτο <u>τοίνυν</u> τὸ πρόβατον ἐφ' ἑαυτοῦ λαβὼν ὁ ποιμὴν ἐν πρὸς ἐκεῖνο ἐγένετο·		Prenant donc cette brebis sur lui, le pasteur est devenu un avec elle.
3. Développement de cette communion de nature entre pasteur et brebis	<u>πῶς γὰρ</u> ἂν ἐχώρησεν ἀνθρωπίνη ἀσθένεια θείας φωνῆς προσβολήν ; ἀλλ' ἀνθρωπικῶς, <u>ὡς δ' ἂν τις εἴποι</u> προβατικῶς...	διὰ τοῦτο καὶ τῇ τοῦ προβάτου φωνῇ τοῖς ποιμνίοις λαλεῖ. (cf. Jn 10, 3, 16, 27). ...ἡμῖν διαλέγεται λέγων Τὰ ἐμὰ πρόβατα τῆς ἐμῆς φωνῆς ἀκούει (Jn 10, 27).	C'est pourquoi il parle aux troupeaux avec la voix même de la brebis. Comment, en effet, la faiblesse humaine aurait-elle pu supporter la force de la voix divine ? Mais à la manière d'un homme, ou pour ainsi dire à la manière d'une brebis, il parle avec nous en disant : <i>mes brebis écoutent ma voix</i> .
Car le Christ est à la fois pasteur et brebis	ὁ οὖν ἀναλαβὼν ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πρόβατον ποιμὴν καὶ δι' ἐκείνου ἡμῖν φθεγγόμενος καὶ πρόβατόν ἐστὶ καὶ ποιμὴν · ἐν μὲν τῷ ἀναληφθέντι πρόβατον · ἐν δὲ τῷ ἀνειληφτότι ποιμὴν .		Donc le pasteur qui a pris sur lui la brebis, et qui nous parle à travers elle est à la fois brebis et pasteur ; brebis par le fait d'avoir été porté, mais pasteur par le fait de l'avoir portée ²⁸ .

²⁷ Le verset du Ps 76, 20, cité par Grégoire, est légèrement modifié. La LXX donne γνωσθήσονται, selon l'édition d'A. Rahlfs, *Septuaginta*, X, *Psalmi cum Odis*, Göttingen, 1967. Le *codex Sinaiticus* gr. 259 donne la leçon γνωσθήσεται. Il est possible que Grégoire ait transformé le temps du verbe en raison de son interprétation christologique, par harmonisation avec l'ensemble de l'argumentation.

²⁸ Grégoire joue ici sur les deux sens d'ἀναλαμβάνω, au sens concret et au sens théologique. Le verbe est utilisé pour marquer un rapport d'altérité entre celui qui « prend » et celui qui est « pris » (cf. *Antirr.* 215, 19-21). En outre, il se situe chez Grégoire dans des développements où l'horizon pascal n'est pas absent. La fécondité de l'assomption de l'homme dont rend compte Grégoire dans le deuxième volet argumentatif est la glorification de la nature humaine assumée par la divinité (cf. *Eun.* III, 4, 18, GNO II, p. 140, 14-15). Cf. l'étude de cette notion par J. R. Bouchet, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 568-570.

Structure argumentative	Commentaire de Grégoire	Citation biblique	Traduction
4. Conclusion et transition : le pasteur sacrifie sa vie pour ses brebis	<p>τότε γίνεται τὸ συναμφοτέρον ...</p> <p>...τῆ ἀνθρωπίνη φύσει καὶ ἱερεὺς καὶ ἄμνος ἐν τῷ δυναμένῳ δέξασθαι τὴν κοινωνίαν τοῦ πάθους ἐνεργήσας τὸν θάνατον.</p>	<p>Ἐπεὶ οὖν ἔδει τὸν καλὸν ποιμένα τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ θεῖναι ὑπὲρ τῶν προβάτων (Jn 10, 11) ἵνα διὰ τοῦ ἰδίου θανάτου καταλύσῃ τὸν θάνατον (He 2, 14)</p> <p>....ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν ... (He 2, 10)</p>	<p>Puisque donc il fallait que <i>le bon pasteur déposât sa vie pour ses brebis</i>, afin que <i>par sa propre mort il détruisît la mort</i>, alors le <i>conducteur de notre salut</i> est devenu l'ensemble des deux éléments, pour la nature humaine ; et prêtre et agneau laissant agir la mort dans ce qui peut recevoir la communion à la souffrance²⁹.</p>

Ce tableau met en lumière plusieurs phénomènes qui méritent d'être relevés. D'abord, il est frappant de voir que la cohérence de tout le mouvement démonstratif de Grégoire tient à l'antagonisme des images de la brebis perdue et du Bon pasteur-agneau pascal (mots en gras). Le discours de Grégoire ne fait que traiter en amplification une image, dont l'origine est biblique, en exploitant les différentes harmoniques que chaque passage scripturaire dégage autour du thème de la brebis et du pasteur. Lc 15 évoque la brebis perdue ; le Ps 76, 20, l'image des traces ; Jn 10, la voix du bon pasteur ; He 2, 10-18 ; le prêtre qui se sacrifie à la place de l'agneau.

Deuxièmement, en ce qui concerne la disposition des citations ou allusions bibliques dans le corps du raisonnement, à chaque nouvelle étape de réflexion, correspondant à chaque ligne du tableau 1, le discours de Grégoire est second par rapport à celui de la Bible. En effet, c'est toujours une citation biblique qui inaugure chaque nouvelle ligne du tableau, c'est-à-dire chaque étape de la réflexion. L'Écriture est première par les images qu'elle recèle (notamment celle de la brebis perdue) et par la trame d'exposition de l'incarnation qu'elle propose ; d'abord l'égarement de la brebis, due au péché, ensuite le pasteur qui part à sa recherche, puis qui revient en la portant sur lui. C'est elle qui lance les images et les thèmes. L'allusion biblique engendre le discours de Grégoire qui lui, la commente. Par le biais de l'image sont ainsi décrites, l'une après l'autre, les étapes de l'incarnation du Christ, excepté celle de la résurrection, qui sera traitée dans le second volet argumentatif.

Dans cette partie de l'*Antirrheticus*, la réflexion théologique de Grégoire a pour statut de commenter l'Écriture. Mais il ne s'agit pas d'un commentaire à la façon de

²⁹ Cf. l'analyse christologique de ce passage par J. Zachhuber, *The Human Nature in Gregory of Nyssa*, p. 220-223.

gloses successives sur un enchaînement de versets. Au contraire, en utilisant l'image de la brebis perdue, qu'il traite sur le mode d'une métaphore filée par amplification, l'auteur se charge de recomposer la logique du salut par un montage de différents versets « mis en symphonie »³⁰. En témoigne la présence des liens de coordination logiques (mots soulignés) : les commentaires de Grégoire sont introduits dans la majorité des lignes du tableau par un lien causal ou explicatif (γάρ, τουτέστιν, ἐπειδή). Ils ont pour fonction d'expliquer le sens théologique de l'image, de recréer l'enchaînement logique d'une étape à l'autre de la description de l'incarnation. D'autres liens de coordination expriment encore la conséquence (οὖν, τοίνυν) : l'auteur expose alors les implications doctrinales de tel verset biblique. C'est de cette façon que le discours dogmatique vise à reconstituer le σκοπός de l'Écriture, c'est-à-dire la logique de l'incarnation. Le discours de Grégoire se donne pour but de recomposer la cohérence théologique de tous les lieux bibliques qu'il superpose. L'Écriture est alors prise dans une logique explicative du salut, mais elle donne aussi à l'auteur les moyens littéraires de l'exposer. S'il fallait qualifier la nature d'un tel mouvement, on pourrait dire qu'il n'y a pas d'argumentation proprement dite, mais le discours doctrinal se présente comme une excroissance de l'image biblique, organisée au profit d'une description de l'histoire du salut.

Dans le cadre de la polémique, le profit d'une telle image scripturaire est de justifier, avec des termes bibliques contre Apolinaire, le fait que le Christ s'est incarné dans un homme complet, en l'occurrence, en prenant la brebis en entier sur lui. Grégoire prouve par la force de l'image seulement que le Christ a assumé l'humanité entière et qu'on ne peut penser autrement l'incarnation. Sans nécessiter de démonstration ou d'application dans un raisonnement spéculatif, elle peut démontrer à elle seule une vérité de foi, aux yeux de l'auteur, lorsqu'elle est traitée méthodiquement. Dans le premier temps, Grégoire décrit le Christ comme partant à la recherche de la brebis perdue, puis s'unissant à la brebis qu'il a prise, au point que finalement, il a sacrifié sa vie à la place de la brebis. Un tel enrichissement de l'image initiale permet à Grégoire de rattacher cette métaphore filée à l'explication d'Ep 1, 7 en préparant le thème du sacrifice sanglant, qui introduit naturellement le développement sur la mort et la résurrection.

³⁰ L'expression est de M.-O. Boulnois, « Le cercle des glorifications mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse : de l'innovation exégétique à la fécondité théologique », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, op. cit., p. 40.

B.2nd mouvement argumentatif : la résurrection du Christ

Le deuxième mouvement, démonstratif, donne une explication « physique » du processus de la résurrection³¹. Il n'a plus la teneur narrative du premier mouvement. Sa cohérence d'ensemble ne se fait plus par le biais d'une métaphore filée. En témoigne le choix des citations bibliques, essentiellement pauliniennes et non plus paraboliques. Grégoire tente de montrer que la formule de la « délivrance par son sang » (Ep 1, 7) signifie la délivrance de la mort par la résurrection. Si la mort est la séparation de l'âme et du corps, la résurrection est leur réunification. Grégoire va ainsi donner ainsi une explication « physique » du mécanisme de la résurrection comme rédemption.

La réflexion est menée de la manière suivante : « Par sa mort, le Christ guérit le corps de l'homme de la corruption et l'âme de l'homme du péché. Par sa résurrection, en vertu de l'unité de la nature divine, il restaure l'unité des éléments désormais purifiés. [...] Le péché s'était introduit dans le composé humain. Le Verbe de Dieu détruit par sa mort ce composé, en guérit chaque partie et le reconstitue désormais purifié par la résurrection »³². Nous reviendrons sur ce passage dans notre étude sur la divinité dans la mort et dans la Passion³³. À présent, c'est la façon dont Grégoire insère le matériau scripturaire dans son discours qui nous importe, en comparaison avec le premier volet, étudié précédemment.

³¹ *Antirrh.* 152, 30-154, 27.

³² J. Daniélou, *L'Être et le temps*, Leiden, 1970, p. 175.

³³ Cf. Partie IV, chapitre 3, « La divinité du Christ dans la mort et la résurrection », p. 751-754 sq.

Tableau 2 : la résurrection (GNO 153-154)

Légende :

- les mots en gras font le lien thématique de toute l'argumentation
- les liens de coordination sont soulignés
- les mots d'origine biblique sont en italique dans la colonne de la traduction, ce qui permet de dissocier ce qui est citation textuelle et ce qui est paraphrase

Structure argumentative	Discours de Grégoire	Discours biblique	Traduction
1. Le Christ n'a pas abandonné l'humanité dans la mort.	<u>ἐπειδὴ γὰρ</u> οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ὁ θάνατος εἰ μὴ <u>διάλυσις ψυχῆς τε καὶ σώματος</u> , ὁ πρὸς ἀμφοτέρα ἑαυτὸν ἐνώσας, πρὸς τε τὴν ψυχὴν φημι καὶ τὸ σῶμα, οὐθετέρου χωρίζεται...	... Ἀμεταμέλητα γὰρ τοῦ θεοῦ τὰ χαρίσματα, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος. (Rm 11, 29)	Puisque la mort n'est rien d'autre que la séparation de l'âme et du corps, celui qui s'est uni à l'un et à l'autre, j'entends, à l'âme et au corps, ne se sépare ni de l'un ni de l'autre, car <i>les dons de Dieu sont sans repentance</i> , comme le dit l'Apôtre.
Il est resté dans chaque partie du composé humain pendant la mort	ἀλλὰ καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ ἑαυτὸν ἐπιμερίσας...	<u>...διὰ μὲν</u> τῆς ψυχῆς ἀνοίγει τῷ ληστῇ τὸν παράδεισον (cf. Lc 23, 43), <u>διὰ δὲ</u> τοῦ σώματος ἴστησι <i>τῆς φθορᾶς</i> (cf. Rm 8, 21) τὴν ἐνέργειαν.	Mais s'étant réparti dans l'âme et dans le corps, par l'âme, il ouvre au larron le paradis, par le corps, il arrête l'action de la <i>corruption</i> .
2. Mais il a surpassé la puissance de la mort par la puissance de vie qu'il communique. Sa résurrection a pour vertu de réunifier les éléments séparés.	<u>καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ τοῦ θανάτου κατάλυσις</u> , τὸ ἀνενέργητον γενέσθαιἐν τῇ ζωοποιῷ φύσει ἀφανισθεῖσαν· τὸ γὰρ ἐπὶ τούτων γενόμενον κοινὴ τῆς φύσεως ἡμῶν εὐεργεσία καὶ χάρις γίνεται. <u>καὶ οὕτω πάντα τὰ διεστώτα συνάπτει</u> διὰ τῆς ἀναστάσεως ὁ ἐν ἀμφοτέροις ὢν, ὁ κατ' ἐξουσίαν τὸ μὲν σῶμα διδοῦς... ...τὴν δὲ ψυχὴν ἀφ' ἑαυτοῦ τιθείς...	...τὴν φθορὰν ... (Rm 8, 23) ³⁴ ...τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, καθὼς γέγραπται (Mt 12, 40), ... ὡς μὲν πρὸς τὸν πατέρα φησὶν ὅτι Ἐν ταῖς χερσί σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου (Lc 23, 46), ὡς δὲ πρὸς τὸν ληστὴν <ὅτι Σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ> ἐν τῷ παραδείσῳ (Lc 23, 43) ³⁵ , ἀληθεύων δι' ἑκατέρων	Et la destruction de la mort, c'est ceci : la corruption devient inopérante, anéantie dans la nature vivifiante. En effet, ce qui se produit pour les deux éléments devient un bienfait et une grâce communs à notre nature. Et ainsi tout ce qui était séparé, il le rassemble par la résurrection, en étant présent dans l'un et l'autre, lui qui selon sa puissance, donne son corps <i>au coeur de la terre</i> , comme il est écrit, et qui dépose de lui-même son âme, comme il dit à son Père : <i>En tes mains, je remets mon esprit</i> , et au larron : <i>Aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis</i> , disant vrai par ces deux paroles.

³⁴ Le choix de Rm 8, 21 pour commenter Ep 1, 7 (τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ) s'explique par le terme ἀπολύτρωσις présent en Rm 8, 23 où il est question de la « délivrance du corps » (ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος).

³⁵ Sur la triade scripturaire Lc 23, 43 ; 23, 46 et Is 49, 16, cf. Partie IV, chapitre 3, « La divinité dans la Passion et la résurrection », p. 751-770.

Structure	Discours de Grégoire	Discours biblique	Traduction
Explication sur ce qu'est le paradis dans l'Écriture	Οὐ γὰρ ἄλλοθί που πιστεύειν χρῆ τὴν θείαν ἐκαίην εἶναι διαγωγὴν... ...εἰ μὴ ἐν τῇ πολυχώρῳ τοῦ πατρὸς παλάμῃ,...	... ἥπερ παράδεισος λέγεται (cf. Lc 23, 43) καθὼς φησι καὶ ὁ προφήτης πρὸς τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐκ προσώπου κυρίου τὸν λόγον ποιούμενος Ἐπὶ τῶν χειρῶν μου ἐζωγράφηκά σου τὰ τεῖχη καὶ ἐνώπιόν μου εἶ διὰ παντός (Is 49, 16).	Il ne faut pas croire que cette demeure divine, qui est appelée Paradis, soit dans un autre lieu que dans la très large paume du Père, comme le dit le prophète en attribuant au Seigneur ces paroles adressées à la Jérusalem d'en-Haut : <i>Dans mes mains, j'ai dessiné tes murailles et tu es devant ma face pour toujours.</i>
Conclusion du 1er temps de démonstration	οὕτω τοίνυν καὶ ἐν τῷ θανάτῳ γίνεται καὶ ὑπὸ τοῦ θανάτου οὐ κυριεύεται.		De cette façon donc il est dans la mort mais n'est pas dominé par la mort.
2. Confirmation : le Christ ne peut être soumis à la dissolution, à titre de Dieu, ni séparé de l'âme et du corps	<u>τὸ μὲν γὰρ σύνθετον μερίζεται· τὸ δὲ ἀσύνθετον λύσιν οὐκ ἐπιδέχεται· ἀλλὰ παραμένει μὲν <έν> τῷ μερισμῷ τοῦ συνθέτου ἢ ἀσύνθετος φύσις καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ σώματος ἀποχωρούσης οὐθετέρου χωρίζεται.</u> <u>τεκμήριον δὲ ἡ ἐνέργεια, καθὼς εἴρηται ...</u>	...ἐπὶ μὲν τοῦ σώματος τὴν ἀφθαρσίαν (cf. Rm 8, 21), ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὴν ἐν παραδείσῳ διαγωγὴν ἐνεργήσασα (cf. Lc 23, 43).	En effet, ce qui est composé se divise, mais ce qui n'est pas composé n'admet pas de décomposition, mais la nature non composée demeure dans chaque partie du composé et, tandis que l'âme se retire du corps, ne se sépare ni de l'un ni de l'autre. La preuve, c'est l'action, comme il a été dit, qui produit à la fois l'incorruptibilité pour le corps et la demeure dans le paradis pour l'âme.
Mais en restant uni aux deux parties du composé humain, il l'unit aussi à la divinité	οὐ μὴν συνδιασχίζεται τῷ χωρισμῷ τούτων ὁ ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ἐν ἐργάζεται· τῷ γὰρ καθ' ἑαυτὸν ἀδιαιρέτῳ καὶ τὸ διηρημένον εἰς ἔνωσιν ἄγει... καὶ τοῦτο ἐνδείκνυται ὁ εἰπὼν ὅτι Ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν (Ac 3, 15 ; Cf. Col 2, 12 ; 1 Th 1, 10) ³⁶ . οὐ γὰρ ὡσπερ ὁ Λάζαρος (cf. Jn 11, 43) ἢ τις ἄλλος τῶν ἀναβεβιωκότων ἀλλοτρίᾳ δυνάμει πρὸς τὸ ζῆν ἐπανάγεται, οὕτως εὐαγὲς καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως οἶσθαι.	Non que celui qui est simple et non composé soit disjoint par la séparation de ces éléments, mais au contraire, il produit une unité : car par ce qui est indivisible en lui, il mène aussi à l'unité ce qui était divisé. Tel est ce que montre celui qui déclare que <i>Dieu l'a ressuscité des morts.</i> En effet, ce n'est pas comme Lazare ou quelque autre de ceux qui sont revenus à la vie grâce à une puissance extérieure qu'il est correct de penser aussi la résurrection du Seigneur.

³⁶ Ac 3, 15 : τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνετε ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν (« Vous avez tué le conducteur de la vie que Dieu a ressuscité des morts »). Ce verset reste en arrière-plan de toute la démonstration : il revient quatre fois. Dans la fin de la démonstration, Grégoire réexplique la cohérence de cette référence scripturaire en analysant d'abord la deuxième partie, pour donner ensuite le sens du premier colôn.

Structure	Discours de Grégoire	Discours biblique	Traduction
Par cette union, il produit la réunification des éléments humains, c'est-à-dire la résurrection de l'homme	<u>ἀλλ'</u> ὁ μονογενὴς θεὸς αὐτὸς ἀνίστησι τὸν ἀνακραθέντα ἄνθρωπον αὐτῷ καὶ χωρίσας τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐνώσας πάλιν ἀμφοτέρα καὶ οὕτως ἡ κοινὴ γίνεται σωτηρία τῆς φύσεως...	... ὄθεν καὶ ἀρχηγὸς ζωῆς ὀνομάζεται· (Ac 3, 15)	Mais le Dieu Monogène ressuscite lui-même l'homme auquel il s'est mélangé, après avoir séparé l'âme du corps et les avoir unis de nouveau, ainsi advient le salut commun de la nature. C'est pourquoi il est nommé <i>conducteur de la vie</i> .
Il réconcilie alors l'humanité avec Dieu		ἐν γὰρ τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι τὸν κόσμον ἑαυτῷ κατήλλαξεν ὁ μονογενὴς θεός (cf. 2 Co 5, 19),	En effet, par celui qui est mort pour nous et qui a été ressuscité, <i>le Dieu Monogène a réconcilié le monde avec lui</i> ,
Conclusion : synthèse du sens d'Ep 1, 7	<u>οἷόν</u> τινας δορυαλώτους, ἡμᾶς διὰ τοῦ <u>συγγενοῦς</u> ἡμῶν αἵματος πάντας... ἐξωνησάμενος,τοὺς <u>κεκοινωνηκότας</u> αὐτῷ τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ αἵματος (cf. He 2, 14)... ...ὡς πρὸς τοῦτο βλέπειν τὴν ἀποστολικὴν ῥῆσιν, ἣ φησιν ἔχειν ἡμᾶς τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν [διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ] (Ep 1, 7)	nous ayant rachetés, tels des captifs, par la parenté de son sang avec nous, nous associant tous à lui par son sang et par sa chair : par conséquent, la parole de l'apôtre concerne ce point, elle qui dit que <i>nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés</i> par sa chair.
Appel à un arbitre fictif	<u>οὗτος</u> ὁ ἡμέτερος λόγος, ὃν ἐκ τῶν παρατεθέντων τοῦ ἀποστόλου ῥημάτων ἐνόησαμεν καὶ οὐχ ὡς ἐκεῖνος. δοκιμαζέτω δὲ ὁ κρίνων ἐπεσκεμμένως τὸν εὐσεβέστερον, εἴτε, καθὼς ἡμεῖς φαμεν,εἴτε, καθὼς ἐκεῖνός φησιν, οὐχὶ ἐπίκτητος ἐπὶ τῇ εὐεργεσίᾳ γίνεται ἡ σὰρξ τῇ θεότητι, ἀλλὰ συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος.	...ἡ δόξα οἰκονομικῶς κατασκηνοῖ ἐν τῇ γῆ ἡμῶν (cf. Ps 84, 10)...	Tel est notre discours : nous l'avons conçu à partir des propos exposés par l'Apôtre, et non pas comme [Apolinaire]. Que celui qui juge avec attention examine laquelle des interprétations est la plus pieuse : soit, comme nous le disons, que la <i>gloire habite</i> selon l'Économie <i>sur notre terre</i> , soit, comme il le dit, que la chair n'est pas acquise par la divinité comme bienfait, mais qu'elle est consubstantielle et connaturelle.

Plusieurs éléments ressortent à la lecture de ce second tableau. D'une part, l'élément thématique qui donne la cohérence à l'ensemble de la démonstration sur la mort et la résurrection du Christ est l'antithèse entre la désagrégation et la réunification du composé humain (mots en gras dans le tableau). Cette manière d'expliquer au niveau de la φύσις l'état du Christ dans la mort et l'action de la divinité dans la résurrection reprend des éléments de la tradition philosophique, comme nous le verrons dans un prochain

chapitre³⁷, mais n'est pas d'origine biblique. Or le lexique de la dissolution-séparation et de la réunification des composés humains ne se trouve pas dans les citations bibliques mentionnées, mais seulement dans l'argumentation de Grégoire. En effet, comme le montre le tableau 2, les mots qui assurent l'unité thématique, et que nous avons mis en caractères gras, se situent uniquement dans la colonne du discours de Grégoire, et non pas dans celle des citations bibliques : la Bible n'est donc plus utilisée ici comme la source d'outils terminologiques dans la démonstration.

D'autre part, du point de vue de la composition, sur chaque ligne du tableau 2, les citations bibliques sont toujours mentionnées en deuxième position par rapport au raisonnement de Grégoire. En effet, chaque étape argumentative s'ouvre avec une avancée démonstrative de Grégoire, qu'il vient justifier ensuite par un verset. La Bible a très nettement ici le statut de preuve : elle ne vient pas lancer la réflexion, mais l'appuyer. D'ailleurs, Grégoire emploie le mot *τεκμήριον* pour qualifier deux versets, Lc 23, 43 et Rm 8, 21, qu'il cite à l'appui de sa thèse, selon laquelle la divinité ne se sépare d'aucun des éléments humains dans la mort³⁸. Lc 23, 43 ; 23, 46 et Is 49, 16 sont les trois preuves scripturaires sur lesquelles repose le cœur du raisonnement ; la présence de la divinité dans chacun des éléments du composé humain du Christ pendant sa mort. L'Écriture est donc bien présente, dans la mesure non pas où elle procure la trame du raisonnement, mais où elle fournit les preuves pour chaque étape argumentative. C'est donc la voix de Grégoire qui mène la réflexion. En témoigne encore la nature des liens de coordination logique utilisés par Grégoire (mots soulignés) : les citations bibliques sont majoritairement introduites par les conjonctions causales (*γάρ, και τοῦτο, ἥπερ*) : elles ont pour rôle de justifier, de corroborer l'argumentation ou de l'illustrer (*καθώς*).

En outre, l'utilisation du corpus scripturaire mérite attention. En effet, Grégoire cite en grande partie des versets des épîtres néotestamentaires qui portent sur la résurrection et la rédemption (2 Co 5, 19 ; He 2, 14) dans un langage non plus imagé, mais conceptuel. Il mentionne également quelques versets à coloration poétique, tel le Ps 84, 10 et Is 9, 16 (la Jérusalem céleste dessinée dans la main de Dieu) afin d'expliquer le sens du mot « paradis ». Mais la tonalité de ce matériau scripturaire tranche avec celle du raisonnement de Grégoire, de nature conceptuelle. Cela est l'indice, selon nous, que le discours de Grégoire se démarque clairement du langage biblique par la terminologie employée, à la différence du premier mouvement où le langage biblique débordait le

³⁷ Cf. Platon, *Phédon*, 67 d ; cf. partie IV, chapitre III, p. 750-751.

³⁸ *Antirrh.* 154, 2 = 6^{ème} ligne du tableau.

cadre des versets cités pour constituer la trame même du discours de Grégoire. Il y avait donc confusion des voix, où l'Écriture était prédominante. Au contraire, dans le second mouvement, le raisonnement propre à Grégoire est distinct du langage biblique, qu'il cite comme preuve. Ici, l'auteur n'est pas soumis à une trame scripturaire qui lui imposerait un schéma argumentatif, mais il recourt aux références scripturaires pour étayer sa doctrine de la résurrection, qui, au niveau de l'élaboration du discours, est première. Il y a vraiment argumentation dans ce deuxième volet, en ce sens que l'auteur avance une thèse, qui lui est propre et qu'il vient corroborer par un ensemble de preuves scripturaires. Pour ce faire, il traite et organise les versets scripturaires selon une logique théologique qui procède selon les lois du raisonnement humain par induction ou par syllogisme.

En somme, si l'on compare les deux tableaux, on observe deux rapports différents du discours de Grégoire à celui de la Bible, selon que ce qui est repris de l'Écriture est plutôt d'ordre figuratif, ou plutôt conceptuel. Dans le premier mouvement, le pôle sémantique dominant est scripturaire (image de la brebis) : la trame de réflexion est biblique. Dans le second mouvement, au contraire, il est plutôt philosophique (dislocation-réunification dans la mort-résurrection) : la structure argumentative provient alors de Grégoire. Mais dans les deux mouvements, c'est le discours doctrinal qui crée la cohérence logique et l'organisation d'un matériau biblique composite.

Grégoire se charge de recomposer le sens du verset d'Ep 1, 7 en passant en revue toutes les étapes de l'incarnation (vie-passion-résurrection). De cette façon, Grégoire récapitule et réécrit à sa manière le plan de salut divin en réponse à l'hymne du chapitre 1 de l'*Épître aux Éphésiens*, où Paul rappelait le projet divin du salut. Sur ce point, nous rejoignons les analyses de M. Canévet qui déclare que « Grégoire se croit autorisé à retrouver dans un texte biblique les grandes lignes de l'histoire du salut conçue en termes de : péché – incarnation du Christ – médiation des deux natures – salut de l'homme, par réunification progressive de l'homme avec lui-même et de l'humanité en un corps unique. C'est ce dessein théologique qui forme en réalité la trame des commentaires et qui préside, croyons-nous, au choix des exégèses particulières ; c'est lui qui constitue l'*akolouthia* des textes, selon le mot de Grégoire »³⁹. En ce sens, il y a un art de la composition théologique, où l'élaboration de la pensée suit les étapes de l'Économie du Christ, vie terrestre, mort et résurrection. Les versets scripturaires, en dépit de leur origine

³⁹M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, p. 22.

contextuelle variée, semblent alors concourir vers un même sens, qui est celui de la vérité de la foi que l'auteur défend, et qui a pour finalité ici, la résurrection.

Ce long exemple illustre à lui seul les deux orientations possibles dans l'exploitation de la Bible par Grégoire pour construire son discours de controverse, selon que l'Écriture sert de trame argumentative première ou joue le rôle d'illustration ou de preuve. Pour ce faire, l'auteur traite et organise les versets scripturaires selon les lois du raisonnement humain. La cohérence biblique surgit alors de la composition parfaitement logique dans laquelle elle est intégrée.

II. L'Écriture comme trame argumentative

L'image de la brebis perdue que nous venons d'étudier nous semble intéressante à un autre titre, pour illustrer une technique caractéristique de l'utilisation de l'Écriture par Grégoire. En effet, comme nous l'avons déjà noté, Grégoire cite le discours scripturaire non pas seulement comme preuve ou comme illustration, mais il organise son raisonnement en reprenant des schémas d'exposition des idées proposés par l'Écriture.

Le traitement de la parabole du Bon pasteur a montré que Grégoire superposait plusieurs passages bibliques. Les versets, disposés en écho les uns par rapport aux autres, produisent alors plusieurs niveaux de sens. Dans le passage de cette réfutation, le discours de Grégoire est bâti comme sur une trame constituée de plusieurs fils – telle est l'image qui définit le mieux l'utilisation de l'Écriture à cet endroit par Grégoire. Le canevas scripturaire justifie alors le bien-fondé du discours dogmatique : il n'est pas seulement une redite ou une glose du discours biblique, mais il lui donne une densité nouvelle en faisant s'enchevêtrer différents versets et contextes scripturaires qui s'éclairent mutuellement. Pour examiner de plus près ce phénomène, reprenons l'exégèse d'Ep 1, 7 par Grégoire. À première lecture, l'unité de la description de l'incarnation vient de l'image de la brebis perdue, reprise de *Luc* 15, 3-5, à laquelle s'adjoint la parabole du Bon pasteur, reprise de *Jn* 10. Or la formule de « conducteur du salut » (ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας) qui inaugure la démonstration de Grégoire est une expression d'He 2, 10. En regardant de plus près le contexte scripturaire dans lequel elle figure, on s'aperçoit que c'est en fait tout le raisonnement d'He 2, 10-18 qui sert de trame première pour le développement du thème

de la brebis et qui justifie le rapprochement entre Ep 1, 7. En effet, en He 14-16⁴⁰, le Christ est présenté comme le Grand prêtre qui s'est sacrifié pour son peuple afin de le sauver de la mort et du péché. C'est aussi ce passage néotestamentaire qui donne une cohérence globale à l'enchaînement du premier volet sur l'incarnation avec le second volet sur la résurrection.

Afin de montrer comment le discours de Grégoire est bâti sur l'ordre d'exposition du mystère du salut décrit en He 2, 10-18, nous avons, disposé en regard ci-dessous, le passage d'He 2, 10-18 et les étapes principales du raisonnement de Grégoire à propos d'Ep 1, 7. On pourra voir ainsi les similitudes dans la progression de la pensée :

Épître aux Hébreux

Antirrheticus

He 2, 10 : Le Christ, ἀρχηγός τῆς σωτηρίας⁴¹

Ep 1, 7 : δι' αὐτοῦ ἡμᾶς εἰληφέναι τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν [διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ].
Antirrh. 152, 1 et 153, 2 : le Christ est ἀρχηγός τῆς σωτηρίας ; ἀρχηγός ζωῆς (*Antirrh.* 154, 14, repris d'Ac 3, 15)

Le Christ s'est fait homme :

He 2, 14 : τὰ παιδία κεκοινωνήρην αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν⁴²

Antirrh. 154, 17 : ἡμᾶς διὰ τοῦ συγγενοῦς ἡμῶν αἵματος πάντας τοὺς κεκοινωνηκότας αὐτῷ τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ αἵματος ἐξωνησάμενος,

Pour détruire le pouvoir de la mort :

He 2, 14 : ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου⁴³

Antirrh. 153, 26-27 : οὕτω τοίνυν καὶ ἐν τῷ θανάτῳ γίνεται καὶ ὑπὸ τοῦ θανάτου οὐ κυριεύεται

He 2, 15 : ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας⁴⁴

Antirrh. 154, 16 : ἡμᾶς (...) οἷόν τινας δορυαλώτους... ἐξωνησάμενος

He 2, 16 : οὐ δῆπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται⁴⁵.

Antirrh. 153, 26-27 : τὸ πρόβατον ἐφ' ἑαυτοῦ λαβὼν

He 2, 17 : ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς

Antirrh. 153, 1-4 : τότε γίνεται τὸ συναμψότερον ὁ

⁴⁰ « Ainsi puisque les enfants avaient en commun le sang et la chair (cf. Ep 6, 12 ; Mt 16, 17 ; Jn 1, 13 ; 1 Co 15, 50 ; Ga 1, 16), il y a, lui aussi, participé semblablement, afin d'abolir par la mort celui qui avait l'empire de la mort (...) et de délivrer ceux que la crainte de la mort livrait toute leur vie à l'esclavage (...) en conséquence, il devait se faire en tout semblable à ses frères, afin de devenir un Grand prêtre miséricordieux et fidèle dans le service de Dieu, pour expier les péchés du peuple » (trad. *Bible de Jérusalem*, Paris, 1999).

⁴¹ He 2, 10 : « conducteur du salut ».

⁴² « Les enfants ont eu en commun le sang et la chair, et lui-même y participa pareillement » (cf. Ep 6, 2 ; Mt 16, 17 ; Jn 1, 13 ; 1 Co 15, 50 ; Ga 1, 16).

⁴³ « afin que par la mort il détruisît celui qui a le pouvoir de la mort ».

⁴⁴ « et qu'il affranchît tous ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort ».

⁴⁵ « Car ce n'est certes pas des anges qu'il se charge, mais c'est de la descendance d'Abraham qu'il se charge ».

ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καὶ ἄρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν Θεόν⁴⁶ ἱερεὺς καὶ ἄμνός ἐν τῷ δυναμένῳ δέξασθαι τὴν κοινωνίαν τοῦ πάθους ἐνεργήσας τὸν θάνατον ἱερέως

He 2, 18 : ἐν ᾧ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς⁴⁷

Antirrh. 153, 3 : δέξασθαι τὴν κοινωνίαν τοῦ πάθους

Comme le montre cette comparaison, on retrouve le même enchaînement logique entre les deux auteurs : en témoignent les expressions notées en caractères gras dans le tableau ci-dessus. La réflexion de Grégoire est élaborée non seulement à partir des thématiques bibliques, mais aussi de l'ordre d'exposition récapitulative du salut. En effet, les deux auteurs évoquent d'abord l'idée de l'union du Christ avec la nature humaine, puis le moyen par lequel le Christ opère le rachat du péché : la destruction de la mort par sa mort. Chez Grégoire de Nysse, ces deux points théologiques font l'objet de deux volets distincts, l'un qui repose sur la parabole de la brebis perdue, l'autre qui décrit le phénomène de la résurrection et ce en quoi elle rachète l'humanité (c'est-à-dire ce en quoi elle la fait revivre). Grégoire reprend d'He 2, 10-18 l'appellation du Christ comme « prêtre » (ἱερεὺς). Le vocabulaire qu'il utilise est également très proche de l'épître : il définit l'assomption de l'humanité par le Christ avec le verbe λαμβάνω. Et à la fin de son développement, peu avant de conclure, il cite explicitement He 2, 14, comme en témoigne l'expression κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός (*Antirrh.* 154, 17-18), commune aux deux textes mis en regard (l'expression est mise en caractères gras dans le tableau ci-dessus). Cela prouve que d'un point de vue théologique, les versets d'Ep 1, 7 et He 2, 14 étaient associés, en raison de la proximité de leur formulation. Grégoire profite de ce lien entre les deux versets pour enrichir le sens d'Ep 1, 7 avec le contexte d'He 2, 14, c'est-à-dire avec la trame proposée par les versets 10-18. Toutefois, les quelques différences de disposition entre le raisonnement de Grégoire et celui de *l'Épître aux Hébreux* montrent que l'auteur réadapte sa source en fonction de l'organisation générale de son propos, qui intègre lui-même d'autres passages scripturaires.

La trame de présentation du rachat de l'humanité par le Christ, telle qu'elle se trouve en He 2, 10-18, n'est naturellement pas propre à cet écrit néotestamentaire, on la trouve dans bien d'autres épîtres pauliniennes, mais le thème caractéristique de ce passage biblique est celui du Grand prêtre. Or il est précisément l'objet du commentaire de Grégoire dans le développement de la parabole du Bon pasteur. En quelque sorte

⁴⁶ « Par conséquent, il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir dans leurs rapports avec Dieu un Grand prêtre miséricordieux et fidèle ».

⁴⁷ « ...il a lui-même souffert par l'épreuve ». La traduction de ces versets d'He 2, 10-18 est reprise de la *BJ*, éd. 1999.

Grégoire relit la parabole évangélique à la lumière et dans les termes de l'histoire du salut récapitulée dans l'*Épître aux Hébreux*.

Les rapprochements possibles entre le mouvement de pensée scripturaire et celui de Grégoire montrent comment l'utilisation du matériau biblique par l'auteur ne consiste pas en une simple compilation de versets tirés de différents livres bibliques et juxtaposés les uns aux autres, mais en une superposition de différents passages scripturaires. En témoigne la trame d'exposition des idées qui est tissée à partir de plusieurs passages bibliques à la fois. En effet, du point de vue de la composition, He 2, 10-18 sert de trame première, avec la thématique de la théologie sacrificielle du Christ dans sa fonction sacerdotale, comme en atteste la formule inaugurale du « conducteur de notre salut », première allusion explicite qui en provient. S'y superpose l'histoire de la brebis perdue (Lc 15, 3-7), qui évolue dans le sens de la parabole du Bon pasteur, telle qu'elle est développée en Jn 10, notamment par la familiarité de la voix du pasteur avec ses brebis. Le lien thématique est celui du Christ, Grand Prêtre, qui se sacrifie pour son peuple, et qui est, à ce titre, agneau immolé. Le rapprochement n'est pas dû à Grégoire de Nysse. Il tient son origine de la littérature prophétique vétérotestamentaire (Is 53, 7), et il est un lieu théologique important chez les auteurs patristiques. En atteste, par exemple, la fin du *Discours théologique* 31 de Grégoire de Nazianze, qui déclare : πρόβατον δέ, ὡς σφάγιον· ἀμνὸς δέ, ὡς τέλειον. ἀρχιερεὺς δέ, ὡς προσαγωγεὺς. (« Il est “brebis” (cf. Is 53, 7) parce qu'il est égorgé. Il est “agneau”, parce qu'il est “parfait” (Jn 10, 9). Il est “Grand prêtre” (He 2, 18), parce qu'il offre le sacrifice »⁴⁸.

Enfin, la présence implicite du chapitre 2 de l'*Épître aux Hébreux* pourrait expliquer pourquoi, lorsque Grégoire cite Ep 1, 7 (δι' αὐτοῦ ἡμᾶς εἰληφέναι τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν), au début et à la fin de son analyse, il ajoute διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, que nous avons marqué entre crochet parce que la formule ne fait pas partie du texte biblique⁴⁹. Elle est d'ailleurs répertoriée comme une variante du texte biblique par J. A. Brooks⁵⁰. Étant donné que l'on trouve l'expression κεκοινωνήκεν αἵματος καὶ σαρκός en He 2, 14, il est possible que l'ajout διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ au

⁴⁸ Grégoire de Nazianze, *Discours* 30, 21, SC 250, trad. P. Gallay, p. 272.

⁴⁹ *Antirrh.* 151, 25-27 ; 154, 21.

⁵⁰ *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*, Atlanta, 1991, p. 212.

verset d'Ep 1, 7, pour faire pendant à διὰ τοῦ αἵματος, soit dû à un phénomène de contamination d'un verset par un autre, en l'occurrence d'Ep 1, 7 par He 2, 14⁵¹.

L'utilisation de l'Écriture comme canevas théologique et la présence de schémas argumentatifs, repris des épîtres néotestamentaires, par Grégoire pour exposer le mouvement de l'incarnation nous semble être une caractéristique de la méthode théologique de l'auteur, en opposition à Apolinaire. Le fait que l'Écriture ne soit pas utilisée seulement de façon ponctuelle, avec des versets isolés, mais également par ensemble de plusieurs versets, qui présentent un tout cohérent, explique les écarts apparents entre le point doctrinal examiné initialement et le cours de la réfutation qui développe un autre thème, c'est-à-dire qui, en fait, reprend le mouvement argumentatif d'un autre passage scripturaire. Comme l'aura montré l'exégèse d'Ep 1, 7 par Grégoire, le contexte biblique dans lequel se trouve Ep 1, 7 suscite le rapprochement avec la récapitulation de l'histoire du salut développée en He 2, 10-18, à partir de la théologie sacrificielle du Christ. Mais le développement sur He 2, 10-18, qui se trouve en filigrane tout au long de l'exégèse d'Ep 1, 7, engage l'auteur à aller bien au-delà de l'utilisation qu'Apolinaire pouvait faire d'Ep 1, 7, s'il est vrai que ce verset prouvait chez lui la consubstantialité de la chair au Logos. En effet, Ep 1, 7, relayé par He 2, 10-18, incite Grégoire à exposer pourquoi le Grand prêtre devait se sacrifier pour son peuple. L'auteur remonte alors à la naissance du péché par le biais de l'image de la brebis perdue (Lc 15, 3-5 lié à Jn 10) afin d'expliquer pourquoi la délivrance du péché devait se faire au prix du sang du pasteur. Il explique encore cela dans le second mouvement où il montre comment s'effectue le rachat au niveau de la φύσις humaine : l'action opérante de la divinité du Christ redonne vie à ce qui était mort.

Le profit démonstratif d'une telle exégèse, qui superpose différentes thématiques bibliques, est de passer en revue toute la doctrine de l'incarnation selon une dynamique sotériologique à partir d'Ep 1, 7 « Par lui, nous obtenons la délivrance, par son sang, l'acquiescement des péchés », conformément au contexte paulinien dans lequel se trouve ce verset. La perspective de l'exégèse de Grégoire se situe donc à l'opposé de celle d'Apolinaire qui se servait de ce verset sans tenir compte de sa dynamique sotériologique, mais selon une approche ontologique.

En effet, dans le contexte du débat avec Apolinaire, qui porte sur la consubstantialité de la chair avec le Logos, que Grégoire interprète dans le sens de la

⁵¹ Nous employons cette formule pour qualifier les associations d'idées scripturaires que Grégoire fait entre différents versets et qui ont pour effet parfois de donner une signification nouvelle au verset d'origine (comme nous le verrons dans notre étude de l'exorde, cf. *infra*, p. 263-281).

préexistence, ce dernier répond à son adversaire, en montrant, d'une part, que l'union de la divinité à l'homme ne se conçoit que dans une perspective sotériologique, qui implique de prendre en compte le sens de toutes les étapes de l'incarnation. D'autre part, il donne à comprendre que l'union irrémédiable de la divinité à la chair humaine n'est pas atemporelle, que la chair n'appartient pas à la nature divine, mais qu'elle se conçoit seulement à partir de l'incarnation, traversant la mort jusqu'à la résurrection.

En somme, la cohérence de l'exégèse d'Ep 1, 7 est due au fait que Grégoire élabore son commentaire non seulement à partir de quelques versets dont il se sert pour commenter le passage soumis à examen, mais aussi à partir de plusieurs passages scripturaires qu'il superpose, et qui, parce qu'ils présentent une cohérence démonstrative en eux-mêmes, lui imposent un schéma argumentatif. Toutefois, à la première lecture, on penserait que Grégoire fait une digression à partir du verset d'origine, mais en repérant la présence d'un même passage biblique tout au long de son commentaire, on s'aperçoit qu'il suit en réalité un canevas argumentatif qui provient d'un passage biblique implicite.

III. Voix de l'Écriture, voix de Grégoire

Nous avons vu jusqu'à présent comment Grégoire utilisait l'Écriture d'un point de vue démonstratif, et comment la densité de la trame scripturaire, exploitée dans une analyse exégétique, contribuait à asseoir l'autorité du discours de Grégoire. Nous voudrions montrer à présent comment la façon dont Grégoire travaille le matériau biblique influe sur la visée persuasive de l'œuvre, en vue d'emporter l'adhésion du lecteur. Nous nous plaçons désormais sur un plan stylistique.

Puisque l'Écriture figure dans la réfutation à titre de discours cité, le discours doctrinal est par nature hétérogène, et plus ou moins perméable aux énoncés rapportés, celui d'Apolinaire et celui de l'Écriture. Les phénomènes d'interaction qui se produisent entre ces différents énoncés, ainsi que leur portée seront notre objet d'analyse. Pour ce faire, nous prenons pour échantillon d'observation l'exorde de l'*Antirrheticus*.

Avant d'en faire une étude linéaire et détaillée, nous l'exposons ci-dessous dans son intégralité.

Exorde :

Καλὸν ἂν γένοιτο προοίμιον ἡμῖν τοῦ λόγου ἢ τοῦ κυρίου φωνὴ κελεύουσα προσέχειν ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται, φησί, πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δὲ εἰσι λύκοι ἄρπαγες· ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

εἰ οὖν ὁ καρπὸς διακρίνει τό τε ἀληθινὸν πρόβατον καὶ τὸν τῶν προβάτων φθορέα τὸν ἐν ἡμέρῳ τῷ σχήματι πρὸς τὸ σύστημα τῆς ποιμνῆς ἀφυλάκτως παραδιδόμενον καὶ τὸ ὑποκεκρυμμένον τῷ ἡμέρῳ πολέμον στόμα εἰς τοῦμφανὲς ἄγει, ζητεῖν προσήκει τοὺς καρποὺς τοὺς τε καλοὺς καὶ τοὺς χείρονας, δι' ὧν τὸ σχῆμα τῆς ἀπάτης ἀνακαλύπτεται.

φησὶ γὰρ ὅτι Ἐκ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. πάσης τοίνυν διδασκαλίας ὁ μὲν ἀγαθὸς καρπὸς κατὰ γε τὴν ἐμὴν κρίσιν ἢ προσθήκη τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν σφωζομένων ἐστίν, ὁ δὲ φθαρτικὸς καὶ δηλητήριος ἢ τῶν συνεστῶτων διάλυσις.

εἰ τοίνυν τις αὔξει διὰ τῶν λόγων τὸ ποιμνιον καὶ εἰς πάντα τὰ κλίτη τῆς οἰκίας ἐκτείνει τὴν ἀμπελον καὶ περιφυτεύσειε τῇ δεσποτικῇ τραπέζῃ τοὺς ἀπὸ τῆς ἀγριελαίου πλάνης εἰς ἐλαῶν μεταποιούμενος νεόφυτα καὶ τὰς μυστικὰς ῥάβδους ἐμβάλοι τῷ γλυκεῖ καὶ ποτίμῳ νάματι τῆς διδασκαλίας, δι' ὧν πολυγονεῖται τὰ ποιμνία ὥστε τοῦ μὲν Λαβὰν ἐλαττοῦσθαι τὴν κτήσιν, εὐθηνεῖσθαι δὲ τὸ μέρος τοῦ Ἰακώβ καὶ πληθύνεσθαι τῇ ἐπισήμῳ γονῇ—εἰ τοιοῦτόν τις τὸν καρπὸν τῆς διδασκαλίας ἐπιδεικνύοιτο (καρπὸς γὰρ ἐστίν, καθὼς εἴρηται, ἢ τῆς ἀληθείας ἐπαύξησις), ἀληθῶς ἐστὶ προφήτης κατὰ τὸν θεῖον σκοπὸν ὑποφητεύων τῷ πνεύματι·

εἰ δὲ τις ἀποτίλλοι τῆς ἀμπέλου τὰς κληματίδας ἐρημοίῃ δὲ τὴν θείαν τράπεζαν ἀναριζῶν τὴν φυτείαν, ἐπιβουλεύει δὲ τῷ πνευματικῷ ποτιστηρίῳ ὡς μηκέτι τὰ πρόβατα κατὰ τὰς ῥάβδους τοῦ πατριάρχου κισσῶν μηδὲ ταῖς ἐπισήμοις γοναῖς πληθύνειν τὸ ποιμνιον, ἀλλ' ἀποβουκολεῖσθαι τῆς τροφίμου νομῆς τουτέστι τῶν πατρικῶν παραδόσεων καὶ ἔξω τῆς μάνδρας ἀυλίζεσθαι καὶ πρὸς ἄλλοτρίας νομὰς διασκίδνασθαι—ὅταν τοιοῦτος ὁ τῆς διδασκαλίας καρπὸς ᾗ, πρόδηλον ἂν γένοιτο τὸ λύκειον σχῆμα τὸ ἀποκεκρυμμένον τῇ τοῦ προβάτου δορᾷ.

Οὐκοῦν ἐξετάσωμεν, τί ἡμῖν ἢ Ἀπολιναρίου τοῦ Σύρου διδασκαλία ἐβλάστησε, προσθήκη τῶν ποιμνίων ἢ μείωσιν, συναγωγὴν τῶν διεσκορπισμένων ἢ τῶν συνεστῶτων διάλυσιν, συνηγορίαν ἢ ἀνατροπὴν τῶν πατρῶων δογμάτων. εἰ μὲν οὖν πρὸς τὸ κρεῖττον ἢ σπουδῇ τοῦ προειρημένου βλέπει, πρόβατον πάντως καὶ οὐχὶ λύκος ἐστίν· εἰ δὲ τὸ ἔμπαλιν Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, φησὶν ὁ κύριος—, μὴ λανθανέτω τὸ στόμα τὸ ἐπὶ λῶβῃ καὶ ἀφανισμῷ τοῦ προσεγγίζοντος σώματος τεθηγμένον τοῖς τῆς καινοτομίας ὁδοῦσι καὶ κατασπαράσσον τὸ ὑγιὲς σῶμα τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας. ὡς δ' ἂν μὴ δοκοίη λοιδορία τὸ λεγόμενον εἶναι, ἓνα τῶν παρ' αὐτοῦ περιφερομένων λόγων

« Elle serait un beau préambule à notre discours, la voix du Seigneur qui exhorte à prendre garde aux faux prophètes “qui viennent à vous, dit-elle, en vêtements de brebis, mais qui au-dedans sont des loups-voleurs : vous les reconnaîtrez à leurs fruits” (Mt 7, 15).

Si donc le fruit permet de distinguer la vraie brebis du corrupteur de brebis, qui s'insinue dans la masse du troupeau sous une apparence domestique, sans que l'on s'en aperçoive et qu'il conduit au grand jour la bouche ennemie, qui se cachait sous un dehors domestique, il convient de chercher les bons et les mauvais fruits par lesquels la forme de la tromperie est dévoilée.

Elle dit en effet : “Vous les reconnaîtrez à leurs fruits” (Mt 7, 16). Le bon fruit de tout enseignement est donc, à mon avis, l'ajout de ceux qui sont sauvés par l'Église, tandis que le [fruit] corrupteur et pernicieux est la dissolution de ceux qui la constituent.

Si donc quelqu'un augmente par ses discours le troupeau, qu'il fait s'étendre la vigne sur toutes les parois de la maison et qu'il la fait croître autour de la table du Maître (cf. Ps 127, 3), transformant ceux qui proviennent de l'olivier sauvage (cf. Rm 11, 17 sq.), errant, en rejets d'oliviers, et s'il jette des baguettes mystiques dans la source douce et potable de l'enseignement, grâce auxquelles les troupeaux se reproduisent (cf. Gn 30, 38), de sorte que ce que possède Laban diminue tandis que la part de Jacob se redresse et s'accroît avec une progéniture marquée d'un signe (Gn 30, 38) – si quelqu'un peut montrer un tel fruit de l'enseignement (car le fruit, comme il a été dit, c'est l'augmentation de la vérité), il est vraiment prophète, parlant sous la motion de l'Esprit selon le dessein de Dieu.

En revanche si quelqu'un arrache les sarments de la vigne, s'il rend déserte la table divine en arrachant les plants, et qu'il complotte contre l'abreuvoir de l'Esprit, si bien que les brebis ne conçoivent plus devant les baguettes du patriarche, que le troupeau ne se multiplie plus avec les progénitures marquées d'un signe mais qu'il les détourne du pâturage nourrissant, c'est-à-dire des traditions des Pères, qu'il les fasse vivre hors de l'étable et les disperse vers des pâturages étrangers – quand le fruit de l'enseignement est tel, la forme de loup se manifeste clairement, recouverte de la peau de la brebis.

Examinons donc ce que l'enseignement d'Apollinaire de Syrie fait germer : l'augmentation ou la diminution de brebis, le rassemblement de ce qui est dispersé ou la dissolution de ce qui est uni, la défense ou la subversion des doctrines des Pères. Si donc le zèle de celui que nous avons mentionné ci-dessus vise le mieux, il est bien une brebis, et non pas un loup, mais si c'est le contraire – gardez-vous des faux-prophètes, dit le Seigneur – que ne reste pas cachée cette bouche qui est aiguisée avec les dents de la nouveauté pour la ruine et la destruction du corps qui l'approche, et qui déchire le corps en bonne santé de l'Église de Dieu. Mais pour ne pas que nos propos semblent être une injure, nous

προθήσομεν, οὗ ἡ ἐπιγραφή ἐστὶν αὕτη· Ἀπόδειξις, φησί, περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου.

présenterons l'un des discours qu'il fait circuler, dont le titre est *Démonstration de la divine incarnation à la ressemblance de l'homme*⁵².

Le lecteur qui ouvre l'*Antirrheticus* dans l'attente d'y trouver une réfutation du traité d'Apolinaire intitulé *Démonstration de la divine incarnation à la ressemblance de l'homme* y lit d'abord une exégèse suivie de plusieurs versets, Mt 7, 15 ; Gn 30, 38 ; Ps 127, 3. Il y a d'emblée une ambiguïté énonciative : Grégoire prête en effet sa voix à l'Écriture et plus précisément au Christ, dont il dit :

Καλὸν ἂν γένοιτο προοίμιον ἡμῖν τοῦ λόγου ἢ τοῦ κυρίου φωνὴ κελεύουσα προσέχειν ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρχονται, φησί, πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασι προβάτων, ἔσωθεν δὲ εἰσι λύκοι ἄρπαγες.

« Elle serait un beau préambule à notre discours, la voix du Seigneur qui exhorte à prendre garde des faux-prophètes “qui viennent à vous, dit-elle, en vêtements de brebis, mais qui au-dedans sont des loups-voleurs : vous les reconnaîtrez à leurs fruits” (Mt 7, 15) »⁵³.

Le premier mot de la réfutation, *καλόν*, est l'indice de la fonction esthétique que revêt l'Écriture, présentée comme un ornement du discours. Elle participe de la *captatio benevolentiae*. De plus, le sujet de la phrase n'est pas l'auteur du traité mais « le Seigneur », dont la supériorité est soulignée par le fait qu'il exhorte (ἡ τοῦ κυρίου φωνὴ κελεύουσα). Grégoire se retranche derrière l'autorité de l'Écriture pour entreprendre sa réfutation.

A. Le traitement de Mt 7, 15-16

L'enjeu de l'exorde est d'inciter le lecteur à voir en Apolinaire le loup-rapace de l'Évangile (cf. Mt 7, 15 ; Jn 10, 12). L'utilisation de ce verset par Grégoire pour introduire sa discussion avec Apolinaire ne lui est pas propre. Le « loup-rapace » de Mt 7, 15 est devenu en effet un motif topique dans les écrits de controverse⁵⁴. Mais Grégoire

⁵² *Antirrh.* 131, 1-132, 28.

⁵³ *Antirrh.* 131, 1-4.

⁵⁴ L'image des loups-rapaces pour désigner les hérétiques est ancienne dans l'hérésiologie : elle se réfère aux métaphores polémiques utilisées par Jésus lui-même contre les ennemis de l'Église. Pour une étude détaillée de l'évolution de l'interprétation polémique de ce verset, cf. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, op. cit.*, t. I, p. 26 : d'après lui, Ignace est le précurseur du rôle que joue Mt 7, 15 dans l'hérésiologie (cf. *Lettre aux Philadelphiens*, II, 2, SC 10 bis, éd. P. Th. Camelot, Paris, 2007⁴, p. 122). Le verset est employé de façon polémique par Justin, *Apologie* 16, 14 ; I, 16, 13, 3, SC 507, p. 176 (pour évoquer la distorsion entre les paroles et le comportement de ceux qui se disent chrétiens) ; par Irénée, dans la polémique contre les gnostiques, où l'image est utilisée pour définir ce qu'A. Le Boulluec appelle « la pithanologia hérétique », contre ceux dont les pensées diffèrent des paroles, ceux qui produisent

retravaille l'image biblique en lui donnant une envergure nouvelle, par le truchement d'autres versets.

Pour ce faire, l'auteur opère plusieurs infléchissements du sens initial de ce verset. En effet, alors que chez *Matthieu*, le fruit est envisagé de façon morale selon la dichotomie bien-mal (« Tout bon arbre produit de bons fruits, tandis que l'arbre gâté produit de mauvais fruits »), chez Grégoire, la thématique du bon ou du mauvais fruit évolue selon l'antagonisme de la vérité et du mensonge, comme l'atteste l'extrait ci-dessous. Comme on le peut le voir, l'auteur enrichit aussi le sens de l'image en assimilant le faux-prophète avec le voleur de la parabole du Bon pasteur de Jn 10 :

εἰ οὖν ὁ καρπὸς διακρίνει τό τε ἀληθινὸν πρόβατον καὶ τὸν τῶν προβάτων φθορέα τὸν ἐν ἡμέρῳ τῷ σχήματι πρὸς τὸ σύστημα τῆς ποιμνῆς ἀφυλάκτως παραδιδόμενον καὶ τὸ ὑποκεκρυμμένον τῷ ἡμέρῳ πολέμιον στόμα εἰς τοῦμφανὲς ἄγει, ζητεῖν προσήκει τοὺς καρποὺς τοὺς τε καλοὺς καὶ τοὺς χείρονας, δι' ὧν τὸ σχῆμα τῆς ἀπάτης ἀνακαλύπτεται.

« Si donc le fruit permet de distinguer la vraie brebis (τό τε ἀληθινὸν πρόβατον) du corrompateur de brebis, qui s'insinue dans la masse du troupeau sous une apparence domestique, sans que l'on s'en aperçoive, et qu'il conduit au grand jour la bouche ennemie qui se cachait sous un dehors domestique, il convient de chercher les bons et les mauvais fruits par lesquels l'apparence de la tromperie est dévoilée (δι' ὧν τὸ σχῆμα τῆς ἀπάτης ἀνακαλύπτεται) »⁵⁵.

Dans cette ligne interprétative effleure l'idée traditionnelle que l'hérétique est le disciple du « Père du mensonge » (τοῦ ψεύδους πατέρα)⁵⁶, qui disperse le troupeau, c'est-à-dire qui sème le trouble public. La dernière assimilation est topique dans les polémiques doctrinales, y compris dans la controverse anti-apolinarienne. En effet, Grégoire de Nazianze, dans l'exorde de sa *Lettre 101 à Clédonius*, déconsidère de la même manière Apollinaire :

Βουλόμεθα μαθεῖν τίς ἡ καινοτομία περὶ τὴν Ἐκκλησίαν, ἴν' ἐξῆ παντὶ βουλομένῳ καὶ "παραπορευομένῳ", κατὰ τὸ γεγραμμένον, διασπᾶν τὴν ποιμνὴν καλῶς ἠγμένην καὶ συλαγωγεῖν κλοπιμαίοις ἐφόδοις, μᾶλλον δὲ ληστρικοῖς καὶ παραλόγοις διδάγμασιν.

une exégèse mensongère. Ce sont des loups qui se cachent sous des peaux de brebis, ces loups dont le Seigneur a recommandé de se garder, car « ils disent les mêmes choses que nous, mais leurs pensées sont différentes » (*Haer.*, I, préface, § 2 ; SC 264, p. 22 = Épiphane, *Panarion*, 31, 9, 6). Chez Origène, l'image sert le grief de faux-semblant lancé contre les hérétiques qui ont extérieurement les traits communs de tous les chrétiens, mais qui sont en réalité des imposteurs, qui feignent d'être à l'intérieur de l'Église alors qu'ils ne sont qu'extérieurement chrétiens (cf. *Commentariorum Series In Mattheum*. 21, GCS *Origenes*, XI, éd. E. Klostermann, Berlin, 1976, p. 37, l. 25-31).

⁵⁵ *Antirrh.* 131, 5-11.

⁵⁶ *Antirrh.* 179, 19 ; cf. aussi Origène, *Contre Celse*, prol., § 5, SC 132, éd. M. Borret, Paris, 2005², p. 72 ; I, 71, *ibid.* p. 272 etc. ; Basile, *Contre Eunome*, I, 1, SC 299, p. 142 ; Grégoire de Nysse, *De Deit.*, GNO X/2, p. 141, l. 18 etc. L'association de l'hérétique au diable lui-même fait partie des outils rhétoriques de la polémique. Cf. l'étude d'A. Le Boulluec sur ce thème dans la littérature hérésiologique des II^e et III^e siècles, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, op. cit.*, t. I, p. 176-184 (chez Irénée).

« Nous voulons savoir qu'elle est cette manie d'innovation⁵⁷ qui se répand dans l'Église et qui permet à quiconque le veut ou, comme dit l'Écriture, « au passant » (Ps 79, 13)⁵⁸, de disperser (Jn 10, 12) le troupeau (Ps 77, 52 ; Jr 31, 10) bien conduit et de l'emporter (Jn 10, 12) en le capturant par des attaques illicites, ou plutôt par des enseignements pilleurs et aberrants »⁵⁹.

Comme le montre cet extrait, Grégoire de Nazianze met en réseau différents versets, qui trouvent leur cohérence à partir du motif du voleur, pour déconsidérer Apollinaire. Dans les deux exordes, celui de l'*Antirrheticus*, et celui de la *Lettre* 101, le premier emploi de l'Écriture vise donc à décrédibiliser l'adversaire face au lecteur.

Cette technique littéraire, qui repose sur l'exploitation de l'image biblique du voleur pour désigner les hérétiques, est encore exploitée par Grégoire de Nazianze au début du *Discours 26, Sur lui-même* :

Ὡς ἐγὼ δέδοικα μὲν τοὺς βαρεῖς λύκους, μὴ τὴν σκοτόμαιναν ἡμῶν τηρήσαντες, τὴν ποιμνὴν σπαράξωσι λόγοις συναρπακτικοῖς τε καὶ βιαίοις· ἐπειδὴ τὰς ἀκαρίας τηροῦσι, τὸ φανερώς ἰσχύειν οὐκ ἔχοντες. Δέδοικα δὲ τοὺς ληστὰς καὶ κλέπτας, μὴ διὰ τῆς αὐτῆς ὑπερβάντες, ἢ ἀναιδεῖα συλήσωσιν, ἢ δι' ἀπάτης κλέψωσιν, ὥστε θῦσαι, καὶ ἀποκτεῖναι, καὶ ἀπολέσαι, ἀρπάζοντες ἀρπάγματα, ψυχὰς κατεσθίοντες, ὡς τις ἔφη τῶν προφητῶν.

« Comme je crains, moi, que les loups cruels ne guettent (Ac 20, 29) que l'obscurité nous environne pour déchirer le troupeau par des discours pilleurs et violents, puisqu'ils guettent des circonstances malheureuses, vu qu'ils ne sont pas en mesure de s'imposer au grand jour ! Je crains aussi que les brigands et les voleurs ne s'introduisent par escalade dans l'enclos pour capturer sans se cacher, ou dérober⁶⁰ par tromperie, de façon à sacrifier, massacrer et détruire, pillant dans des vols, "dévorer les âmes", comme le dit un des prophètes (Ez 22, 25 ; 34, 2-10)⁶¹.

Derrière l'image des loups-voleurs, Grégoire de Nazianze désigne les partisans d'une cabale (autour d'un certain Maxime) qui avait été montée contre sa personne pour l'évincer du siège épiscopal de Constantinople⁶². L'image a ainsi une résonance politique, elle est utilisée pour dépeindre toute situation de crise, ou de scission à l'intérieur de l'Église. Le rapprochement de l'exorde du Nysséen avec les deux ouvertures des discours de Grégoire de Nazianze montre une constante dans l'utilisation de l'image biblique du voleur au milieu du troupeau, pour désigner l'hérétique : celle-ci met en valeur les conséquences de l'erreur doctrinale sur la situation ecclésiale.

⁵⁷ Pour l'utilisation de *καινοτομία* dans la littérature post-classique, cf. note 2 de P. Gallay, SC 208, p. 37. Le terme désigne à l'origine le percement d'une galerie de mine, puis l'invention de mots. Théodoret l'applique à la doctrine d'Apollinaire (cf. *Eraniestès* 3, 312, éd. Ettliger, p. 249, l. 1). Il faut rapprocher ce mot de *καινοφωνία* (1 Tm 6, 20 ; 2 Tm 2, 15), qui est aussi utilisé par Grégoire à plusieurs reprises (dont *Antirrh.* 144, 18-19) pour dénoncer les innovations de son adversaire (cf. chapitre précédent, « Principes et méthodes herméneutiques », p. 227, n. 115).

⁵⁸ Cf. aussi Mc 2, 23.

⁵⁹ Grégoire de Nazianze, *Lettre* 101, § 2, trad. revue de P. Galay, SC 208, p. 36.

⁶⁰ Jn 10, 10.

⁶¹ Grégoire de Nazianze, *Discours* 26, 3, trad. revue de J. Mossay, SC 284, Paris, 1981, p. 230.

⁶² Cf. Introduction aux discours par J. Mossay, p. 118-119.

Dans l'exorde de l'*Antirrheticus*, l'adversaire est présenté d'emblée comme un fauteur de trouble parce qu'il divise l'Église. Cette idée est énoncée par Grégoire au prix d'un deuxième infléchissement du sens de Mt 7, 16. Il interprète l'image des « bons fruits » comme signifiant l'accroissement des chrétiens, tandis que le mauvais fruit produit la perte de fidèles⁶³ :

πάσης τοίνυν διδασκαλίας ὁ μὲν ἀγαθὸς καρπὸς κατὰ γε τὴν ἐμὴν κρίσιν ἢ προσθήκη τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν σωζομένων ἐστίν, ὁ δὲ φθαρτικὸς καὶ δηλητήριος ἢ τῶν συνεστώτων διάλυσις.

« Le bon fruit de tout enseignement est donc, à mon avis, l'ajout de ceux qui sont sauvés par l'Église, tandis que le [fruit] corrupteur et pernicieux est la dissolution de ceux qui la constituent »⁶⁴.

Or du point de vue de l'énonciation, lorsque Grégoire réinterprète Mt 7, 16 dans un sens ecclésiologique, il se démarque du langage biblique avec la formule de l'extrait ci-dessus : « à mon avis » (κατὰ γε τὴν ἐμὴν κρίσιν), qui met en valeur la nouveauté de sens que prend le verset dans le cadre de la polémique. Mais pour montrer que son interprétation reste conforme au sens originel, il invoque d'autres lieux scripturaires, où figurent des images de prospérité végétale (Ps 127, 3) et animale (Gn 30, 38), en réexploitant l'histoire de Jacob et de Laban dont les brebis de l'un prospéraient et se multipliaient aux dépens de l'autre.

B. La confusion des voix

Le système d'énonciation dans cet exorde mérite attention. En effet, les lieux bibliques qui succèdent à Mt 7, 15 ne sont plus introduits explicitement par Grégoire, comme le montre l'extrait ci-dessous (les allusions bibliques sont mises en italique) :

εἰ τοίνυν τις αὔξει διὰ τῶν λόγων τὸ ποίμνιον καὶ εἰς πάντα τὰ κλίτη τῆς οἰκίας ἐκτείνει τὴν ἄμπελον καὶ περιφυτεύσειε τῇ δεσποτικῇ τραπέζῃ τοὺς ἀπὸ τῆς ἀγριελαίου πλάνης εἰς ἐλαῶν μεταποιούμενος νεόφυτα καὶ τὰς μυστικὰς ῥάβδους ἐμβάλοι τῷ γλυκεῖ καὶ ποτίμῳ νάματι τῆς διδασκαλίας, δι' ὧν πολυγονεῖται τὰ ποίμνια ὥστε τοῦ μὲν Λαβάν ἐλαττοῦσθαι τὴν κτῆσιν,

⁶³ On retrouve le même thème en guise d'ouverture du *Discours catéchétique*, où Grégoire de Nysse déclare : Ὁ τῆς κατηγήσεως λόγος ἀναγκαῖος μὲν ἐστὶ τοῖς προεστηκόσι τοῦ μυστηρίου τῆς εὐσεβείας, ὡς ἂν πληθύνοιτο τῇ προσθήκῃ τῶν σωζομένων ἢ ἐκκλησία, τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου τῇ ἀκοῇ τῶν ἀπίστων προσαγομένου (« Le discours de catéchèse est nécessaire pour ceux qui sont préposés au mystère de la piété, afin que l'Église s'accroisse par l'augmentation du nombre des sauvés (Ac 2, 47), tandis qu'est proposé aux oreilles de ceux qui ne croient pas un discours didactique conforme à la doctrine » (prol., SC 453, p. 136, trad. revue de R. Winling).

⁶⁴ *Antirrh.* 131, 11-15.

εὐθηνεῖσθαι δὲ τὸ μέρος τοῦ Ἰακώβ καὶ πληθύνεσθαι τῇ ἐπισήμῳ γονῇ—εἰ τοιοῦτόν τις τὸν καρπὸν τῆς διδασκαλίας ἐπιδεικνύοιτο (καρπὸς γάρ ἐστι, καθὼς εἴρηται, ἢ τῆς ἀληθείας ἐπαύξησης), ἀληθῶς ἐστὶ προφήτης κατὰ τὸν θεῖον σκοπὸν ὑποφητεύων τῷ πνεύματι.

« Si donc quelqu'un augmente par ses discours le troupeau, *fait s'étendre la vigne sur toutes les parois de la maison* et la fait croître autour de la table du Maître (cf. Ps 127, 3), transformant ceux qui proviennent de l'*olivier sauvage* (cf. Rm 11, 17 sq.), errant, en *rejets d'oliviers* (Ps 127, 3) et s'il jette des *baguettes* mystiques dans la source douce et potable de l'enseignement, grâce auxquelles les troupeaux se reproduisent (cf. Gn 30, 38), *de sorte que ce que possède Laban diminue tandis que la part de Jacob se redresse et s'accroît avec une progéniture marquée d'un signe* (Gn 30, 38) – si quelqu'un peut montrer un tel fruit de l'enseignement (car le fruit, comme il a été dit, c'est l'augmentation de la vérité), il est vraiment prophète, parlant sous la motion de l'Esprit selon le dessein de Dieu »⁶⁵.

Le cadre de la polémique est posé en termes bibliques ici : Grégoire fait une contamination scripturaire entre le Ps 127, 3 et Rm 11, 17 (opposition de l'olivier sauvage et de l'olivier franc)⁶⁶. En effet, là où le *Psaume* 127 compare les « fils » à des « rejets d'olivier en cercle autour de la table » (υἱοί σου ὡς νεόφυτα ἐλαιῶν / κύκλω τῆς τραπέζης σου), Grégoire parle de ceux qui proviennent de « l'olivier sauvage » (Rm 11, 7) qui s'assemble autour de la table (περιφυτεύσειε τῇ δεσποτικῇ τραπέζῃ τοὺς ἀπὸ τῆς ἀγριελαίου πλάνης εἰς ἐλαῶν μεταποιούμενος νεόφυτα), greffant pour ainsi dire le motif de l'olivier sauvage sur le verset du psaume. Le sens du verset du psaume est donc retravaillé à la lumière néotestamentaire : Grégoire reprend la comparaison de Paul qui compare les païens convertis à l'olivier sauvage qui devient franc, et entretient, par cette contamination scripturaire, la dichotomie entre ceux qui sont en dehors ou au dedans de l'Église, entre le prédicateur qui convertit les plans d'olivier sauvage en olivier franc et celui qui les arrache⁶⁷ – une autre manière de désigner les orthodoxes et les hérétiques.

Après l'évocation de l'olivier, Grégoire poursuit son discours, dans la subordonnée hypothétique, avec l'allusion à l'histoire de Jacob et de Laban, relatée en Gn 30, 38. Sans introduire comme une citation explicite ce passage biblique, il fait mention des

⁶⁵ *Antirrh.* 131, 15- 132, 4.

⁶⁶ L'image a été détournée de son sens scripturaire, puisque Paul l'utilisait pour distinguer les juifs convertis au christianisme des païens convertis, greffés sur l'arbre du Salut.

⁶⁷ Cf. *Antirrh.* 132, 4-14 : εἰ δὲ τις ἀποτίλλοι τῆς ἀμπέλου τὰς κληματίδας ἐρημοίη δὲ τὴν θείαν τράπεζαν ἀναρριζῶν τὴν φυτείαν, ἐπιβουλεύει δὲ τῷ πνευματικῷ ποτιστηρίῳ ὡς μηκέτι τὰ πρόβατα κατὰ τὰς ῥάβδους τοῦ πατριάρχου κισσᾶν μηδὲ ταῖς ἐπισήμοις γοναῖς πληθύνειν τὸ ποίμνιον, ἀλλ' ἀποβουκολεῖσθαι τῆς τροφίμου νομῆς τουτέστι τῶν πατρικῶν παραδόσεων καὶ ἔξω τῆς μάνδρας ἀυλίζεσθαι καὶ πρὸς ἀλλοτρίαν νομὰς διασκίδνασθαι—ὅταν τοιοῦτος ὁ τῆς διδασκαλίας καρπὸς ᾗ, πρόδηλον ἂν γένοιτο τὸ λύκειον σχῆμα τὸ ἀποκεκρυμμένον τῇ τοῦ προβάτου δορᾷ (« En revanche si quelqu'un arrache les sarments de la vigne, s'il rend déserte la table divine en arrachant les plants, et qu'il complotte contre l'abreuvoir de l'Esprit, si bien que les brebis ne conçoivent plus devant les baguettes du patriarche, que le troupeau ne se multiplie plus avec les progénitures marquées d'un signe mais qu'il les détourne du pâturage nourrissant, c'est-à-dire des traditions des Pères, qu'il les fasse vivre hors de l'étable et les disperse vers des pâturages étrangers – quand le fruit de l'enseignement est tel, la forme de loup se manifeste clairement, recouverte de la peau de la brebis »).

« baguettes » (ῥάβδους) plongées dans l'abreuvoir (καὶ τὰς μυστικὰς ῥάβδους ἐμβάλοι τῷ γλυκεῖ καὶ ποτίμῳ νάματι τῆς διδασκαλίας)⁶⁸. L'Écriture est présente ici seulement par allusion, sans citations explicites : ces évocations sont tressées les unes aux autres au prix d'un travail stylistique de l'auteur. Dans toute la proposition subordonnée hypothétique, les passages bibliques auxquels Grégoire fait allusion, les images que Grégoire met en réseau en les tressant les unes aux autres à partir des correspondances de sens qu'elles entretiennent entre elles, sont énumérés, décontextualisés, rapportés à un τὶς sujet, impersonnel. En somme, tous les éléments qui pourraient démarquer le discours biblique du discours de Grégoire au niveau stylistique sont absents. Le lecteur se trouve ici dans le cas d'un intertexte biblique très fort, sans pourtant qu'il y ait « citation » au sens strict : il se produit alors un phénomène de confusion des voix : celle de Grégoire emprunte celle de l'Écriture, et là encore, l'auteur se couvre de l'autorité de la Bible.

De plus, Grégoire ajoute des qualificatifs qui ne sont pas dans le texte biblique. Les « baguettes » (ῥάβδους) de la *Genèse* sont qualifiées de « mystiques » (μυστικὰς) par l'auteur, en raison du pouvoir qu'elles ont sur les bêtes. En Gn 30, 38, les baguettes sont jetées devant l'abreuvoir, ici elles sont plongées « dans la source douce et désaltérante de l'enseignement » (τῷ γλυκεῖ καὶ ποτίμῳ νάματι⁶⁹ τῆς διδασκαλίας)⁷⁰. Or le terme

⁶⁸ L'allusion à l'histoire de Jacob et de Laban s'explique par la thématique de l'accroissement du troupeau, image de l'Église, vers laquelle Grégoire a fait évoluer le sens de Mt 7, 15. Cette clé interprétative est présente dans la tradition patristique comme en atteste la mention dans une autre polémique antérieure à celle d'Apolinaire. Origène, en effet, dans son *Contre Celse*, explique de la façon suivante le sens des brebis marquées d'un signe qui viennent boire à l'abreuvoir, où se trouvent des baguettes et prospèrent (Gn 30, 38 sq.) : παρ' οἷς τὰ ποικίλα ἔθνη “ἐπίσημα” γινόμενα τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ πολιτεύεται, δοθέντα κτήσις τῷ τροπικῶς καλουμένῳ Ἰακώβ. Ἀπὸ γὰρ τῶν ἔθνῶν οἱ εἰς αὐτὸν πιστεύοντες ἐδηλοῦντο διὰ τῶν ἀναγεγραμμένων περὶ Λάβαν καὶ Ἰακώβ « Nous chez qui les nations variées ont été marquées et sont gouvernées par la parole de Dieu, richesse donnée qui est figurativement appelée Jacob. C'est l'arrivée de ceux qui viendront des nations à la foi au Christ qu'indique l'histoire de Laban et de Jacob » (*Contre Celse*, IV, 43, SC 136, éd. et trad. M. Borret, Paris, 1968, p. 296).

⁶⁹ Le terme de νᾶμα est utilisé par les Pères pour désigner l'eau de la vie, l'enseignement de vie de Jésus (Origène, frg. 54 sur Jn 4, 12, GCS, *Origenes Werke*, éd. E. Preuschen, Leipzig, 1903, p. 528, 27) ; l'eau de l'Évangile chrétien (Theod., *Hist. Eccl.* V, 31, 1, GCS *Neue Folge, Band 5*, éd. L. Parmentier, *op. cit.*, p. 330-331) ; l'eau de la doctrine (Athanas., *De Decretis synodi*, 2, 6, *Athanasius Werke*, II, 1, éd. H.-G. Opitz, Berlin-Leipzig, p. 2) ; l'eau du baptême (Didyme, *De Trinitate* 2, 22, PG 39, 556 C). Quand il est associé à la vigne, il désigne le vin eucharistique. Cf. Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, II, 2, 32, 2. Commentant les paroles du Christ lors de la Cène, Clément déclare : “Λάβετε, πείτε· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἶμα” αἶμα τῆς ἀμπέλου τὸν λόγον τὸν “περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν”, εὐφροσύνης ἅγιον ἀλληγορεῖ νᾶμα (« Prenez, buvez : ceci est mon sang » ; sous le sang de la vigne, il désigne par allégorie le Logos qui a “été répandu pour beaucoup, en rémission des péchés”, la boisson sainte de la joie »), SC 108, trad. revue de Cl. Mondésert, Paris, 1991, p. 68-70. Grégoire de Nysse emploie l'image de la source pour caractériser l'enseignement : cf. *Eun.* III, 1, 59, GNO II, p. 22-23 : il évoque avec le mot νᾶμα la source du discours (τοῦ λόγου τὸ νᾶμα) qui est déversée avec la grâce de l'enseignement (τῆς διδασκαλίας χαρίσματος). Cf autres emplois non imagés chez Grégoire, *Inst.*, GNO VIII/1, p. 57,7 ; *Epist.* 17, 27, SC 363, p. 230 ; *Vit. Moys.*, 2, 66, SC 1 bis, p. 14 : πότιμόν τε καὶ διαφανές ἐστὶ τὸ νᾶμα τῆς πίστεως, ὃ διὰ τῆς θείας διδασκαλίας ἀρούονται (« La source de la foi jaillit potable et limpide, puisée par l'enseignement saint »).

vṓμα est utilisé par les auteurs patristiques dans plusieurs emplois, dont celui du vin eucharistique. Étant donné la présence de la « table du maître » (δεσποτικῆ τραπέζη) qui précède la mention ποτίμω νόματι, il est fort probable que Grégoire superpose un second niveau sémantique à l'image de la « boisson de l'enseignement », associant alors la table de la Parole et celle de l'Eucharistie, ce qui justifierait *a fortiori* l'emploi de « mystique » (μυστικός) pour qualifier les « baguettes ». L'adjectif suggérerait alors le « mystère » du sacrement de l'Eucharistie⁷¹. Grégoire n'est pas le seul à associer l'image de la source de l'enseignement avec l'Eucharistie. Théodoret de Cyr en effet utilise la même image dans son commentaire sur le Ps 35, 9 : Αἰνίττεται δὲ διὰ τούτων, οὐ μόνον τῆς θείας διδασκαλίας τὰ νόματα, ἀλλὰ καὶ τῆς μυστικῆς τροφῆς τὴν ἀπόλαυσιν (« [le psalmiste] fait allusion par ces mots non seulement aux sources de l'enseignement divin, mais aussi à la jouissance de la nourriture mystique »)⁷². Le discours dogmatique enrichit le sens de chaque image biblique en les superposant les unes aux autres et en ajoutant des qualifications personnelles, tel l'adjectif μυστικός. Cela contribue à brouiller la frontière sur le plan de l'énonciation entre dit biblique et discours de Grégoire.

La confusion apparente des voix atteint son point maximal à la fin de la longue phrase citée dans l'exemple ci-dessus. Celle-ci est même à la limite de la cohérence de sens, si le lecteur n'a pas présent à l'esprit l'arrière-fond biblique. Alors que l'on attendrait un schéma de pensée allant de la particularité du verset biblique à une reformulation générale, on observe dans la subordonnée une assertion impersonnelle, comme nous l'avons noté, hors de tout contexte biblique :

L'image est utilisée en dehors de la littérature patristique, pour désigner la source de la sagesse. Philon emploie l'expression νόματι ποτίμω σοφίας pour désigner « la source désaltérante de la sagesse » (*De posteritate Caini*, § 125, 4, coll. *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 6, éd. R. Arnaldez, Paris, 1972, p. 118 ; § 155, 4, p. 136 ; *Quod Deus sit immutabilis*, § 96, 2, *Œuvres de Philon*, 7-8, éd. A. Mosès, Paris, 1963 : οὐρανίων καὶ ποτίμων ναμάτων (« sources d'eau céleste ») ; *De Specialibus Legibus* IV, 56, 1, *Œuvres de Philon*, 25, éd. et trad. A. Mosès, Paris, 1970, p. 232 : ἀπὸ πηγῆς γλυκείας νῶμα πότιμον τοῖς διψῶσιν εὐνομίας (« fontaine suave d'où coulerait un ruisseau propre pour les âmes assoiffées de bon ordre ») ; Libanius compare la beauté de la philosophie à la source la plus désaltérante (τοῦ ποτιμωτάτου τῶν ναμάτων), *Oratio* XIII, § 12, 4, éd. R. Foerster, *Libanii opera*, II, Leipzig, 1904, p. 67. Théodoret de Cyr reprend cette image qui qualifiait la sagesse païenne, pour l'appliquer à la sagesse chrétienne. Il utilise alors la périphrase des « sources de la sagesse » (νόματα σοφίας) pour parler de la vérité évangélique (*Thérapeutique des maladies helléniques*, VIII, 4, 5, SC 57/2, éd. P. Canivet, 2001, p. 311).

Le mot est utilisé aussi dans un sens poétique : cf. Themistius parle de l'abreuvoir des muses (τοῦ Μουσῶν νόματος), *Orationes*, 27, 337 d 3, éd. G. Downey, A. F. Norman, H. Schenkl, vol. 2. Leipzig, 1971, p. 162 ; cf. aussi Dion Chrysostome, dans la même utilisation, *Orationes*, XII, 30, 6, éd. G. Budé, Leipzig, 1916, p. 207.

⁷⁰ *Antirrh.* 131, 19-20.

⁷¹ L'adjectif μυστικός est rapporté aux sacrements. Cf. Gr. Naz., *Discours* 27, 5, SC 250, p. 82.

⁷² Théodoret de Cyr, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80, 1124 B. cf. aussi *Explanatio in Canticum canticorum*, IV, PG 81, 192 B (τῆς διδασκαλίας τὰ νόματα).

εἰ τοίνυν τις αὔξει διὰ τῶν λόγων τὸ ποίμνιον καὶ εἰς πάντα τὰ κλίτη τῆς οἰκίας ἐκτείνει τὴν ἄμπελον καὶ περιφυτεύσειε τῇ δεσποτικῇ τραπέζῃ τοὺς ἀπὸ τῆς ἀγριελαίου πλάνης εἰς ἑλαῶν μεταποιούμενος νεόφυτα καὶ καὶ τὰς μυστικὰς ῥάβδους ἐμβάλῃ τῷ γλυκεῖ καὶ ποτίμῳ νάματι τῆς διδασκαλίας, δι' ὧν πολυγονεῖται τὰ ποίμνια⁷³,

qui a pour conséquence logique l'histoire de Laban et de Jacob, laquelle renvoie à un contexte historique biblique très précis : ὥστε τοῦ μὲν Λαβάν ἐλαττοῦσθαι τὴν κτῆσιν, εὐθηνεῖσθαι δὲ τὸ μέρος τοῦ Ἰακώβ καὶ πληθύνεσθαι τῇ ἐπισήμῳ γονῆ.

Grégoire transpose la situation de polémique dans l'histoire biblique, Apollinaire et Grégoire devenant comme Laban et Jacob. Alors la trame scripturaire, amplifiée si longuement par l'auteur, apparaît comme une réécriture de la polémique en langage biblique.

En résulte le décrochage stylistique, à la fin de la phrase, qui démarque nettement la voix de Grégoire de celle du discours biblique (dans l'extrait cité quelques pages plus haut, il est marqué en caractères gras) :

– εἰ τοιοῦτόν τις τὸν καρπὸν τῆς διδασκαλίας ἐπιδεικνύοιτο (καρπὸς γάρ ἐστι, καθὼς εἴρηται, ἢ τῆς ἀληθείας ἐπαύξησις), ἀληθῶς ἐστι προφήτης κατὰ τὸν θεῖον σκοπὸν ὑποφητεύων τῷ πνεύματι

« – Si quelqu'un peut montrer un tel fruit de l'enseignement (car le fruit, comme il a été dit, c'est l'augmentation de la vérité), il est vraiment prophète, parlant sous la motion de l'esprit selon le dessein de Dieu... »⁷⁴.

Par cette phrase, Grégoire reprend la longue proposition subordonnée où s'enchaînaient des images bibliques, en rattachant son interprétation de Gn 30, 38 aux contextes historique et scripturaire premiers (Mt 7, 15) par un commentaire personnel : « car le fruit, comme il a été dit, c'est l'augmentation de la vérité ». Le « bon fruit » est celui de l'enseignement, qui produit l'accroissement des fidèles dans l'Église. Malgré la disparité apparente des allusions bibliques, il souligne la cohérence et la pertinence de son entrée en matière scripturaire par rapport à la situation d'énonciation.

L'effet de confusion des voix dans l'exorde, où Grégoire a inséré des éléments bibliques sans démarquage particulier, a un poids très fort dans l'argumentation et sur la disposition intérieure du lecteur pour la suite de la *Réfutation*. Qui confond l'adversaire ? Grégoire ou la Bible ? L'histoire biblique de Laban et Jacob semble transposée à l'histoire hérésiologique du IV^e siècle, étant donné la réinterprétation de Mt 7, 15 à la

⁷³ *Antirrh.* 131, 15-132, 4 (trad. cf. *supra*, p. 263).

⁷⁴ *Antirrh.* 132, 1-3.

lumière de Jn 10 (les faux-prophètes devenus mauvais pasteurs), mis en contexte ecclésiologique. La trame scripturaire, si dense, amplifiée par l'auteur si longuement, pourrait bien aussi être une façon de réécrire en langage biblique la polémique entre Apollinaire et Grégoire. Et la voix de Grégoire, lorsqu'elle se démarque de la voix biblique, a pour fonction d'actualiser les paroles bibliques dans le contexte de la polémique.

Tout concourt à mettre le Laodicéen en mauvaise posture. Le bénéfice de Grégoire avant même d'engager la réfutation d'Apollinaire est de substituer à son propre discours la voix biblique, mais aussi de s'attirer la bienveillance du lecteur par une utilisation brillante des *topoi* bibliques de polémique (cf. Mt 7, 15 *sq.*, Gn 30, 38), en laissant l'Écriture elle-même introduire le débat.

Toutefois, le matériau scripturaire n'est pas seulement utilisé par Grégoire comme une arme dans la polémique, en vue de la persuasion du lecteur ; il est aussi conçu comme le "terrain" de réflexion sur le contenu de la foi chrétienne.

IV. La citation scripturaire, pivot entre le discours de controverse et l'enseignement spirituel

Deux passages ont suscité notre étonnement, dans l'étude de l'*Antirrheticus*, parce que leur tonalité est en contraste avec l'ensemble du traité. Il s'agit du long développement sur la brebis perdue, suivi de l'explication du mécanisme de la résurrection, déjà analysé, ainsi que de l'ample commentaire linéaire de l'*Hymne aux Philippiens*, sur lequel nous reviendrons⁷⁵. Ces deux passages donnent l'effet d'une digression, parce que la tonalité polémique s'est estompée et que Grégoire ne semble pas répliquer directement à Apollinaire. Comme nous l'avons cependant vu à propos de l'image de la brebis perdue, ces développements ne sont jamais sans lien avec le contexte polémique dans lequel ils se situent, mais l'enjeu semble être ailleurs pour l'auteur. Ils servent à réfuter l'adversaire indirectement, sous une autre forme, dans la mesure où ils font contre-poids aux analyses d'Apollinaire, et pourtant sur les plans stylistique et structurel, la teneur polémique n'apparaît plus avec évidence.

⁷⁵ Cf. Partie III, chapitre 3, « kénose et exaltation : Ph 2, 6-11 », trad. p. 388-392.

L'examen par Grégoire des preuves scripturaires d'Apolinaire, dans la deuxième partie de l'*Antirrheticus*, sur la consubstantialité de la chair, est ainsi construit selon une alternance entre réfutations et développements plus personnels, où l'auteur récapitule sa propre compréhension de l'incarnation selon la visée sotériologique. En effet, par la parabole du Bon pasteur, Grégoire rappelle la cause de l'incarnation qui est le péché, la philanthropie de Dieu qui rejoint la brebis égarée, fait un avec elle (γενόμενον ἔν πρὸς ἐκεῖνον διὰ τῆς ἀναλήψεως γίνεται) et la sauve de la mort par la résurrection. Dans son commentaire de l'*Hymne aux Philippiens*, Grégoire décrit la condescendance du Logos qui prend « la forme d'esclave », en assumant la nature humaine, forme une unité avec l'homme (ἔν πρὸς τὴν μορφήν τοῦ δούλου)⁷⁶, s'abaisse jusqu'à mourir sur la croix, est ressuscité par le Père. Dans les deux passages, la doctrine de l'incarnation est développée de son commencement jusqu'à son effet final, selon un mouvement d'éloignement et de retour, ou de descente et d'élévation. Les deux extraits ont chacun une cohérence théologique propre, indépendamment du contexte réfutatif, et présentent de fortes similitudes sur les termes employés ou la façon de décrire l'œuvre du Christ.

L'élément le plus significatif du changement de tonalité avec l'ensemble du traité est le suivant : Grégoire achève son commentaire linéaire de Ph 2, 6-11 par un « Amen », après le dernier verset de l'*Hymne aux Philippiens*, à la manière d'une doxologie finale, par laquelle il termine très souvent ses homélies, selon un usage convenu⁷⁷. Comparons la fin du commentaire linéaire de Ph 2, 6-11 avec l'une de ses homélies, *Sur la nativité du Christ*. Dans l'*Antirrheticus*, il déclare :

οὕτω καὶ ἡ προσκύνησις τῆς θεότητος ἢ παρὰ πάσης κτίσεως προσαγομένη τῷ ἐνωθέντι πρὸς τὴν θεότητα γίνεται καὶ οὕτως Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ πᾶν γόνυ κάμψει ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς. Ἀμήν.

« Ainsi l'adoration de la divinité que voue toute la création est adressée aussi à celui qui s'est uni à la divinité, et ainsi "Au nom de Jésus tout genou fléchira au ciel, sur terre et aux enfers et toute langue proclamera : "Jésus Christ est Seigneur dans la gloire de Dieu le Père" (Ph 2, 10-11). Amen »⁷⁸.

Il achève son homélie *Sur la nativité du Seigneur* par le même passage scripturaire enrichi d'une allusion à l'*Épître aux Romains* :

⁷⁶ *Antirrh.* 160, 15-16.

⁷⁷ Cf. *Homélies pascales*, attribuée à Apolinaire par E. Cattaneo, SC 36, *Homélie I*, p. 75 ; *Homélie II*, p. 101 ; Jn Chrys., *Trois catéchèses baptismales*, SC 366, éd. A. Piédagnel, Paris, 1990, I, 23, p. 163 ; II, 10, p. 209 ; III, 10, p. 242. Chez Grégoire de Nysse, cf. *In sanct. pasc.*, GNO IX, p. 270, 7 ; *Trid. spat.*, *ibid.*, p. 306, 10 ; *Diem lum.*, *ibid.*, p. 242, 3 ; *De deit.*, GNO X/2, p. 144, 13 etc.

⁷⁸ *Antirrh.* 162, 2-5.

διὰ ταῦτα κοινὴ πάσης γίνεται συνφθία τῆς κτίσεως ὁμόφωνον πάντων τὴν δοξολογίαν ἀναπεμπόντων τῷ δεσπότῃ τῆς κτίσεως πάσης γλώσσης ἐπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων βώσης, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

« C'est pourquoi toute la création chante de concert et tous font monter d'une seule voix l'hymne de louange au maître de la création : "Que toute langue au ciel, sur terre et aux enfers, proclame que Jésus Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père" (Ph 2, 11), "béni pour les siècles des siècles" (Rm 1, 25 ; 9, 5). Amen »⁷⁹.

Les deux extraits, l'un, tiré d'un écrit de controverse, l'autre, d'une homélie, obéissent au même schéma de composition ; ils reprennent les derniers versets de l'*Hymne aux Philippiens* et concluent par un « Amen » pour achever un point démonstratif ou un discours. Or ce dernier mot, « Amen », qui vient clore les trois pages de commentaire sur Ph 2, 6-11 dans l'*Antirrheticus*, ne se trouve pas dans le texte biblique de l'*Hymne*, mais il est ajouté par Grégoire⁸⁰, comme s'il se laissait emporter par le passage scripturaire qu'il est en train de commenter, oubliant le contexte de la polémique. En témoigne un indice intéressant : le dernier verset de cette *Hymne* est souvent cité par Grégoire dans le cours d'une réflexion théologique⁸¹, il vient même clore le tome IV du *Contre Eunome*, en raison de sa forme doxologique, peut-on penser⁸². Or, dans tous les cas examinés, où Ph 2, 11 n'est pas cité dans la péroraison d'une homélie, Grégoire n'emploie jamais la formule « Amen » pour conclure. Le cas de l'*Antirrheticus* est donc isolé. Sa tonalité, à cet endroit, est très proche de l'homilétique. Ce changement de tonalité est produit par l'exégèse scripturaire.

Nous entrevoyons ici un aspect qui nous semble très significatif du discours de controverse propre à Grégoire : un passage scripturaire est parfois un point de basculement entre une argumentation réfutative et un exposé à teneur plus spirituelle. Dans la réfutation d'Ep 1, 7, examinée précédemment, ce qui modifie la tonalité du raisonnement de Grégoire est la métaphore de la brebis, traitée en amplification. Par celle-ci, Grégoire relit l'histoire du salut en développant tous les ressorts de l'image. Par exemple, pour insister sur le fait que le Christ assume un composé humain doté d'une âme, il dit qu'il a porté « sur ses épaules » (ἐπὶ τῶν ἰδίων ὤμων) « les entrailles » de la

⁷⁹ Cf. *In diem nat.*, GNO X/2, p. 269.

⁸⁰ Il n'y a aucune variante du Nouveau Testament grec qui atteste un « Amen » en guise de conclusion de l'*Hymne* (cf. C. von Tischendorf, *Novum Testamentum graece, volumen II*, Leipzig, 1872⁸, p. 713).

⁸¹ En témoigne la comparaison avec d'autres textes de Grégoire de Nysse, comme le *Dialogue sur l'âme et la résurrection* (PG 46, 136 A), où Ph 2, 11 est cité, mais sans « Amen » final ; cf. aussi *Tit. Ps.*, I, 9, SC 466, p. 258, l. 52 ; *Ref.* § 199, GNO II, p. 396, 21-24.

⁸² *Eun.* III, 4, 64, GNO II, p. 159, 2-6. Même si on considère que l'organisation des tomes et le matériau biblique utilisé par Grégoire sont tributaires d'Eunome, la forme doxologique de la fin de l'*Hymne* se prête à clore la réflexion.

brebis (τὸ δὲ ἐντοσθίδιον)⁸³, et non pas seulement « la peau » (ἡ μὲν δορὰ βαστάζεται), c'est-à-dire le corps. De même, la description du péché (τῶν ἀμαρτιῶν) est développée par l'image selon laquelle la brebis ne peut plus se déplacer sur ses pattes qui s'étaient une fois fourvoyées (οὐ γὰρ ἔτι τοῖς ἰδίοις ποσὶ τοῖς πλανηθεῖσιν ἅπαξ ἐκινεῖτο τὸ πρόβατον)⁸⁴. Cette manière de relater les étapes de l'incarnation du Christ dans un style imagé, dont le discours théologique exploite les potentialités, a une vertu pédagogique, qui donne au lecteur de se représenter de façon concrète (σωματικῶς)⁸⁵ le sens d'Ep 1, 7 (« nous avons la délivrance par son sang, la libération des péchés par sa chair »), ou encore le mystère de l'Économie (τὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας ἐνδείξασθαι)⁸⁶. Cette technique ressortit également à l'art du prédicateur. Selon nous, le discours parabolique est propice à un changement de tonalité dans l'argumentation, proche de la prédication ou de l'enseignement. Le jugement de J. Reynard à propos de l'homélie pascale *De Tridui Spatio* nous semble pouvoir s'appliquer à ce passage de l'*Antirrheticus* : « l'Écriture sans cesse invoquée ne vient pas seulement soutenir l'argumentation théologique, elle nourrit la spéculation abstraite de ses images, elle introduit une forme de vitalité bienvenue, un corps à l'ossature abstraite des concepts »⁸⁷.

Dans l'exégèse d'Ep 1, 7 ou de Ph 2, 6-11, l'auteur expose sa propre compréhension du mystère de l'incarnation, ou mieux, paraît délivrer au lecteur un enseignement sur cette doctrine, selon une méthode très proche de celle qu'il utilise dans son *Discours catéchétique*⁸⁸. Peut-on même parler d'une teneur catéchétique dans certains passages ? Le terme de « catéchèse » à l'époque patristique recouvre un sens très précis et renvoie à un type de production doctrinal bien défini, un discours introductif à la foi, réservé aux catéchumènes. Dans les discours appelés « catéchèses », le prédicateur s'attache à expliquer le sens des paroles, le symbolisme des gestes, la portée mystérieuse de l'action sacramentelle, la façon de conduire sa vie en fonction des exigences

⁸³ *Antirrh.* 152, 7-8.

⁸⁴ *Antirrh.* 152, 13.

⁸⁵ *Antirrh.* 226, 6.

⁸⁶ *Antirrh.* 226, 7.

⁸⁷ J. Reynard, « L'utilisation de l'Écriture dans le *De Tridui spatio* », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, *op. cit.*, p. 224-225.

⁸⁸ Cf. par exemple la façon dont Grégoire décrit la vertu de la résurrection par l'image du roseau en *Antirrh.* 226, qui est très proche, dans son exposition et dans les termes employés, de celle de la colle qui ressoude les morceaux déchirés, dans le *Discours catéchétique* (XVI, l. 55 sq., SC 453, p. 226-228). La technique est la même : montrer par une image comment la résurrection du Christ a un effet salutaire sur l'humanité entière.

nouvelles⁸⁹. En ce sens, les développements digressifs de l'*Antirrheticus* ne paraissent en rien être de l'ordre d'une catéchèse. Mais le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse, en dépit de son titre, n'obéit pas non plus exactement au schéma convenu d'initiation à la foi, au niveau de la disposition d'ensemble et de la méthode employée. R. Winling définit la nature de ce traité comme étant « un manuel à l'usage de ceux qui assurent l'initiation à la foi chrétienne et qui sont affrontés à des interlocuteurs » variés, ce qui expliquerait que Grégoire présente le contenu de la foi « dans une argumentation soucieuse de cohérence rationnelle »⁹⁰. L'*Antirrheticus*, quant à lui, ne se présente pas non plus comme un exposé systématique de la doctrine chrétienne, sauf dans quelques passages, où il a des traits communs avec le *Discours catéchétique* : l'un et l'autre proposent une récapitulation du contenu de la foi. La présence de développements de synthèse sur la doctrine christologique et l'histoire du salut, même si elle n'est pas réservée au discours catéchétique, fait partie des thèmes abordés par les auteurs, comme en témoigne une catéchèse d'Augustin, le *De catechizandis rudibus*⁹¹.

Selon nous, le rapprochement de passages de l'*Antirrheticus* avec le *Discours catéchétique*, tel qu'il est élaboré par Grégoire, peut montrer que la réflexion théologique dans les traités de controverse n'est pas conçue indépendamment d'une forme d'enseignement sur le contenu de la foi (διδασκαλία). En témoigne l'exorde de l'*Antirrheticus*, où le discours théologique conforme à la vérité est appelé « source douce et potable de l'enseignement » (τῷ γλυκεῖ καὶ ποτίμῳ νόματι τῆς διδασκαλίας)⁹². La qualité de l'enseignement se vérifie à l'augmentation du nombre de fidèles dans l'Église (ἡ προσθήκη τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν σωζομένων)⁹³. C'est ainsi que Grégoire qualifie et introduit l'*Apodeixis* d'Apolinaire, qu'il va examiner, non pas comme une « doctrine » mais comme un « enseignement » (ἡμῖν ἡ Ἀπολιναρίου τοῦ Σύρου διδασκαλία) dont il veut observer les effets sur les fidèles (προσθήκην τῶν ποιμνίων ἢ μείωσιν)⁹⁴. Ces remarques inaugurales de la part de l'auteur nous semblent programmatiques. Elles précisent l'orientation dans laquelle Grégoire entend construire sa réflexion théologique.

⁸⁹ Cf. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses*, I-XVIII, SC 126 bis, éd. A. Piédagnel, trad. P. Paris, Paris, 2004² ; Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, SC 50 bis ; Ambroise, *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*, SC 25, éd. B. Botte, Paris, 2007 ; Augustin, *De catechizandis rudibus*, BA 11/1, G. Madec, Paris, 1991.

⁹⁰ R. Winling, introduction au *Discours catéchétique* (SC 453, p. 18).

⁹¹ L'auteur passe en revue la vie du Christ (XXII, 40), la Pâque nouvelle et la Pentecôte (XXIII, 41), l'histoire du salut (XXIII, 42), cf. BA 11/1, p. 186-203.

⁹² *Antirrh.* 131, 19-20.

⁹³ *Antirrh.* 131, 13-14.

⁹⁴ *Antirrh.* 132, 15-16.

Dans le cours de l'*Antirrheticus*, le changement d'une tonalité proprement réfutative à un discours d'enseignement est aussi dû au choix de références scripturaires pauliniennes, qui sont souvent commentées dans les catéchèses baptismales, tel 1 Co 15, 22 et Rm 6, 4-6⁹⁵. Comme l'a noté K. McCarthy, l'argument liturgique est utilisé dans les écrits de controverse, dont ceux d'Apollinaire⁹⁶. Il en va de même dans la démonstration de Grégoire, comme nous allons le voir. Mais ces versets engendrent des changements au niveau stylistique, qui modifient la teneur de la réfutation et lui donnent un aspect plus didactique.

En effet, à la fin de son *Antirrheticus*, dans un raisonnement sur la résurrection du Christ et sa vertu pour l'humanité, Grégoire invoque le verset d'1 Co 15, 22 (« De même qu'en Adam, tous, nous mourons, de même en Christ, tous, nous recouvrerons la vie »)⁹⁷. Il vient d'exposer par l'image du roseau l'action rédemptrice de l'incarnation. Et pour montrer la portée universelle de cet événement christologique, il énonce dans un style exhortatif : ἐπειδὴ τῷ ἐκουσίως ἀποθανόντι συναποθνήσκειν χρὴ θέλοντας, προσήκει τὸν ἐκ προαιρέσεως αὐτοῖς ἐπινοῆσαι θάνατον (« Puisqu'il leur faut consentir à mourir avec celui qui est mort volontairement, il convient qu'ils conçoivent la mort par un choix »)⁹⁸. Il évoque ensuite le sens de l'immersion dans l'eau au moment du baptême : διὰ τοῦτο ἕτερον τρόπον τῷ ἐκουσίως ἀποθανόντι συναποθνήσκομεν, τῷ μυστικῷ ὕδατι διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐνθαπτόμενοι (« C'est pourquoi, d'une autre façon, nous mourons avec celui qui est mort librement, plongés dans l'eau mystique par le baptême »)⁹⁹. Enfin, il cite une phrase biblique, Rm 6, 4-6, en conclusion de son argumentation : Συνετάφημεν γὰρ αὐτῷ, φησί, διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα τῇ μιμήσει τοῦ θανάτου ἀκολουθήσῃ καὶ ἡ τῆς ἀναστάσεως μίμησις (« Nous avons été ensevelis avec lui, dit-il, par le baptême dans la mort, afin qu'après l'imitation

⁹⁵Pour Rm 6, 4, cf. Jean Chrysostome, *Catéchèses baptismales*, I, 8, SC 366, p. 126 ; II, 4, p. 178, 180 ; II, 5, p. 182-184 ; Ambroise, *Des sacrements des mystères*, SC 25 bis, II, 20, p. 86 ; Augustin, *De catechizandis Rudibus*, XX, 34, p. 166-167. Pour 1 Co 15, 20-22, cf. Grégoire de Nysse, *Or. cat.*, XVI, l. 67-70, SC 453, p. 226 (ce verset n'est pas utilisé à propos du baptême dans les *Catéchèses* que nous avons consultées).

⁹⁶ « The liturgical Argument in Apollinarius : Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy », *Harvard Theological Review*, Cambridge, 91/2, 1998, p. 127-152.

⁹⁷ Cf. traduction du passage, Partie IV, chapitre III, « La divinité dans la Passion et la résurrection », p. 769-770.

⁹⁸ *Antirrh.* 226, 29-31. Le pronom αὐτοῖς désigne « ceux qui ne voudraient pas mourir » (μὴ βουλομένων), pris dans leur généralité et cités précédemment (*Antirrh.* 226, 29).

⁹⁹ *Antirrh.* 227, 5-7.

de sa mort suivie aussi l'imitation de la résurrection »)¹⁰⁰. Étonnamment, la réflexion de Grégoire sur la résurrection ne porte plus sur le Christ pour lui-même, mais s'est déplacée sur le sens de l'expression paulinienne « mourir avec le Christ » (συναποθνήσκωμεν). Grégoire examine ici la portée d'une telle assertion pour le chrétien. Dans son argumentation, la présence du préfixe συν- et l'emploi prédominant du pronom de la première personne du pluriel, repris de Paul, attestent que le champ d'analyse a changé : du simple cadre de la joute entre deux adversaires, le discours prend une portée plus large et Grégoire inclut le lecteur dans son raisonnement, créant par là une forme de communion avec lui. Ces remarques stylistiques et la teneur de l'exégèse du Cappadocien sont proches de la tonalité catéchétique, comme en témoigne un passage du *Discours catéchétique* de Grégoire, qui commente ainsi le sens de l'imitation de la mort et de la résurrection du Christ (Rm 6, 4-6) :

τί οὖν ἔστιν ὃ μιμεῖται ; τὸ τῆς ἐμιχθείσης κακίας ἐν τῇ τῆς νεκρώσεως εἰκόνι τῇ γενομένη διὰ τοῦ ὕδατος τὸν ἀφανισμόν ἐμποιῆσαι, οὐ μὴν τελείως ἀφανισμόν, ἀλλὰ τινα διακοπὴν τῆς τοῦ κακοῦ συνεχείας (...) ἐπεὶ δέ, καθὼς εἴρηται, τοσοῦτον μιμούμεθα τῆς ὑπερεχούσης δυνάμεως ὅσον χωρεῖ ἡμῶν ἡ πτωχεία τῆς φύσεως, τὸ ὕδωρ τρίς ἐπιχεάμενοι καὶ πάλιν ἀναβάντες ἀπὸ τοῦ ὕδατος, τὴν σωτήριον ταφὴν καὶ ἀνάστασιν τὴν ἐν τριημέρῳ γενομένην τῷ χρόνῳ ὑποκρινόμεθα, τοῦτο λαβόντες κατὰ διάνοιαν ὅτι, ὡς ἡμῖν ἐν ἐξουσίᾳ τὸ ὕδωρ ἐστὶ, καὶ ἐν αὐτῷ γενέσθαι καὶ ἐξ αὐτοῦ πάλιν ἀναδῦναι, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπ' ἐξουσίας ἦν ὁ τοῦ παντὸς ἔχων τὴν δεσποτείαν, ὡς ἡμεῖς ἐν τῷ ὕδατι, οὕτως ἐκεῖνος ἐν τῷ θανάτῳ καταδυεῖς, πάλιν ἐπὶ τὴν ἰδίαν ἀναλύειν μακαριότητα.

« Quelle est donc cette imitation du Christ ? C'est le fait de faire disparaître le mal mélangé à notre [nature] dans le symbole de la mort à travers l'eau ; certes, ce n'est pas une disparition complète, mais en quelque sorte une rupture de la continuité du mal (...). Mais puisque, d'après ce qui a été dit, nous imitons la puissance suréminente dans la mesure où la pauvreté de notre nature nous en rend capables, nous laissons couler sur nous l'eau à trois reprises et nous nous élevons hors de l'eau, reproduisant de cette façon l'ensevelissement salutaire (cf. Rm 6, 4) et la résurrection survenue au bout de trois jours ; et nous accueillons ce geste dans la pensée que, tout comme l'eau est en notre pouvoir, et que nous pouvons nous y plonger et en ressortir, de la même manière, celui qui a la souveraineté sur l'univers avait le pouvoir, après s'être plongé dans la mort, comme nous dans l'eau, de revenir à la félicité qui lui est propre »¹⁰¹.

Dans ce passage, Grégoire expose le sens de la triple immersion du rituel du baptême à l'imitation de la mort et de la résurrection du Christ, à partir de Rm 6, 4-6. À la différence de l'*Antirrheticus*, sont commentés ici les gestes du rituel. Mais avec les mêmes procédés stylistiques, dans le traité contre Apollinaire et dans le *Discours catéchétique*, l'auteur renvoie à une expérience connue du lecteur et de son adversaire,

¹⁰⁰ *Antirrh.* 227, 6-9.

¹⁰¹ *Or. cat.*, XXXV, 65-87, SC 453, trad. revue de R. Winling, p. 306-309.

celle du baptême, en utilisant la première personne du pluriel. Dans les deux cas, le sacrement est expliqué pour donner à comprendre le sens de la Pâque et de la résurrection du Christ. Mais la proximité des deux exégèses montre comment, lorsque Grégoire exploite un même matériau scripturaire, il ne conçoit pas de séparation stricte entre des œuvres de genres littéraires différents, mais envisage plutôt la formulation de la doctrine chrétienne d'une manière fondamentalement unitaire, au-delà du cadre de l'énonciation. Une telle conception de la réflexion théologique explique les variations de tonalités à l'intérieur d'une même œuvre et les différents usages du matériau scripturaire. Ce développement final sur le baptême dans l'argumentation sur la résurrection, élaboré pour réfuter l'idée selon laquelle la divinité du Christ est atteinte par sa mort, montre aussi comment Grégoire ne conçoit pas l'exposition de la doctrine de la résurrection indépendamment de sa portée rédemptrice sur le plan théologique et de son bénéfice spirituel pour le lecteur.

En conclusion, ces analyses sur la fonction de pivot que revêt la référence scripturaire, parce qu'elle fait basculer l'argumentation vers un enseignement plus spirituel, montrent que le discours de polémique doctrinale est tout autant pour l'auteur l'occasion d'attaquer son adversaire que de développer sa propre théologie selon une tonalité qui sort du cadre de la polémique. En l'occurrence, sur le plan de la composition, cela se traduit par le fait que les développements plus personnels de Grégoire comportent une unité thématique autonome qui vient se superposer à l'axe démonstratif sur lequel ils se greffent, et créent ainsi d'autres réseaux thématiques. Le meilleur exemple en est la métaphore filée de la brebis perdue qui ajoute un niveau de sens (celui de Bon pasteur – Grand prêtre sacrifié à la place de l'agneau) au verset d'Ep 1, 7.

Il résulte de ces analyses que le discours de controverse, tel que le pratique Grégoire de Nysse dans son *Antirrheticus*, oscille entre deux pôles ; l'un, réfutatif, l'autre, didactique. Cette ambivalence provient de la conviction de l'auteur que la réflexion théologique ne se déploie pas indépendamment d'un profit sinon spirituel, du moins doctrinal, pour le lecteur ou l'auditeur, quelles que soient les circonstances de composition. Sur ce point, il nous semble que l'allusion à la « santé » de l'auditeur que fait Grégoire dans l'exorde de son discours *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit*, prononcé à l'occasion du concile de Constantinople (381-383), est révélatrice de la façon dont il considère l'ensemble de sa production littéraire dogmatique. L'auteur, en effet, entend

prodiguer un enseignement « utile à la santé “des rois ou des simples particuliers”, comme le dit Salomon » (βασιλεῦσί τε καὶ ἰδιώταις, καθὼς φησιν ὁ Σολομών, εἰς ὑγίειαν ἐπιτήδειος γίνεσθαι)¹⁰². Les préoccupations pastorales de Grégoire rejailliraient ainsi dans ses écrits de controverse doctrinale.

¹⁰² Pr 6, 8b. *De deit.*, GNO X/2, p. 118, 13 sq.

Conclusion

La façon dont Grégoire insère le matériau scripturaire dans son *Antirrheticus* est riche et on peut l'aborder de plusieurs façons. À partir d'un échantillon de quelques passages, nous avons vu que l'Écriture est d'un usage beaucoup plus large que le simple statut de preuve dans les écrits de controverse. Elle sert de référence constante au cours des différentes étapes du raisonnement comme le critère suprême de vérité. La tutelle de la Bible sur le discours doctrinal se manifeste avec le plus de force lorsque Grégoire développe son argumentation théologique à partir de la trame proposée par un passage scripturaire, se laissant ainsi guidé par un schéma d'exposition de l'histoire du salut, d'origine biblique. Elle suscite même différentes tonalités dans la réflexion théologique, tantôt strictement réfutative, tantôt didactique voire spirituelle.

En outre, l'examen de quelques passages de l'*Antirrheticus* a permis de préciser l'utilisation polémique de l'Écriture dans un écrit de controverse. De cette approche littéraire où l'on a étudié les rapports entre le discours scripturaire et le discours doctrinal comme deux instances d'énonciation, on retiendra les deux points suivants : d'une part, Grégoire ne fait pas qu'en appeler ponctuellement à l'Écriture dans son *Antirrheticus*, par pure stratégie oratoire, comme à un témoin puissant, ou à un juge à qui l'on s'en remet, en simulant le cadre d'un procès attenté par Apollinaire. Cela, certes, fait partie des *topoi* rhétoriques de la polémique, mais ne démontre rien. En revanche, la façon dont il intègre l'Écriture à son discours de manière explicite ou plus discrète, d'une part, et la façon dont il la travaille dans le cours des démonstrations, d'autre part, révèlent une utilisation beaucoup plus fine et efficace. D'abord la voix biblique agit plus fort sur la portée persuasive de l'œuvre. C'est ce que nous avons vu dans l'exorde où la convergence des voix disposait le lecteur à être favorable au parti de Grégoire avant même la réfutation, l'oreille flattée par l'agilité avec laquelle l'auteur manie les versets bibliques. Mais en outre, le discours biblique influe sur la démonstration qu'il façonne en proposant une structure narrative pour exposer les mystères de la foi, comme nous l'avons vu dans le cas de la parabole de la brebis perdue. Sur le plan de l'élaboration du discours théologique, il a alors un rôle d'arbitrage fort.

D'autre part, le rôle du discours doctrinal est de recomposer la cohérence du sens de l'incarnation à partir d'un matériau biblique composite, comme pris en coupe. Chez

Grégoire – et c’est là un trait propre de sa personnalité d’écrivain – il ne s’agit pas seulement de faire entrer en consonance des versets entre eux, mais de les réordonner selon les lois de la logique rationnelle dans un mouvement démonstratif. C’est ainsi que le discours doctrinal élucide les λόγια θεῶν de la Bible, ou encore « ajuste la réflexion conceptuelle à la lettre de l’Écriture » ; τῷ γράμματι προσαρμόζει τὸ νόημα, comme le dit Grégoire lui-même dans son *Antirrheticus*¹⁰³.

Ces préliminaires étant posés sur le statut de l’Écriture dans l’*Antirrheticus*, attachons-nous à présent sur le dossier scripturaire de la controverse entre Grégoire et Apollinaire et le débat d’interprétation.

¹⁰³ *Antirrh.* 144, 16.

Troisième partie

Le dossier scripturaire de la controverse

Introduction

Dans la mesure où le débat entre Grégoire et Apolinaire est à teneur fortement exégétique, et que les commentaires de Grégoire sont particulièrement riches, nous avons cru bon d'aborder les questions christologiques discutées par le biais d'une série d'études sur chaque verset ou corpus de versets. Cette approche pourra faire ressortir la variété des procédés exégétiques que Grégoire adapte selon la nature du matériau biblique, mais aussi selon l'interprétation d'Apolinaire. L'étude successive des versets principaux de la controverse n'est pas restrictive, au contraire elle ouvrira sur un matériau biblique bien plus large, puisque souvent Grégoire explique l'Écriture par l'Écriture. Elle donnera aussi un aperçu global de la matière biblique utilisée par le Cappadocien dans son *Antirrheticus*.

Le présent travail présentera donc les grands lieux scripturaires examinés par Grégoire, qui ont une importance particulière dans la doctrine apolinarienne ou dans l'argumentation anti-apolinarienne. Ils revêtent une importance particulière dans l'*Antirrheticus* en ce sens qu'ils sont cités et analysés à plusieurs reprises, ou qu'ils suscitent un commentaire particulièrement long par rapport à l'ensemble du traité, ou encore qu'ils structurent la christologie d'un des deux auteurs, ne serait-ce que par leur terminologie.

Dans la mesure où le matériau scripturaire est lui aussi un ressort puissant de l'argumentation, il nous paraît difficile d'étudier la position des deux auteurs par rapport à tel ou tel verset scripturaire sans présenter les étapes et la nature de l'argumentation dans laquelle ils sont intégrés ou au contraire qu'ils suscitent. L'étude des différents modes sur lesquels la polémique exégétique est déployée fera ressortir la variété des formes argumentatives.

En outre, la méthode récurrente que nous adoptons pour percevoir les enjeux de la réfutation de Grégoire consistera dans un premier temps, lorsque la matière s'y prêtera, à resituer les versets en débat dans l'ensemble de la doctrine apolinarienne pour elle-même, et dans un second temps, à analyser la réfutation de Grégoire. Tous les versets que nous

étudierons font partie du corpus scripturaire utilisé par Apolinaire dans l'*Apodeixis*. En effet, le matériau scripturaire qui a le plus de relief dans l'*Antirrheticus* est déjà employé par Apolinaire. C'est l'une des différences avec un autre outil argumentatif, celui des images non scripturaires, sur lequel nous aurons à revenir. En revanche, pour un bon nombre de versets, Grégoire ne livre pas la façon dont Apolinaire les exploitait. Dans ce cas, faute de précisions, notre analyse se concentrera sur l'exégèse de Grégoire.

Par ailleurs, cette étude permettra de définir l'exégèse proprement apolinarienne ou anti-apolinarienne du dossier scripturaire qui sert de fondement à la réflexion christologique. Il faudra voir si Apolinaire introduit de nouveaux versets, ou s'il y a des innovations dans l'interprétation dues à l'évolution de l'objet du débat christologique. Nous chercherons donc à déterminer comment nos deux auteurs se situent par rapport à la tradition interprétative des textes qu'ils discutent, et notamment par rapport aux autres textes de controverse anti-apolinarienne.

Avant d'en venir à l'étude détaillée de chaque verset essentiel de la polémique, nous proposons au lecteur, en guise de préliminaires, un aperçu global des versets utilisés par Apolinaire, selon les thèmes théologiques abordés, afin de pouvoir resituer ensuite dans l'ensemble du débat le conflit exégétique de chaque verset.

I. Le matériau scripturaire de l'*Apodeixis*

En fonction des versets bibliques cités dans les fragments d'Apolinaire¹, ou de ceux que Grégoire attribue à son adversaire et réfute au cours de son traité², nous avons tenté de restituer le matériau qu'utilisait Apolinaire dans son *Apodeixis* d'après les grands thèmes doctrinaux abordés. Ce classement permet de mieux définir les lieux bibliques qui

¹ Il s'agit des fragments que nous avons reconnus comme étant textuels, et qui présentent une citation biblique (cf. frg. 22, *Antirrh.* 140, 17-19 avec l'assimilation de Rm 7, 23 et de Ga 5, 17...), ou paraphrasés (cf. *Antirrh.* 209, 1 sq., où Grégoire dit résumer la pensée de son adversaire et mentionne alors une série de preuves bibliques pour prouver la trichotomie anthropologique).

² On entend par là les remarques de Grégoire dans le cours de sa réfutation concernant tel ou tel verset qu'il dit cité par Apolinaire à l'appui de sa thèse. On peut alors être sûr que même si la preuve biblique n'a pas été citée avec la pensée de l'adversaire dans le fragment, elle était présente dans l'*Apodeixis* (cf. Jn 3, 13 et Lc 1, 35 qui étaient originellement utilisés par Apolinaire pour démontrer l'origine céleste et la composition humaine spéciale du Christ (cf. frg. 15-17) mais qui ne sont cités par Grégoire qu'au cours de sa propre réfutation [cf. *Antirrh.* 139, 7-8 et 27 sq.]).

sont propres à la polémique³. Par ailleurs, il met en évidence les versets scripturaires qui occupent une place importante dans l'argumentation de Grégoire.

En raison de l'état fragmentaire de l'œuvre d'Apolinaire, il est difficile de restituer en détail l'argumentation exégétique et le statut donné à chaque verset dans l'*Apodeixis*. Telle est la raison pour laquelle notre travail ne pourra pas porter sur la méthode exégétique d'Apolinaire, ce qui nécessiterait de se pencher sur un autre corpus⁴, mais fera un état des lieux des preuves scripturaires les plus amplement développées.

La classification des versets que nous présentons ci-après est élaborée selon les thèmes doctrinaux principaux de la controverse : la question anthropologique, la nature humaine particulière du Logos incarné, l'union de la chair au Logos préexistant, l'humanité du Christ ressuscité. Nous précisons d'emblée que nous ne présenterons pas ici d'analyse exégétique de chaque verset : nous ne ferons ce travail que dans le commentaire détaillé de chaque verset.

A. Anthropologie

Grégoire fait mention d'une série de preuves scripturaires utilisées par Apolinaire pour prouver la trichotomie anthropologique⁵. Cette énumération comprend 1 Th 5, 23 (triade πνεύματα, ψυχάλ, σώματα) et d'autres versets qui contribuent à prouver que l'Écriture distingue l'esprit de l'âme : Dn 3, 86 (doublet « esprits (πνεύματα) et âmes (ψυχάλ) des justes »), Rm 1, 9 (Paul fait mention de son πνεῦμα) ; Jn 4, 23 (réponse de Jésus à la Samaritaine : « il faut adorer Dieu en esprit [πνεῦμα] »)⁶. Dans cette série

³ R. Hübner, dans son étude du traité *Contra Sabellianos* (cf. PG 28, 96-121), répertorie les preuves bibliques qu'utilise l'auteur pour prouver l'incarnation de Dieu contre les thèses des judaïsants. Cf. *Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contre Sabellianos) und Basilius von Caesarea, op. cit.*, p. 209-213.

⁴ Cf. E. Mühlberg, « Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea », *Christliche Exegese zwischen Nicea und Chalcedon*, éd. J. Van Oort et U. Wickert, Kampen, 1992, p. 132-147 ; M. Richard, « Le commentaire du codex Marcianus Gr 23 sur Prov. XXX, 15-33 », *Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei*, Padova, 1976, p. 357-370, *Opera Minora*, III, n° 84 : « Le lot de textes recueillis montre que cet auteur pratiquait une exégèse littérale et moralisante avec quelques concessions à l'exégèse typologique » (*ibid.* p. 367).

⁵ Cf. *Antirrh.* 209, 2-12.

⁶ Le verset est utilisé et analysé de façon tronquée. Ce qui intéresse Apolinaire, c'est que le terme πνεῦμα soit employé par Jean à propos de l'adoration de Dieu. Cela lui permet de prouver que le πνεῦμα humain est l'instance qui met en relation avec Dieu. Ce passage a à voir avec la *Première épître d'Apolinaire à Denys*, § 12, p. 261, qui fait également mention de cette péricope pour montrer qu'on ne peut adorer Dieu indépendamment de son corps (σῶμα), en tant qu'il est uni à la divinité. Cela va parfaitement à l'encontre de l'interprétation de Grégoire qui comprend Jn 4, 23 comme une preuve qu'on ne peut pas avoir de représentation corporelle de Dieu et qu'on ne peut l'adorer qu'en esprit (cf. *Antirrh.* 212, 15 sq.).

scripturaire figurent également des versets pauliniens qui font état d'un combat entre la σάρξ et le πνεῦμα : Rm 7, 23 ; Rm 8, 7. Ces citations contribuent ainsi à prouver que la σάρξ est dotée d'une ψυχή qui lutte contre le πνεῦμα. Par ailleurs, Ga 5, 17 (frg. 22) est associé à Rm 7, 23 pour prouver le combat de la chair (σάρξ) contre l'esprit (πνεῦμα). Enfin, Gn 2, 7 (frg. 26-28), cité par le biais de 1 Co 15, 45 sq., où l'homme commun est défini comme « âme vivante », sert encore à prouver que l'Écriture se sert des termes d'âme (ψυχή) et d'esprit (πνεῦμα) pour distinguer la nature humaine du Christ de celle des autres hommes.

B. Nature humaine particulière du Logos incarné

1 Co 15, 45-48 (« second Adam » ou « homme céleste » par opposition au « premier Adam » ou homme terrestre) est un verset fondamental dans le débat anthropologique aussi bien que pour son application christologique. De ces versets, Apolinaire retient deux éléments qu'il exploite sur le plan argumentatif dans beaucoup de ses œuvres christologiques. Il s'attache d'abord à l'opposition entre l'homme terrestre et l'homme du ciel pour en déduire une différence de nature et d'origine du Christ par rapport au reste de l'humanité (frg. 25). D'autre part il se sert de 1 Co 15, 47, où le second Adam est dit par Paul « esprit vivifiant », pour expliquer le mode d'union de la divinité et de l'humanité. En effet, il part de l'analogie du composé humain où l'âme anime le corps pour montrer par 1 Co 15, 47 que Dieu, πνεῦμα vivifiant, anime la nature humaine (σάρξ) qu'il assume. Ce verset est donc structurant dans la christologie d'Apolinaire aussi bien dans l'*Apodeixis* (comme l'attestent les différentes mentions qu'en fait Grégoire⁷) que dans ses autres œuvres dogmatiques⁸ parce qu'il permet de qualifier la nature de l'élément divin dans le Logos incarné. D'ailleurs Grégoire de Nazianze, dans son *Épître à*

⁷ 1 Co 15, 45-47 sert de support terminologique à Apolinaire. Il apparaît donc dans plusieurs fragments de l'*Apodeixis* cités par Grégoire (frg. 25-32 ; 89-90). Mais un autre indice permet de mesurer l'importance de ce lieu pour Apolinaire : en comparaison de tous les emplois que l'on trouve chez Grégoire de Nysse et même chez les Cappadociens, c'est l'*Antirrheticus* qui présente le plus de mentions. Cette concentration d'occurrences prouve donc qu'il est un verset-clef de la controverse anti-apolinarienne.

⁸ A titre d'exemple où 1 Co 15, 45-48 est cité explicitement, cf. *De unione*, § 2, Lietz. p. 186 ; *Prêtre épître à Denys*, § 11, p. 261 ; *Tome Synodal* p. 263. Dans ces trois emplois, 1 Co 15, 45 sq. est toujours cité avec Jn 1, 14 (« Et le Verbe s'est fait chair »). Par ce rapprochement, Apolinaire prouve ainsi que Dieu, qui est πνεῦμα céleste, s'est fait chair, c'est-à-dire qu'il s'est uni à la chair (*Tom syn.*, Lietz. p. 263, l. 3). Dans le frg. 160, Lietz. p. 254, et l'*Anacephalaiôsis*, Lietz. p. 243, 1 Co 15, 45 sq. est utilisé en lien avec la notion de σάρξ pour montrer comme l'esprit divin vient s'unir et animer la chair comme l'être humain vit de son union entre chair et esprit. Enfin, dans le traité *Contra Sabellianos*, 1 Co 15, 45 sq. est cité en lien avec Jn 1, 14 et Ph 2, 6-7 (cf. PG 28, 117 C-D).

Clédonius, I, 30 et 56⁹ et dans son *Épître à Nectaire* 10-13¹⁰ soutient que Jn 3, 13 et 1 Co 15, 45 sont les preuves scripturaires principales de la christologie d’Apolinaire.

1 Tm 3, 16 (ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί) est utilisé par Apolinaire pour élaborer sa théologie du νοῦς ἔνσαρκος (frg. 20)¹¹. Grégoire présente ce verset comme étant cité par Apolinaire avec Jn 1, 14, en raison de la proximité des deux formules, pour désigner l’incarnation du Logos¹². Nous ne reviendrons pas sur l’exégèse de ce verset par Apolinaire et Grégoire, puisqu’elle a été étudiée récemment, en détail, par Fr. Vinel qui montre le double enjeu de ce verset dans la controverse, à la fois christologique et anthropologique. Le verset d’1 Tm 3, 16 est au croisement des questions théologiques qui partagent les deux adversaires, celle de l’égalité de nature du Père et du Fils, celle de l’origine de la chair, les étapes de l’incarnation, la réflexion anthropologique sur la chair¹³.

⁹ *Lettres théologiques*, 101, § 30, et 56, SC 208, éd. P. Gallay, p. 48 ; 60.

¹⁰ *Lettres théologiques*, 202, § 11, SC 208, éd. P. Gallay, p. 90-92 : εὐαγγελικὴν τινα ῥῆσιν εἰς μαρτυρίαν τῆς τοιαύτης ἀτοπίας προβάλλεται λέγων ὅτι “Οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου” ὡς καὶ πρὶν τοῦ κατελθεῖν αὐτὸν υἱὸν ἀνθρώπου εἶναι : « en témoignage d’une telle absurdité, il met en avant une parole de l’Évangile en disant que : « nul n’est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l’homme », comme si, même avant de descendre il était fils d’homme... ! »

¹¹ Ce verset semble très important dans la polémique anti-apollinarienne. Une recherche dans la *Biblia patristica* montre que parmi les Cappadociens, Grégoire est le seul à citer 1 Tm 3, 16, et que c’est dans l’*Antirrh.* que les mentions de ce verset sont les plus nombreuses (18 emplois répertoriés dans l’*Antirrheticus*, 12 emplois dans le commentaire sur le *Cant cant*, 10 emplois dans le *Contre Eunome*, 5 emplois dans la *Lettre à Théophile*). Chez Apolinaire, autres emplois dans le *Kata Meros Pistis* § 2, Lietz. p. 168, 11 ; *De fide et inc.* § 4, Lietz. p. 195, 16 ; frg. 87 in *Mt 17, 24*, éd. Reuss., p. 27, 12 sq.

¹² Cf. *Antirrh.* 140, 12-14, frg. 20 et 21, où l’on constate que les deux versets Jn 1, 14 et 1 Tm 3, 16 sont associés. En *Antirrh.* 133, 4-6, Grégoire rapproche de lui-même les deux versets dans une énumération scripturaire (avec Ps 84, 10) qui vise à réfuter l’idée que le Logos se serait incarné à la ressemblance de l’homme (réfutation du titre). En *Antirrh.* 147, 9, Grégoire cite encore ce verset en lien avec Jn 1, 14 et Ps 84, 10 pour prouver que l’Écriture ne parle pas d’un πνεῦμα incarné, mais de la « gloire », de la « vérité » de « Dieu », de la « justice » qui se sont manifestés ou qui ont « habité parmi nous ». Dans les polémiques patristiques, Jn 1, 14 et 1 Tm 3, 16 devaient déjà être associés. Cf. Gr. Nys., *Eun.* III, 2, 26, GNO II, p. 60, 20-22 ; *Eun.* III, 3, 35, GNO II, p.120, 7 ; *Eun.* III, 4, 46, GNO II, p. 152, 6-7 etc. Dans les emplois de 1 Tm 3, 16 que nous avons notés chez d’autres auteurs (notre enquête a été menée sur Origène, Basile, Athanase et plus tard, Cyrille d’Alexandrie), la partie du verset « celui qui s’est manifesté dans la chair » suscite rarement l’intérêt, et par conséquent, le verset n’est jamais cité en corrélation avec Jn 1, 14. De plus, ces deux versets ne se trouvent pas systématiquement dans les polémiques christologiques. En atteste le fait qu’ils n’apparaissent pas dans le traité *Sur l’incarnation du Verbe* d’Athanase. Mais dans la mesure où ils fonctionnent en doublet et chez Apolinaire et chez Grégoire contre Eunome, nous posons l’hypothèse qu’ils devaient déjà être associés dans la réflexion théologique à l’époque de Grégoire, au moment des polémiques contre Eunome et contre Apolinaire, (encore que Basile de Césarée ne les utilise pas dans ses discours contre Eunome). Après Grégoire et Apolinaire, 1 Tm 3, 16 est cité à quatre reprises par Cyrille d’Alexandrie dans ses deux *Dialogues christologiques*, mais jamais en lien avec Jn 1, 14 et pas dans la même perspective.

¹³ Fr. Vinel, « Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes dans le *Contre Apollinaire* », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, p. 103-107.

Lc 1, 35 (δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ) est un verset utilisé pour prouver la différence d'origine et de nature du Christ par rapport à l'homme commun. Il est souvent utilisé par Apollinaire en doublet avec Jn 3, 13 (οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς) (frg. 16 ; 17). Ce verset revêt une place importante dans la théologie d'Apollinaire car il lui permet d'expliquer le mode d'union de la divinité (πνεῦμα) et de l'humanité (σάρξ) en fonction de l'unité vivante que constitue l'homme fait d'âme et de corps.

Jn 1, 14 (« Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) (frg. 21 et 93) est un verset très important dans les polémiques christologiques, où il est souvent cité dans son premier lemme « et le Verbe s'est fait chair ». Dans l'*Antirrheticus*, la première partie du verset figure seulement dans deux fragments d'Apollinaire, mais lorsque Grégoire cite ce verset dans ses raisonnements, c'est souvent aussi avec la deuxième partie « et il a habité parmi nous »¹⁴. La différence d'utilisation entre les deux auteurs est intéressante : pour Apollinaire, le verset, cité de façon partielle, est employé pour résoudre la question de la structure ontologique du Verbe, alors que pour Grégoire, « le Verbe s'est fait chair » signifie qu'il a assumé la condition d'homme. Apollinaire, pour sa part, y recourt abondamment dans ses autres œuvres doctrinales, en relation avec 1 Co 15, 45¹⁵. Et A. Grillmeier, dans son ouvrage intitulé *Le Christ dans la tradition chrétienne*, explique comment la doctrine d'Apollinaire pousse la christologie du *Logos-sarx* jusqu'à ces conséquences ultimes par le fait que, pour lui, « Le Verbe s'est fait chair » signifie « le Verbe s'est uni à la chair »¹⁶. Ce faisant, il conçoit un Logos d'où émane l'unique énergie vitale qui anime pleinement la chair : les deux éléments constituent une unité de vie et d'action¹⁷. Or le débat entre Apollinaire et Grégoire porte sur le sens de σάρξ et la façon de la définir par rapport à la divinité. Grégoire invite le lecteur à comprendre que pour Apollinaire, la chair

¹⁴ Dans l'*Antirrheticus*, Jn 1, 14 apparaît tantôt cité explicitement (*Antirrh.* 133, 4 ; 147, 4, 174, 4, 173, 26 ; 217, 27, 218, 1) tantôt repris par un mot (*Antirrh.* 143, 8) ou retravaillé (151, 16 ; 155, 28, 143, 32).

¹⁵ *De Unione*, § 2, Lietz. p. 186 (en lien avec 1 Co 15, 45) ; *De Fide et Incarnatione*, § 5, Lietz. p. 196 ; frg. 2, Lietz. p. 204, frg. 12, p. 208, *Contre Diodore*, frg. 123, Lietz. p. 237, où Apollinaire dit clairement que « devenir chair » signifie « s'unir à la chair », frg. 144, p. 242 ; *Première épître à Denys*. I, § 2, p. 257 et § 11, p. 261.

¹⁶ Frg. 123 *Contre Diodore*, Lietz. p. 237 : εἰ δὲ καὶ τὸ σύνθετον ἐν ἐστὶν ὡσπερ ἄνθρωπος, τὸ κατὰ σύνθεσιν ἐν λέγει ὁ διὰ τὴν πρὸς σάρκα ἐνωσιν λέγων “ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο” (« Si le composé est aussi un comme l'est l'homme, il dit qu'est un par composition celui qui dit que “le Logos est devenu chair” par l'union avec la chair »).

¹⁷ A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, trad. P. Dominique, éd. 2003, p. 663.

dont parle Jean est un synonyme de *corps*, et que par conséquent, il conçoit une union hypostatique sur le mode du corps qui enveloppe l'âme¹⁸.

Ph 2, 6-11 : L'*Hymne aux Philippiens* est abondamment cité par les Pères comme lieu de réflexion sur le mystère de l'Incarnation¹⁹, et on pourrait aller jusqu'à dire qu'il est une façon de définir sur le mode scripturaire l'incarnation parce qu'il en résume le mouvement et la finalité. Toutefois, chez Apolinaire, ce passage revêt une importance particulière car on y trouve au verset 7 la formule suivante à propos du Christ : ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, « devenu à la ressemblance des hommes et trouvé par sa forme comme un homme »²⁰. Or on se rappelle le titre de l'ouvrage d'Apolinaire que Grégoire réfute : Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου, où le Logos est dit être incarné à la *ressemblance* de l'homme. Les termes καθ' ὁμοίωσιν ne sont pas sans rappeler Ph 2, 7. Mais chez Apolinaire, la similitude est prise dans le sens d'une proximité qui exclut l'identité ontologique entre l'humanité du Christ et celle de l'homme commun, alors que chez les Cappadociens, elle signifie une exacte similitude.

Ph 2, 6-11 devait faire l'objet d'une exégèse dans l'*Apodeixis* d'après l'allusion de Grégoire avant son propre commentaire²¹, ainsi que d'après les fragments 43-47 qu'il cite²². Et la réfutation de celui-ci consiste d'abord en une longue exégèse suivie et personnelle, adaptée à la question doctrinale en débat, puis en une discussion sur quelques expressions de l'*Épître* commentées par Apolinaire.

¹⁸ Cf. *Antirrh.* 173, 28 : Grégoire dans sa réfutation insiste sur le fait que le Logos, devenant chair a assumé tout ce que l'on peut concevoir de la nature humaine. Cela ne veut pas dire qu'il est venu loger dans une partie du composé humain (οὐ γὰρ ἐν μέρει ἡμῶν). En réalité, pour Apolinaire, la σάρξ est synonyme de nature humaine et désigne tout ce qui constitue l'homme par rapport à Dieu.

¹⁹ Cf. Athanase, *Discours contre les ariens*, I, § 38, *Athanasius Werke*, I, 1, 2, éd. K. Metzler, p. 147. Chez Apolinaire, les allusions à cet hymne sont abondantes. Cf. *De unione*, § 6, Lietz. p. 188, 1-2 ; § 9, Lietz. p. 189 ; § 14, Lietz. p. 191 ; *Anacephalaiôsis*, § 14-15, Lietz. p. 243 ; *Première épître à Denys*, § 2, Lietz. p. 257. C'est dans ce passage scripturaire qu'Apolinaire trouve des formules pour rendre compte de sa compréhension de l'humanité du Christ qui n'est que ressemblante à l'homme commun.

²⁰ Ph 2, 7. Dans la *Première épître à Denys*, Apolinaire interprète « à la ressemblance d'un homme » dans une perspective strictement ontologique : le Christ, Dieu incarné présente une seule nature (μία φύσις) à l'instar de l'homme qui, composé d'un corps et d'une âme, constitue pourtant une seule nature (Lietz. p. 257).

²¹ *Antirrh.* 158, 2-159, 3 : ἡμεῖς δὲ τὴν ἀποστολικὴν διδασκαλίαν τὴν παρ' αὐτοῦ τούτου μνημονευθεῖσαν εἰς ἔλεγχον τῶν ἀσεβῶν ὑπολήψεων παραθέντες πρὸς τὰ ἐξῆς τοῦ λόγου δραμούμεθα (« Quant à nous, quand nous aurons exposé pour confondre ses hypothèses impies l'enseignement de l'Apôtre dont lui-même fait mention, nous en viendrons à la suite de son traité »).

²² *Antirrh.* 164, 13-165, 14.

Apolinaire recourt à la figure biblique d'Élie dans le fragment 51, comme exemple type du prophète inspiré par Dieu, pour attaquer les tenants de la christologie de « l'homme inspiré », par opposition à laquelle il développe sa christologie du *voûς ἔνσαρκος*²³. La technique de réfutation de Grégoire consiste à reprendre plusieurs épisodes de la vie de ce personnage et à les développer dans le sens opposé d'Apolinaire. Ce dernier prenait Élie comme un mauvais modèle christologique, celui de l'homme inspiré. Grégoire le prend pour le type du Christ, en se fondant sur la scène de son ascension. Il est possible que, dans l'*Apodeixis*, Apolinaire ne proposait pas d'exégèse détaillée sur la vie de ce prophète, mais le mentionnait seulement. Nous n'en avons aucune preuve. Grégoire, pour sa part, profite de cette mention pour élaborer un développement original sur l'ascension d'Élie (4 Rg 2, 11)²⁴.

Jn 5, 17-21 : Jn 5, 17 (« Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent et j'œuvre moi aussi ») est la référence scripturaire implicite dans le frg. 59, et Grégoire la commente dans la réfutation du fragment²⁵ ; Jn 5, 21 (« Comme le Père ressuscite les morts et leur redonne vie, ainsi le Fils donne vie à qui il veut ») est la référence scripturaire du frg. 60. Chez Apolinaire, il est utilisé pour montrer que le Fils a une activité qui lui est propre (*ἐνεργεία κατὰ σάρκα*), distincte de celle du Père avec qui il partage seulement la puissance (*τὴν ἐν δυνάμει ἰσότητα*)²⁶. Ce passage de *Jean* était déjà l'objet d'une discussion avec Eunome au sujet de l'unicité de puissance entre le Père et le Fils, en théologie trinitaire²⁷. Dans l'*Apodeixis*, Apolinaire, le prend comme support d'une réflexion sur l'ontologie du Verbe incarné, dans ce qui le distingue du Père²⁸, et sur ce point, il semble donner une orientation nouvelle au débat sur ce verset²⁹.

²³ Frg. 51, *Antirrh.* 169, 21-23 : ἐδέξαντο ἄν, φησίν, Ἕλληνας καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὡσπερ Ἡλίαν : « Les Grecs et les Juifs l'accepteraient, si nous disions que celui qui a été enfanté est un homme inspiré, comme Élie ». E. Mühlberg considère ce fragment comme étant textuel, *op. cit.*, p. 68.

²⁴ Nous analyserons l'exégèse de Grégoire de l'ascension d'Élie (cf. *Antirrh.* 169-170), élaborée en fonction de la polémique (partie III, chapitre 4, p. 436-459).

²⁵ *Antirrh.* 176, 4-10.

²⁶ Cf. frg. 60, *Antirrh.* 176, 10-13.

²⁷ Grégoire de Nysse, *Eun.* III, 10, 33, GNO II, p. 302, 16 sq. ; *Ref.* § 44, GNO II, p. 330, 9.

²⁸ M. R. Barnès, *The Power of God, Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington, 2001, p. 125-259, passe en revue des différentes interprétations patristiques de la *δύναμις* commune du Père et du Fils avant la polémique contre Apolinaire.

²⁹ Cf. *Antirrh.* 174, 13 sq. Grégoire lui oppose l'argument trinitaire de l'unicité de puissance et de volonté entre le Père et le Fils, en soulignant le fait que le raisonnement de son adversaire sur ce point est incompréhensible.

C. L'union de la chair au Logos préexistant

Dans l'*Antirrheticus*, Grégoire expose une seconde série de preuves scripturaires qui seraient utilisées pour justifier, d'après l'idée du frg. 32 que Grégoire dit citer textuellement, que l'homme Christ préexiste en tant qu'il est πνεῦμα uni à la chair en vertu de l'unique nature du Logos incarné³⁰. La thèse que viendraient étayer ces preuves bibliques pose problème, telle que Grégoire nous la présente³¹. Il est peu probable que la pensée d'Apolinaire soit celle que le Cappadocien lui prête :

ἡ μὲν οὖν διάνοια τῶν εἰρημένων αὐτῆ, ὅτι τὸ διὰ σαρκὸς ἐκ τῆς παρθένου φανερωθὲν οὐ μόνον κατὰ τὴν τῆς θεότητος ἀϊδιότητα προεπινοεῖται τῶν ὄντων, καθὼς πάντες πιστεύομεν, ἀλλὰ καὶ κατ' αὐτὴν τὴν σάρκα.

« La pensée de ce qu'il a dit est celle-ci : ce qui s'est manifesté par la chair à partir de la Vierge non seulement doit être conçu comme antérieur aux êtres selon l'éternité de la divinité, comme tous le croient, mais aussi selon la chair elle-même »³².

D'après Grégoire, en effet, Apolinaire aurait soutenu l'antériorité de la chair (σάρξ) avant l'Incarnation en s'appuyant sur Jn 8, 58 (« Avant qu'Abraham fût, je suis »), Jn 1, 15 (« Avant moi, il était »), 1 Co 8, 6 (« Un seul Seigneur par qui tout existe »), Col 1, 17 (« Lui-même est avant toutes choses »), Za 13, 7 (« Épée, éveille-toi contre mon pasteur et contre mon proche [σύμφυλον]»), Ep 1, 7 dans le frg. 33 (« En lui nous obtenons la

³⁰ Frg. 32, GNO 147, 12-15 : προϋπάρχει, φησίν, ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἐτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τούτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος : « L'homme Christ préexiste, dit-il, non pas en tant que l'esprit, c'est-à-dire Dieu, est un autre que lui-même, mais en tant que le Seigneur dans la nature du Dieu homme est un esprit divin ». Dans ce fragment, Apolinaire expose clairement dans le premier membre du génitif absolu qu'il refuse de penser la divinité et l'humanité comme deux sujets, deux personnes, deux êtres distincts.

³¹ Il nous semble problématique de prendre à la lettre les accusations formulées par Grégoire. Les quelques fragments qui pourraient être explicites sur la façon dont Apolinaire comprenait les versets bibliques cités ont un sens obscur en raison du manque de contexte. Sur la question de la consubstantialité de la chair, dont Grégoire accuse Apolinaire, il est possible que notre regard contemporain soit tributaire de la façon dont Grégoire présente l'idée de son adversaire (frg. 32, *Antirrh.* 147, 12-162, 6). Le frg. 116, Lietz. p. 235, fait état d'une consubstantialité de la chair avec la divinité, mais aucun marqueur temporel ne se trouve présent, qui pourrait indiquer si le raisonnement porte sur l'Économie, la préexistence temporelle du Christ ou le temps eschatologique : « Sa chair nous vivifie en raison de la divinité qui lui est unie substantiellement (διὰ τὴν συνουσιωμένην αὐτῇ θεότητα). Or ce qui vivifie est divin : divine est donc la chair [du Christ], car elle a été unie à Dieu (θεϊκῆ ἄρα ἡ σάρξ, ὅτι θεῶ συνήφθη) ». Dans l'*Anakephalaiōsis*, Apolinaire a une formule ambiguë dans un syllogisme : Χριστοῦ δὲ ἡ σὰρξ ἐξ οὐρανοῦ εἴρηται (« La chair du Christ est dite provenir du ciel »). P. Gallay commente ainsi la question de l'origine céleste de la chair : « on voit en quel sens Apollinaire peut parler de la chair céleste du Christ : non pour nier sa vérité charnelle, mais pour dire l'animation de cette chair par un principe qui n'est pas, comme c'est notre cas, issu de la chair (SC 208, intr. p. 17).

Dans d'autres fragments doctrinaux, en effet, Apolinaire se défend de croire à l'origine céleste de la chair (*Première épître à Denys*, § 7, Lietz. p. 259 ; frg. 163, Lietz. p. 255 ; frg. 164, Lietz. p. 262 ; frg. 154, Lietz. p. 248 ; *Ad Jovianum*, Lietz. p. 253).

³² *Antirrh.* 148, 1-4.

rédemption par son sang, la rémission des péchés »), He 1, 1 et He 1, 3 (« En ces jours qui sont les derniers, Dieu nous a parlé par son Fils, lui qui autrefois a parlé à nos pères à bien des reprises et de bien des manières par les prophètes ») dans le frg. 38³³.

On ne connaît pas l'ordre dans lequel Apolinaire traitait ces citations bibliques dans son *Apodeixis* et la façon dont Grégoire procède trahit peut-être quelques aménagements. Par exemple, Za 13, 7, cité comme en passant dans la série présentée initialement³⁴, est traité ensuite à deux reprises après Ep 1, 7 qui ne figure pourtant pas dans la liste initiale des preuves³⁵. La deuxième fois que Za 13, 7 est mentionné, il est mis en relation par Grégoire avec He 1, 1 qui est l'objet d'une analyse exégétique³⁶.

Par ailleurs, on remarque que ces versets bibliques ne font nullement allusion à une quelconque antériorité de la *σάρξ* du Christ, comme le présente pourtant Grégoire : ἀπόδειξις ἐστὶ, φησί, τοῦ τὸ ἀνθρώπινον τοῦ φανέντος ἡμῖν θεοῦ προαιώνιον εἶναι (« c'est la preuve, dit-il, que ce qui est humain dans le Dieu qui s'est manifesté à nous est antérieur aux siècles »). Pour Grégoire, cela signifie que l'humanité du Christ préexiste à l'incarnation³⁷.

Mais le fragment 38, que Grégoire certifie textuel³⁸ et cite à l'appui de sa thèse ne corrobore pas le jugement du Cappadocien. Il semble même présenter une tout autre perspective. En effet, d'après Grégoire, cet extrait signifie, que la chair préexiste selon Apolinaire. Mais il s'agit d'un commentaire d'He 1, 1, cité peu avant, qui semble porter sur le début du verset : « en ces jours qui sont les derniers, Dieu nous a parlé par son Fils... ». Apolinaire cherche à montrer, dans ce passage, l'identité de personne entre le Logos incarné et le Logos préexistant. Il déclare en effet :

Ἔστι δὲ ἐν τούτοις καταφανές, ὅτι αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος ὁ λαλήσας ἡμῖν τὰ τοῦ πατρὸς θεός ἐστι, ποιητὴς τῶν αἰώνων, ἀπαύγασμα δόξης, χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ἅτε δὴ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὢν καὶ οὐ θεὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτό, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστι διὰ τῆς σαρκός, καθαρῖσας κόσμον ἁμαρτιῶν.

« Ce qui se manifeste dans ces propos, c'est que l'homme lui-même qui nous a dit ce qui concerne le Père est Dieu, « créateur des siècles » (He 1, 2), « resplendissement de sa gloire, empreinte de sa substance » (He 1, 3), parce

³³ *Antirrh.* 155, 17.

³⁴ *Antirrh.* 148, 4-10.

³⁵ Cf. *Antirrh.* 151-154, 27.

³⁶ *Antirrh.* 155.

³⁷ *Antirrh.* 155, 16-17.

³⁸ *Antirrh.* 155, 17.

qu'étant Dieu par son esprit propre, et n'ayant pas Dieu en lui comme un autre que lui, lui qui par lui-même, c'est-à-dire par sa chair, a purifié le monde des péchés »³⁹.

Dans cet extrait de l'*Apodeixis*, Apolinaire veut prouver que l'homme Jésus est la même personne que le Logos préexistant (οὐ θεὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτό), contre les tenants d'une christologie des deux personnes⁴⁰. Ce faisant, il ne veut pas dire pour autant que l'état charnel du Logos incarné est partie intégrante de sa divinité au point que de tout temps le Logos est de nature corporelle.

Ce qui semble heurter Grégoire dans ce raisonnement, c'est le fait d'attribuer les propriétés divines du Christ à son humanité, à « l'homme lui-même ». Mais lorsqu'on met en relation ce passage avec d'autres écrits d'Apolinaire, où il déclare qu'en vertu de l'unique nature du Logos incarné, les noms qui se rapportent à la divinité peuvent s'employer comme par métonymie et désigner même l'humanité en tant qu'elle est unie à la divinité, on comprend mieux comment il en vient à expliquer ainsi He 1, 1 sans pourtant soutenir une quelconque antériorité de la chair. Pour ne donner qu'un seul exemple, citons le fragment 144 *Contre Diodore*, où le Laodicéen déclare :

Πῶς τὸ τῷ θεῷ καθ' ἐνότητα προσώπου σύναφθὲν οὐχὶ θεὸς σὺν αὐτῷ ; πῶς τὸ τῷ ἀκτίστῳ καθ' ἐνότητα ζωτικὴν ἐνωθὲν οὐκ ἄκτιστον σὺν αὐτῷ; εἰ γὰρ οὐ κοινὴ ἢ ἐπωνυμία, οὐδὲν οὕτως ἔσται τὸ συγκεκραμένον · πάντων δ' ἄλογώτατον, εἰ τοῖς μὲν τοῦ σώματος ὀνόμασιν ὀνομάσομεν τὸ ἀσώματον λέγοντες σάρκα γεγενῆσθαι τὸν λόγον · τῷ δὲ τοῦ ἀσώματου μὴ προσαγορεύσομεν τὸ σῶμα κατὰ τὴν ἔνωσιν μέντοι τὴν πρὸς ἐκεῖνο. Καὶ εἰ θαυμάζει πῶς τὸ κτιστὸν εἰς τὴν τοῦ ἀκτίστου προσηγορίαν ἐνοῦται, πολλῶ μᾶλλον ἕτερος θαυμάσει δικαίως, πῶς τὸ ἄκτιστον τῇ προσηγορίᾳ τῆς κτιστῆς σαρκὸς ἦνωται.

« Comment ce qui est uni à Dieu selon l'unité de personne ne sera-t-il pas Dieu avec lui ? Comment ce qui est uni à l'incorporel selon l'unité vitale ne sera pas incorporel avec lui ? Si la dénomination n'est pas commune, le mélange ne consistera en rien. Or rien n'est plus déraisonnable que de nommer l'incorporel avec des noms du corps, en prétendant que le Logos s'est fait chair (Jn 1, 1), sans donner le nom de corps à ce qui est le propre de l'incorporel malgré l'union avec celui-ci. Et si un tel⁴¹ s'étonne de voir comment le créé est uni à l'appellation d'incréé, un autre s'étonnera d'autant plus à juste titre de voir comment l'incorporel est uni à l'appellation de chair corporelle »⁴².

Même si ce fragment porte sur l'utilisation des noms du composé divino-humain, on retrouve le même problème de fond que dans notre fragment 38 de l'*Apodeixis*. Dans le

³⁹ *Antirrh.* 155, 18-25.

⁴⁰ Cf. Partie IV, chapitre 2, « L'unité du Christ en débat ». C'est tout l'objet de notre analyse. Nous n'entrons donc pas pour l'instant dans le débat doctrinal sur ce point.

⁴¹ Il s'agit vraisemblablement de l'adversaire Diodore, dont la christologie était attaquée par Apolinaire dans l'œuvre d'où est tiré ce fragment.

⁴² Frg. 144, Lietz. p. 242. Nous commentons ce fragment dans la partie IV, chapitre 2, « l'unité du Christ », p. 660.

fragment *Contre Diodore*, Apolinaire explique comment les appellations qui renvoient à la divinité du Christ, incorporel (τὸ ἀκτιστον, τοῦ ἀσωμάτου), peuvent s'appliquer également à son humanité (τὸ σῶμα, τὸ κτιστὸν), corporelle, en vertu de l'union intime (καθ' ἐνότητα προσώπου, καθ' ἐνότητα ζωτικῆν, τὸ συγκεκραμένον) de son humanité et de sa divinité. Ce fragment est précieux pour comprendre la façon dont Apolinaire procède pour qualifier le Logos incarné. En effet, il expose une notion-clef de sa christologie, celle d'unité/d'union physique ἐνότης ζωτικῆ, où le terme de φύσις est à prendre comme un synonyme de ζωή en vertu de laquelle les propriétés qui se rapportent à la divinité du Verbe ou à l'humanité qu'il a assumée peuvent s'interchanger⁴³. Pour Apolinaire, l'union de nature entre Dieu et l'homme est poussée jusqu'à ses conséquences ultimes à savoir que les caractéristiques de la chair, de ce qui est « créé » ou « corporel » (cf. frg. 144), peuvent s'appliquer à la divinité et réciproquement. C'est le phénomène linguistique que l'on observe dans le frg. 38 de l'*Apodeixis* : Apolinaire appelle l'homme qui a donné des enseignements sur le Père « créateur des âges » (He 1, 2), « resplendissement de la gloire, empreinte de l'hypostase » (He 1, 3). Il caractérise donc l'aspect humain du Christ avec des appellations qui se rapportent au Logos, dans sa préexistence. Et il ajoute : « puisqu'il n'a pas Dieu en lui comme un autre que lui-même ». On retrouve la même idée que dans le fragment 144 : l'unité de nature entre la divinité et l'humanité du Christ permet la communication des appellations de l'un à l'autre. De là, Grégoire conclut qu'Apolinaire croit à la préexistence de la chair. Et il réagit en donnant une série de versets néotestamentaires qui concernent l'humanité du Christ pour dire que « celui qui a parlé », pour reprendre le langage d'He 1, 1, c'est l'homme Jésus⁴⁴. Grégoire au contraire fait une nette distinction méthodologique entre les noms qui caractérisent l'humanité du Christ et ceux qui qualifient sa divinité, en vertu de la différence des natures⁴⁵. Mais Apolinaire n'explique pas He 1, 1 dans ce sens. Et il est probable qu'il faille comprendre les fragments 32-38 comme se situant au strict niveau des appellations, comme nous l'avons vu dans d'autres fragments.

Il nous a paru bon d'exposer ici le fragment 144 d'Apolinaire pour expliquer la présentation problématique par Grégoire de la série de versets scripturaires Jn 8, 58 ;

⁴³ Sur la communication des noms entre les deux éléments, divin et humain, chez Apolinaire, cf. *De unione*, § 8-11, Lietz. p. 188-190.

⁴⁴ L'argument est topique dans les polémiques christologiques, et des séries toutes faites de *verba* qualifiant l'humanité du Christ circulaient à cette époque. Cf. Gr. Naz., *Discours 29*, § 18, SC 250, p. 214. Nous renvoyons aussi à l'article de M. Alexandre, « Le Jésus des Évangiles dans l'œuvre de Grégoire de Nysse », *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology, Minutes, on the Ninth International Conference on St. Gregory of Nyssa*, Athènes, 2005, p. 245-284.

⁴⁵ *Antirrh.* 156, 1-12.

Jn 1, 15 ; 1 Co 8, 6, 1 Co 1, 17, Za 13, 7, He 1, 1 sq., utilisée par Apollinaire. Même si les fragments de l'*Apodeixis* peuvent présenter un langage équivoque, surtout lorsqu'ils sont hors-contexte, il nous semble aussi que la thématique globale à laquelle Grégoire rattache cette série de preuves scripturaires est légèrement faussée. Nous reviendrons sur ce point dans notre étude sur l'unité du Christ.

Parmi les preuves scripturaires sur la consubstantialité de la chair avec le Logos, le verset de Za 13, 7a (« Épée, éveille-toi contre mon berger et contre l'homme, mon parent [σύμφυλος] ») présente un statut particulier pour deux raisons. D'une part, comme nous l'avons vu dans la première partie de notre travail, Grégoire revient à quatre reprises sur ce passage biblique dans son *Antirrheticus*, en commentant l'exégèse d'Apollinaire sous des angles successifs différents. De ce point de vue, il est un cas unique. D'autre part, il est utilisé par Apollinaire à cause d'une variante présente dans la version transmise par Aquila, qui donne σύμφυλος là où la LXX donne πολίτης. C'est le seul verset qui est objet de controverse pour une variante textuelle, choisie en raison des implications théologiques qu'elle suscite. En effet, en préférant la leçon d'Aquila, Apollinaire interprète le mot σύμφυλος au sens d'ὁμοούσιος, en l'appliquant au Christ par rapport au Père (*Antirrh.* 158, 11-12). L'interprétation christologique de ce verset ne lui est pas propre, mais provient des évangiles de *Matthieu* et *Marc*, qui citent la suite du verset (« Frappe le berger et les brebis seront dispersées »), « pour montrer l'accomplissement des Écritures lors de l'arrestation de Jésus »⁴⁶. Il est donc un *testimonium* traditionnel de la Passion du Christ.

Grégoire, pour sa part, conteste l'interprétation par son adversaire du mot σύμφυλος comme preuve scripturaire de ὁμοούσιον entre le Père et le Fils, se coupant ainsi d'une tradition interprétative que restitue M. Harl dans un article consacré à cet unique verset dans l'*Antirrheticus*⁴⁷. En effet, il ne rejette pas seulement le mot « parent », mais il nie aussi toute application de Za 13, 7 à Jésus dans sa Passion⁴⁸. Pour une analyse détaillée de ce verset, de sa réception et des problèmes d'interprétation qu'il pose dans le cadre de la controverse entre Grégoire et Apollinaire, nous renvoyons à l'étude très complète de M. Harl.

⁴⁶ Cf. M. Harl, « La polémique de Grégoire de Nysse contre l'usage de *Zacharie* 13, 7 a par Apollinaire », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, op. cit., p. 89.

⁴⁷ M. Harl, « La polémique de Grégoire de Nysse contre l'usage de *Zacharie* 13, 7 a par Apollinaire », art. cit., p. 89-99.

⁴⁸ Cf. M. Harl, art. cit., p. 99.

D. L'humanité du Christ ressuscité

Dans le fragment 98 de l'*Apodeixis*, Mt 24, 30-31 (le Fils de l'homme envoie ses anges) et Jn 10, 30 (« Moi et le Père, nous sommes Un ») sont cités comme preuves que le Christ reste homme après la résurrection. Mais le fragment n'évoque aucune modalité de son humanité. Grégoire raille alors son adversaire en lui faisant dire qu'il croit que le Christ reste homme après la Passion-Résurrection comme il a été homme, avec tous les attributs corporels⁴⁹. Apollinaire cite Mt 24, 31 pour la formule « Fils de l'homme » en contexte eschatologique. Il interprète cette formule à la lettre : elle est la preuve pour lui que le Christ reste homme après la résurrection⁵⁰. Jn 10, 30 est cité deux fois par Grégoire comme provenant d'Apollinaire dans les dernières pages de l'*Antirrheticus*, dans le frg. 98 et dans le cours de la réfutation du frg. 98⁵¹. On peut penser que la seconde fois est un effet de reprise du frg. 98⁵². C'est l'hypothèse de Fr. Müller et d'E. Mühlenberg, qui n'ont pas considéré la redite comme une nouvelle citation d'Apollinaire. Mais l'introduction de la citation est légèrement différente de celle du frg. 98, et même plus explicite. Il se pourrait donc que Grégoire cite un autre passage de l'*Apodeixis* qui fait l'analyse plus détaillée de Jn 10, 31⁵³.

La parabole du bon Pasteur devait vraisemblablement être exploitée par Apollinaire de façon plus large que le seul verset 31 – ce que n'a pas relevé Fr. Müller dans son édition de l'*Antirrheticus*. Les formulations par lesquelles Grégoire introduit les versets en constitueraient les indices. Grégoire dit par exemple : « τί γὰρ αὐτῷ συντελεῖ πρὸς τὸν λόγον τὸ Μηδένα ἀρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτοῦ τὰ δοθέντα αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς πρόβατα, συνιδεῖν οὐκ ἔχω (« ce qu'apporte en effet à son raisonnement :

⁴⁹ *Antirrh.* 228, 24-29.

⁵⁰ Apollinaire dit en effet : Εἰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν θεὸς γέγονε καὶ οὐκέτι ἐστὶν ἄνθρωπος, πῶς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ; καὶ πῶς ὀψόμεθα τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν; πῶς δὲ καὶ πρὶν ἐνωθῆναι καὶ ἀποθεωθῆναι λέγει : Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν ; « S'il est devenu Dieu après la résurrection et qu'il n'est plus homme, comment "le Fils de l'homme enverra-t-il ses anges" (Mt 24, 31), et comment verrons-nous le Fils de l'homme venir sur les nuages ? Et comment même avant d'être uni et d'être divinisé, il dit : "Moi et le Père, nous sommes Un" (Jn 10, 30) ? » (frg. 98, *Antirrh.* 228, 18-24). D'après E. Mühlenberg, ce fragment est textuel, car Grégoire n'en retravaille pas la syntaxe, alors qu'il se situe en pleine argumentation. Dans sa réfutation, il revient surtout sur Mt 24, 31 en le mettant en rapport avec Mt 21, 33 et Mt 22, 2.

⁵¹ Dans le frg. 98, *Antirrh.* 228, 20-22 et *Antirrh.* 230, 14. Nous n'avons trouvé aucun autre emploi de Jn 10, 31 par Apollinaire dans ses fragments doctrinaux. Dans les fragments exégétiques sur Jean, aucun commentaire ne porte précisément sur ce verset (cf. frg. 61 sur Jn 10, 28-33, éd. J. Reuss, *Johanneskommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin, 1966, p. 26).

⁵² *Antirrh.* 230, 14.

⁵³ Jn 10, 31 est alors introduit autrement que dans le frg. 98, et de façon plus explicite : ἀλλὰ, φησί, διὰ σαρκὸς διαλεγόμενος τοῖς ἀνθρώποις ὅτι Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν (« Mais, dit-il, c'est par l'intermédiaire de sa chair qu'il a dit aux hommes que "moi et le Père, nous sommes Un" »).

« Personne n'arrache de sa main les brebis qui lui ont été données par le Père » (cf. Jn 10, 29), je ne peux pas le comprendre »)⁵⁴. Une telle remarque montre que le débat au sujet de l'unité de nature entre le Père et le Fils ne portait pas uniquement sur l'interprétation de Jn 10, 30, mais devait être étayé par une analyse des autres versets de la péricope.

E. Les emplois secondaires

Le traité de l'*Apodeixis* était lui-même un discours de controverse théologique, puisqu'Apollinaire s'en prend à Paul de Samosate, Photin, Marcel d'Ancyre, qui sont pour lui les tenants de la christologie de « l'homme inspiré (ἄνθρωπος ἔνθεος) »⁵⁵. A ce titre, il faisait un usage polémique de l'Écriture, pour déconsidérer les adversaires. Il reste, d'après l'*Antirrheticus*, un emploi de cette nature dans le fragment 13, où Apollinaire fait un usage rhétorique de la désobéissance d'Ève, traitée comme le parangon de la foi non réfléchie⁵⁶.

Ailleurs encore, dans un raisonnement christologique, Qo 5, 1 est cité par Apollinaire comme une périphrase pour qualifier Dieu⁵⁷ et constituait la mineure d'un syllogisme (il n'est pas restitué en entier par Grégoire). Qo 5, 1 est compris par Apollinaire comme une autre preuve biblique de la provenance ou de la nature céleste de Dieu. Grégoire la cite sans l'exploiter.

F. Bilan

De la répartition thématique des citations bibliques d'Apollinaire que nous avons opérée à partir des indices et des fragments que nous pouvons tirer de l'*Antirrheticus* de Grégoire, il ressort qu'Apollinaire devait utiliser majoritairement l'Écriture dans son *Apodeixis*, à titre de preuve dans son argumentation – constatation qui ne nous surprendra pas dans un tel genre littéraire. On peut le déduire de la façon dont Grégoire cite les preuves de son adversaire : la plupart des versets scripturaux sont mentionnés et analysés

⁵⁴ *Antirrh.* 231, 4.

⁵⁵ Cf. *Antirrh.* 138, 14-16 ; frg. 15.

⁵⁶ Frg. 13, *Antirrh.* 135, 12-14 : Μόνον, φησί, τὴν εὐσεβῆ πίστιν ἀγαθὸν ἦν νομίζεσθαι· μηδὲ γὰρ τῇ Εὐὰ συνενεγκεῖν τὴν ἀνεξέταστον πίστιν· ὥστε προσῆκε καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν ἐξητασμένην εἶναι, μὴ που λάθῃ ταῖς τῶν Ἑλλήνων ἢ τῶν Ἰουδαίων συνεμπεσοῦσα δόξαις (« Il serait bon, dit-il, de n'estimer que la foi pieuse. En effet, la foi irréfléchie n'a pas été profitable pour Ève, si bien qu'il convient que la foi des chrétiens soit aussi l'objet d'un examen pour éviter qu'elle ne s'accorde à son insu avec les opinions des Grecs et des juifs »).

⁵⁷ *Antirrh.* 214, 12-13.

par Grégoire en série et figurent toujours après la thèse théologique contestée. Apollinaire devait donc avoir une façon très méthodique et systématique de traiter l'Écriture, après l'exposition de chaque point christologique. Grégoire fait une utilisation relativement souple des preuves scripturaires de son adversaire : il les mentionne, les réfute, ou ne les réfute pas (ce qui nous empêche de savoir comment Apollinaire les interprétait) mais propose, à la place, en guise de réfutation, sa propre interprétation, qui prend parfois la forme d'un excursus, comme c'est le cas d'Ep 1, 7 qui sert de point de départ à un grand mouvement récapitulatif sur la finalité de l'incarnation. Apollinaire recourait également à l'Écriture pour ses figures exemplaires, tel Élie.

Il est possible aussi qu'Apollinaire ait utilisé les versets bibliques « en série » comme justification d'une thèse formulée au préalable. Une telle démarche n'est pas originale dans le genre littéraire de la controverse, mais elle est peut-être pratiquée de façon plus systématique par Apollinaire que par d'autres auteurs, tel Grégoire. Il semble en effet que les versets bibliques qu'il mentionne étaient d'abord présentés dans une énumération, puis analysé chacun en détail⁵⁸.

Enfin, la plupart des citations bibliques d'Apollinaire présentes dans l'*Antirrheticus* proviennent du Nouveau Testament, et une bonne partie sont extraites des *Épîtres* pauliniennes. Nous avons vu que les versets structurants de la christologie d'Apollinaire sont empruntés à Paul ou à Jean. La théologie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$ procède par combinaison de versets scripturaires et des thèmes qui y sont formulés (1 Co 15, 45 sq. et Jn 1, 14 en arrière-fond, 1 Tm 3, 16 pour une partie).

Nous ne prétendons pas avoir été exhaustive dans la liste que nous venons de dresser. Il y a d'autres versets dont le statut est litigieux : on ne peut pas déterminer s'ils proviennent d'Apollinaire ou de Grégoire. Ils sont en effet utilisés par Grégoire dans la réfutation, mais ils pourraient se trouver déjà employés par Apollinaire à l'appui de la thèse soutenue. Pour ne mentionner qu'un exemple, reportons-nous à la fin de

⁵⁸ Il y a peut-être un usage proprement « apollinarien » des mises en série des preuves bibliques, mais étant donné l'état fragmentaire de son œuvre doctrinale, nous ne sommes pas en mesure de le préciser. Les énumérations de versets scripturaires traités comme un argument ou comme une série de preuves font partie de la technique du genre littéraire de la controverse. Cf. Irénée, *Haer.*, I, 19, 2 (SC 264, p. 286) où une série de preuves bibliques alléguées par les gnostiques est mentionnée ; Basile, *Contre Eunome*, I, 12 (SC 299, p. 212) ; Athanase, *De Inc.*, § 2, 6 (SC 199, p. 268) ; § 33, 4-5, (SC 199, p. 384) ; § 35, 2-5 (SC 199, p. 388) mais ces deux dernières séries citées sont des *testimonia* sur l'incarnation du Christ. Elles portent donc sur un point très précis, l'incarnation du messie dans un contexte de polémique anti-judéenne. Sur la question des *testimonia*, nous renvoyons à l'étude de S. Morlet, *L'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin, La démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée*, thèse de doctorat de l'Université Paris IV, présentée sous la direction d'O. Munnich, Paris, 2006.

l'*Antirrheticus*, où Grégoire cite Mt 24, 6 (« il faut que cela arrive »)⁵⁹ pour réfuter la distinction de sens que fait son adversaire entre ἀνάγκη φύσεως et ἀκολουθία φύσεως⁶⁰. Le lecteur contemporain n'a aucune preuve qu'Apollinaire n'utilisait pas déjà ce verset à titre d'exemple.

De même, la série des figures prophétiques de Béséléel, Salomon et Amos, tirées de Ex 31, 1, du livre de la Sagesse et de celui d'Amos 7, 14, est utilisée par Grégoire pour réfuter la thèse d'Apollinaire, selon lequel le Christ n'a pas d'intellect humain puisqu'il n'y a pas d'effort ni de processus d'apprentissage en lui (frg. 75)⁶¹. Le Cappadocien veut en effet faire remarquer à son adversaire que ces prophètes de la Bible ont eu aussi une connaissance innée d'un art particulier, sans avoir besoin d'un apprentissage, tout en possédant un intellect. Mais la phrase qui introduit la série des figures exemplaires est ambiguë : πῶς μέμνηται τῆς θεοπνεύστου γραφῆς ; (« Comment fait-il mention de l'Écriture divinement inspirée ? »)⁶². Une telle formulation incite le lecteur à penser qu'Apollinaire devait déjà citer des passages de l'Écriture à l'appui du syllogisme présent dans le frg. 75, et que Grégoire va reprendre les mêmes versets pour en montrer la juste interprétation. Le πῶς dénote un jugement de valeur du Cappadocien qui semble dire qu'Apollinaire fait une mauvaise utilisation de la Bible. Dans ce cas, les personnages dont Grégoire fait mention, Amos, Salomon, Béséléel étaient cités par Apollinaire. Grégoire s'en servirait alors pour renverser la perspective de son adversaire. On sait en effet par d'autres fragments qu'Apollinaire développe sa théologie de « l'intellect incarné » contre les tenants d'une christologie de l'inspiration, où le Christ à l'instar des prophètes, serait inspiré par Dieu. Pourquoi ne pas penser que dans la suite (frg. 75), Apollinaire expliquait la différence entre la perfection ontologique du Christ et la connaissance innée des prophètes, afin de montrer que le Christ n'était pas un prophète ?⁶³

⁵⁹ *Antirrh.* 232, 9.

⁶⁰ Cf. frg. 102, *Antirrh.* 231, 23 sq. (frg. à rapprocher du frg. 50, *Antirrh.* 169, 5-8). Pour une étude sur l'origine philosophique de ces termes, cf. E. Mühlberg, *op. cit.*, p. 208 : dans l'éthique stoïcienne, ἀκολουθία φύσεως ζῆν est un concept fréquent (cf. Philon, *De Plantatione*. § 49, coll. *Œuvres de Philon*, 10, éd. J. Pouilloux, Paris, 1963, p. 46 ; *De Migratione Abrahami*. § 128, *Œuvres de Philon*, 14, éd. J. Cazeaux, Paris, 1965, p. 174). Chez les Pères, cf. Clément d'Alexandrie, qui évoque ainsi la doctrine des stoïciens en *Strom.* V, 14, 95, 1, SC 278, p. 182.

⁶¹ *Antirrh.* 192, 25-27 : Εἴ τι πλέον, φησίν, ἕτερος ἑτέρου κομίζεται, τοῦτο δι' ἄσκησιν γίνεται· οὐδεμία δὲ ἄσκησις ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα νοῦς ἐστὶν ἀνθρώπινος (« Si, dit-il, l'un acquiert plus que l'autre, cela provient d'un effort. Or il n'y a aucun effort dans le Christ : donc il n'a pas d'esprit humain »).

⁶² *Antirrh.* 192, 28-29.

⁶³ L'idée que le Christ est vraiment le Logos incarné et non pas un prophète est développée dans le frg. 51, par opposition avec le personnage d'Élie (*Antirrh.* 169, 22-24).

Il y a sûrement plusieurs lieux bibliques que Grégoire exploite sans préciser qu'il les reprend d'Apolinaire. Mais une étude plus détaillée sur les effets de reprise de l'*Apodeixis* nous pousserait à trop de conjectures. Nous nous contentons donc de présenter les principaux versets de la polémique qui ont une réelle importance dans l'argumentation, à titre d'objet ou d'armes du débat.

La classification des versets de l'*Antirrheticus* qui proviennent de l'*Apodeixis* fait à présent ressortir l'origine apolinarienne des versets sur lesquels Grégoire développe ses commentaires les plus longs et les plus personnels. Ce dernier utilise comme support d'une réflexion originale, comme nous le verrons, l'épisode de l'ascension d'Élie, qui se trouve déjà mentionné par Apolinaire dans un fragment⁶⁴. Mais il ne semble pas avoir été autant développé que chez Grégoire. La parabole de la brebis perdue (Ln 15, 3-7 ; Jn 10) que ce dernier traite de façon personnelle prend appui sur Ep 1, 7 et Za 13, 7 qu'exploitait Apolinaire⁶⁵. Ph 2, 6-11 qui est au fondement de la théologie d'Apolinaire, est repris par Grégoire en vue d'une analyse linéaire très longue et personnelle, sans que l'exégèse d'Apolinaire soit examinée en détail par l'auteur.

Les exégèses de Grégoire ne se présentent donc pas d'abord comme des reprises d'argumentations antérieures, comme celles contre Eunome. Mais elles prennent comme point de départ la matière scripturaire d'Apolinaire. On pose donc l'hypothèse d'un travail de création ou d'adaptation exégétique, en fonction de l'objet de la polémique, et en même temps, d'une souplesse dans l'utilisation et l'agencement des versets utilisés. C'est ce que nous examinerons à propos de chaque étape argumentative de l'analyse exégétique, qui portera d'abord sur 1 Co 15, 44-48, puis sur Lc 1, 35 et Ph 2, 6-11, ensuite sur le personnage d'Élie tel qu'il est utilisé dans la controverse, enfin sur les preuves scripturaires de l'anthropologie apolinarienne.

⁶⁴ *Antirrh.* 169, 24-170, 14.

⁶⁵ *Antirrh.* 151, 30-153, 4.

Chapitre 1

L'homme descendu du ciel : 1 Co 15, 44-48

Dans le débat exégétique entre Grégoire et Apollinaire, il faut relever la part importante des citations pauliniennes, qui constituent le cœur de la polémique. Ce choix du corpus scripturaire est dû à la christologie apolinarienne du νοῦς ἑνσαρκος qui est élaborée sur le fondement de quelques versets pauliniens. En outre, l'importance de la question anthropologique comme soubassement de la controverse théologique justifie aussi le recours aux versets des épîtres néotestamentaires qui présentent les termes πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, ou σὰρξ pour proposer une définition de l'être humain et tenter de caractériser l'ontologie du Christ. Telle est la raison pour laquelle nous consacrerons la plupart de nos analyses aux versets pauliniens qui sont l'objet de litige entre Apollinaire et Grégoire¹.

¹ Une telle prédominance des épîtres pauliniennes dans le dossier scripturaire de la polémique explique que Fr. Vinel consacre un article entier à cette question, « Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres

1 Co 15, 44-48 est l'objet du débat dans le premier mouvement de l'*Antirrheticus*, qui réfute la christologie de l'« homme céleste ». C'est donc par son analyse que nous commencerons notre étude. Il s'agira de montrer l'importance qu'il revêt dans le système christologique apollinarien et de faire ressortir l'origine du conflit à propos des termes utilisés par Paul.

Les questions soulevées par le texte biblique

Cette péricope a une importance de premier ordre dans la théologie d'Apollinaire. À ce titre, on trouve des allusions à 1 Co 15, 44-48, des explications, des mises en regard avec d'autres versets tout au long de l'*Antirrheticus*, et plus généralement dans la plupart des œuvres dogmatiques d'Apollinaire, d'après les fragments qu'il nous reste. Or ce texte, s'il ouvre des perspectives d'interprétation si différentes entre Grégoire et Apollinaire, a lui-même aussi été l'objet d'analyse des auteurs patristiques, qui le plus souvent, n'en reprennent que les termes pour désigner le Christ, sans en faire une exégèse *stricto sensu*. Ce verset a également suscité de nombreuses exégèses modernes.

En effet, dans un développement où Paul explique la résurrection des corps, il se réfère à la création de l'homme dans la *Genèse* (Gn 2, 7) pour montrer que de même que l'homme a été créé « psychique » (1 Co 15, 44), « âme vivante » (1 Co 15, 45), de même il ressuscitera « corps spirituel » (1 Co 15, 44) à l'instar du Christ, le dernier Adam, dit « spirituel » ou « céleste » :

⁴⁴... Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. ⁴⁵Οὕτως καὶ γέγραπται ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν. ⁴⁶Ἄλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ⁴⁷Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.

« ⁴⁴...S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel. ⁴⁵C'est ainsi qu'il est écrit : le premier homme, Adam, a été fait âme vivante (Gn 2, 7) ; le dernier Adam, esprit vivifiant. ⁴⁶Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord ; c'est le psychique, puis le spirituel. ⁴⁷Le premier homme, issu du sol, est terrestre², le second, lui, vient du ciel »³.

pauniennes dans le *Contre Apollinaire* », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, *op. cit.*, p. 101-113.

² L'adjectif « terrestre » en français ne rend pas de façon adéquate χοϊκός. Ce terme signifie « fait de limon (χοῦς) », dans la doctrine gnostique, il est un synonyme de ὑλικός. L. Doutreleau le traduit par « choïque », dans son édition du traité *Contre les hérésies* d'Irénée, I, 5, 5 (SC 264, p. 87).

³ Trad. fr. tirée de *La Bible de Jérusalem*, rééd. 1999.

Dans ce passage de la *Première épître aux Corinthiens*, Paul part de l'opposition entre le corps naturel et le corps spirituel. Le corps spirituel est pour lui un corps adapté à une existence eschatologique sous la domination ultime de l'Esprit. Son argumentation consiste en ceci : s'il existe un corps psychique, il y a aussi un corps « pneumatique » ou spirituel – ce qui posait problème aux Corinthiens, qui concevaient une résurrection de l'âme mais non pas du corps⁴. Pour prouver la résurrection des corps, Paul établit un « paradigme christologique »⁵ à partir d'une analogie entre Adam et le Christ. Adam est la tête de la race humaine, et le Christ est la tête du peuple sauvé. Les croyants reçoivent ainsi leur corps physique d'Adam et leur corps spirituel de leur Seigneur et Sauveur ressuscité. Adam représente l'être humain en général, le premier homme humain qui, grâce au pouvoir créateur de Dieu, est devenu un être vivant, littéralement « une âme vivante » (1 Co 15, 45). Chef de la race humaine, il n'est pas immortel parce qu'il a péché. Ce qui manquait à Adam est accompli en Christ. Le « dernier Adam » semble signifier pour Paul l'accomplissement parfait d'Adam⁶.

Paul recourt à la terminologie vétérotestamentaire pour construire son argumentation⁷. Le verset de Gn 2, 7 sert à Paul de fondement biblique pour distinguer deux types de σώματα (psychique et spirituel), et, en même temps, lui permet de rattacher la démonstration aux versets 21-22 sur l'origine de la mort (« par Adam la mort est venue, par le Christ la résurrection est venue »). Cet Adam qui a porté la mort dans le monde (cf. 1 Co 15, 21-22) devient l'homme représentatif de tous ceux qui ont une ψυχή similaire. Le dernier Adam, d'un autre côté, auquel a été donné un corps « pneumatique » au moment de la résurrection, devient non seulement l'homme représentatif de tous ceux qui lui deviennent semblables dans sa constitution spirituelle, mais il est en lui-même la vie

⁴ La question de la thèse philosophique sous-jacente réfutée par Paul est l'objet d'une discussion parmi les exégètes. Simon J. Kistemaker, *1 Corinthians*, Washington, 1955, 2007⁶, p. 577, présente les deux hypothèses formulées par la critique : soit Paul s'opposerait à l'enseignement de Philon (*De Op. Mundi*, § 134 ; *Leg. Alleg.*, 1, 31) pour qui Dieu a créé en premier l'idée de l'homme éternel (cf. Gn 1, 26) et ensuite a fait l'homme physique (cf. Gn 2, 7), soit Paul s'expliquerait devant les Corinthiens qui nient l'enseignement sur la résurrection du corps, en le spiritualisant.

⁵ D. J. Harrington, *First Corinthians*, Collegeville, 1999, p. 568.

⁶ Plusieurs critiques reconnaissent dans le raisonnement de Paul des procédés d'explication propres au judaïsme. Pour S. J. Kistemaker, *1 Corinthians*, *op. cit.*, p. 574, Paul compare Adam au Christ en utilisant une règle herméneutique employée par les écrivains juifs, qui consiste à aller du moins bon au meilleur (cf. He 9, 13-14). Pour D. J. Harrington, *First Corinthians*, *op. cit.*, p. 570, l'Écriture citée par Paul (Gn 2, 7) est le point de départ d'une réflexion midrashique sur la personne inspirée (πνευματική), distincte de la personne naturelle.

⁷ Par ce procédé, on voit comment déjà dans le NT, le statut du texte biblique est transformé en vue de l'argumentation : la méthode des Pères n'est pas nouvelle, et c'est la tradition vivante qui sert de règle herméneutique.

pneumatique aussi bien que le corps pneumatique⁸. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'application du terme de « vivant » (ζῶσαν), employé d'abord à propos d'Adam (cf. Gn 2, 7), au Christ, qualifié de ζωοποιῶν. Il est le prototype de la personne qui a un corps πνευματικός et en même temps il est celui qui donne la vie aux corps des autres hommes lors de la résurrection (dits πνευματικοί ou spirituels), comme il a insufflé un souffle de vie au Premier Adam. Car, par cette formule de πνεῦμα ζωοποιῶν, Paul fait allusion aussi à l'acte primordial de Dieu qui a donné la vie au Premier Adam.

La citation scripturaire de Gn 2, 7 contribue à fonder l'autorité de l'argumentation de Paul : le procédé métonymique utilisé pour définir l'homme (« âme vivante ») domine plus largement le contexte argumentatif dans lequel il se trouve. En effet, Paul n'oppose pas en 1 Co 15, 44 le corps naturel (φυσικός) au corps spirituel (πνευματικός) – étant donné le sens du passage, cette opposition serait possible –, mais il utilise le terme de ψυχικός en raison du verset de Gn 2, 7 présent en 1 Co 15, 45 pour qualifier l'homme de ψυχὴ ζῶσα. En outre, la poussière (χοῦν) dont il est question en Gn 2, 7, que Dieu utilise pour façonner l'homme, est à l'origine de l'image utilisée par Paul en 1 Co 15, 47 : ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Pour renforcer l'effet de parallélisme entre Adam et le Christ, Paul modifie le texte de Gn 2, 7, où il est question de l'homme formé à partir de la poussière et devenu âme vivante, en ajoutant la qualification de « premier » homme par opposition au « dernier Adam » ou « second homme », le Christ. De même le nom propre d'Adam (qui est précisément le terme qui désigne l'homme dans le texte hébraïque de Gn 2, 7) est utilisé aussi bien pour le premier homme de la *Genèse* que pour parler du Christ. En ce sens, Paul applique au Christ, qui

⁸ Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven, 1995, p. 132, commente ainsi le verset de 1 Co 15, 47 : les chrétiens, parce qu'ils possèdent un *pneuma*, ont une affinité avec les natures célestes, mais parce qu'ils sont composés d'une *sarx*, et d'une *psychè*, ont quelque chose à voir avec les créatures terrestres. « La transformation prévue au temps eschatologique incitera le corps des chrétiens à perdre la partie inférieure de leur nature terrestre et à partir avec la partie plus pure, transformée, qu'est le *pneuma*. Dans le temps eschatologique, ils posséderont des corps sans chair, sang ou âme, mais composés uniquement de la substance « spirituelle » (pneumatique) – des corps lumineux, aériens, éclatants. L'argumentation de Paul présuppose que la nature de tout corps est due à sa participation à une sphère particulière de l'existence. Il reçoit son identité par sa participation ». Les chrétiens, par leur participation au corps du Christ, dans un premier temps, par le baptême, dans un autre temps après la résurrection auront un corps semblable au second Adam, de nature spirituelle (pneumatique). Cf. 1 Co 15, 49 : φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου (« nous porterons aussi l'image du céleste »). L'image dont il est question dans ce verset inclut une participation. D. B. Martin, souligne aussi comment dans ces versets, Paul « assume une hiérarchie physiologique du cosmos » à l'instar des autres philosophes, avec la représentation d'une échelle des êtres. Mais à la différence de la plupart des philosophes grecs, Paul ne parle pas de la *psychè* comme entité céleste, mais plutôt du *pneuma* comme l'entité partagée par les êtres humains et les étoiles. De même son utilisation du terme de « corps » pour parler d'êtres célestes, où le « corps » ne renvoie plus à la matière terrestre, est un parti-pris philosophique qui n'est pas communément partagé (*ibid.*, p. 126-127).

est le prototype de la personne eschatologique, les qualificatifs qui se rapportent à l'homme originel. Et en même temps, il développe l'antagonisme entre les deux types d'homme à partir de l'image de la poussière pour opposer l'homme terrestre à l'homme céleste. Or Paul n'utilise pas un parallélisme strict pour opposer Adam au Christ. Le verset de 1 Co 15, 47 présente « le premier homme » comme étant « terrestre, de la terre » (ἐκ γῆς χοϊκός)⁹ – il faut restituer le verbe « être » sous-entendu –, et le deuxième homme comme étant simplement ἐξ οὐρανοῦ (l'adjectif « céleste » n'est pas présent). Cela semble signifier, d'après G. Fee¹⁰, que Paul n'a pas l'intention d'identifier le Christ comme *venant* du ciel, mais plutôt de décrire qualitativement son existence de ressuscité, ce que montre le verset suivant qui utilise l'adjectif ἐπουράνιος (« tel le terrestre, tels les terrestres, tel le céleste, tels les célestes »). Cette hypothèse d'interprétation, selon laquelle le ἐξ οὐρανοῦ n'indique pas la *provenance* du Second Adam mais l'*état* de ressuscité, est intéressante, car le verset ne semble pas envisagé ainsi par Apollinaire ou Grégoire. Dans leur polémique, il semble aller de soi que la formule ἐξ οὐρανοῦ indique la provenance.

La critique exégétique s'est longuement penchée sur l'antagonisme entre le « premier homme » (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος) et le « deuxième homme » (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος) en 1 Co 15, 47, parce que Paul n'est pas le premier à recourir à cette terminologie. S. Hultgren, dans un article intitulé « The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams », paru dans le *Journal for the Study of the New Testament*¹¹, montre que contrairement aux thèses soutenues par G. Sellin¹², Paul ne développe pas sa théorie en réaction à celle des deux hommes de Philon¹³, ni contre des traditions du judaïsme

⁹ La LXX donne χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. La version d'Aquila donne χοῦν τῆς χθονός (cf. *Septuaginta*, I, *Genesis*, éd. J. W. Wevers, Göttingen, 1974, p. 84).

¹⁰ G. Fee, *The first Epistle to the Corinthians*, Michigan, 1987, p. 792-793.

¹¹ « The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams », *JSNT* 25/3, 2003, p. 343-370.

¹² *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, Göttingen, 1986, p. 173-180.

¹³ En *Leg. All.* 1, 31-32, Philon expose sa théorie des deux hommes à partir de Gn 2, 7 : « l'homme céleste, en tant que né à l'image de Dieu, n'a pas de part à une substance corruptible et en un mot pareille à la terre ; l'homme terrestre est issu d'une matière éparse, qu'il a appelée une motte : aussi dit-il que l'homme céleste a été non pas façonné, mais frappé à l'image de Dieu, et que l'homme terrestre est un être façonné, mais non pas engendré par l'artisan » (διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γὰρ ἐστὶν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γῆϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἄτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς φθαρτῆς καὶ συνόλωσ γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γῆϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἦν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιον φησὶν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γῆϊνον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου), trad. fr. Cl. Mondésert, *Œuvres de Philon*, t. 2, Paris, 1962, p. 55-56. Chez Philon, le premier homme est céleste, et le second, terrestre, à la différence de Paul. S. Hultgren expose son argumentaire contre la thèse de Sellin dans son article « The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams », p. 353.

hellénistique ou du gnosticisme ni même en réaction contre une mauvaise compréhension de Philon. Pour l'auteur, Paul connaît par la littérature rabbinique les traditions exégétiques palestiniennes à propos du premier et du dernier Adam¹⁴. Il propose une analyse d'ensemble de 1 Co 15, 45-49 (alors que dans la polémique entre Grégoire et Apolinaire, les versets mentionnés et analysés sont toujours 1 Co 15, 45-48)¹⁵ et montre comment dans la pensée de Paul, il n'y a pas de contradiction à présenter le Christ, « deuxième Adam » à la fois comme image de Dieu (εἰκόνα, v. 49) et comme homme. C'est ce qui explique comment Paul peut identifier le Christ à la fois comme le « dernier Adam » et comme « l'esprit créateur » de Dieu (cf. 1 Co 15, 47). Étant à l'image de Dieu par excellence, le Christ exalté est à la fois la représentation de Dieu dans la similitude de la forme humaine et la représentation de l'homme à l'image de Dieu. L'auteur conclut en montrant comment dans 1 Co 15, 45 sq., le Christ est présenté par Paul à la fois comme la représentation de l'humanité à l'image de Dieu et la vraie représentation de Dieu à l'image de la forme humaine¹⁶.

À l'issue de ces analyses sur la péricope, et pour mieux comprendre l'utilisation des versets dans la controverse avec Apolinaire, retenons que Paul exploite la potentialité des images utilisées en Gn 2, 7 pour structurer son argumentation dans les plus petits détails. Et surtout l'enjeu général d'un tel passage est moins christologique qu'il ne concerne la résurrection des hommes, et, plus spécialement, la résurrection des corps. Le contraste que Paul développe entre « l'âme vivante » d'Adam et « l'esprit vivifiant » du Christ ne signifie pas non plus qu'Adam n'avait pas d'esprit ni que le Christ n'avait pas d'âme ou qu'une personne consiste en un corps, une âme et un esprit. Mais Paul veut insister sur le fait que le Christ, grâce à l'Esprit Saint, donne la vie (cf. Rm 8, 11). L'accent est mis sur le corps physique qui ressuscite. Le Christ est le premier à avoir eu l'expérience d'une transformation physique et a reçu un corps qui est sous le contrôle total de l'Esprit (cf. Ph 3, 20-21).

¹⁴ S. Hultgren, « The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams », *art. cit.*, p. 360-366.

¹⁵ J.-M. Poffet fait remarquer que l'omission du v. 49 chez Apolinaire est intéressante. Au v. 49, Paul passe du singulier appliqué au Christ au « nous » de la communauté, de l'Église. Mais, partant, il oriente le texte dans une perspective sotériologique, alors que chez Apolinaire, la lecture du passage est christologique.

¹⁶ S. Hultgren, « The Origin of Paul's Doctrine of the Two Adams », *art. cit.*, p. 369.

I. L'utilisation par Apolinaire et Grégoire

Apolinaire, comme Grégoire, qui lui réplique, ne s'intéresse pas à l'antagonisme dont parle Paul entre corps psychique et corps spirituel, pour envisager l'état de l'homme dans la résurrection. En revanche, Apolinaire reprend de ce passage biblique les oppositions entre le Premier Adam comme âme vivante (cf. Gn 2, 7), et le Second Adam comme « esprit vivifiant », « l'homme terrestre » et « l'homme du ciel ». Le passage est utilisé dans la polémique d'un point de vue uniquement christologique, ce qui n'était pas la perspective première, comme nous l'avons vu.

On observe donc un écart important entre le contexte argumentatif biblique premier et le sens donné au passage dans une controverse trois siècles plus tard.

A.1 Co 15, 45-48 dans la christologie d'Apolinaire

Apolinaire ne cesse de se référer à 1 Co 15, 45-48 plus ou moins explicitement dans ses œuvres dogmatiques, parce qu'il fonde sur ce verset l'origine céleste du Christ, c'est-à-dire son humanité particulière. A. Grillmeier déclare à propos de la christologie d'Apolinaire : « dans une exégèse sans fondement¹⁷ de 1 Co 15, 45 (le dernier Adam devient l'Esprit vivifiant), Apolinaire ne voit dans le Christ qu'une vie régie exclusivement par la divinité. (...) C'est là qu'Apolinaire cherche le véritable fondement métaphysique de l'unité du Dieu-homme qui réside dans le fait que tout le mouvement vital de l'unité divino-humaine se concentre dans le Logos comme tel »¹⁸. Un passage du *Tome synodal* montre l'usage en ce sens de ces versets par le Laodicéen :

σὰρξ καὶ πνεῦμά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν ἀπόστολον· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν λόγον τὸ ἐνωθῆναι πρὸς σάρκα ὡς τὸ ἀνθρώπειον πνεῦμα· καλεῖται γὰρ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος σὰρξ. ὁ δὲ κύριος ὑπὲρ ἡμᾶς ἄνθρωπος· διὸ καὶ ἐπουράνιος ἕνεκα τοῦ ἰδίου πνεύματος ἐπουρανίου τυγχάνοντος.

¹⁷ « Sans fondement », au sens où Apolinaire prend le verset comme préliminaire de toute sa christologie, en se servant de la terminologie paulinienne sans la discuter. Peut-être A. Grillmeier reprend-il le jugement de Grégoire de Nazianze sur la question (cf. *Lettres théologiques* 202, § 13, SC 208, p. 92).

¹⁸ A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, éd. 2003, p. 658. À titre d'exemple, chez Apolinaire, de cette unité vitale, cf. *Première épître à Denys*, § 10, Lietz. p. 261, où se trouve employée la formule κατὰ τὴν μὲν ζώην. Cf. partie IV, chapitre 2, « L'unité du Christ », p. 635-649.

« ... l'homme est chair et esprit selon l'Apôtre¹⁹, et c'est cela, le fait que le Logos soit devenu chair (cf. Jn 1, 14) : il est uni à la chair comme l'esprit humain. Car l'homme sous l'aspect qui est le nôtre est aussi appelé chair. Mais le Seigneur est un homme supérieur à nous. C'est pourquoi il est aussi céleste par le fait que son propre esprit est céleste »²⁰.

Dans cet extrait, Apolinaire démontre par un syllogisme ce en quoi consiste l'Incarnation du Logos. Dans son raisonnement, il part de la naissance virginale (évoquée juste avant l'extrait ci-dessus), pendant laquelle le Logos « a assumé une chair semblable à la nôtre ». « Il s'est ainsi fait homme »²¹. Puis il décrit ontologiquement ce qu'est l'homme en reprenant la terminologie biblique : l'union d'un πνεῦμα et d'une σάρξ. Dans un deuxième temps, il applique le modèle anthropologique de la chair et de l'esprit à la christologie : le Christ est esprit divin uni à la chair humaine, comme l'homme est esprit uni à la chair. Mais, dans la mineure de son syllogisme, Apolinaire montre, sur la base de 1 Co 15, 47, comment le πνεῦμα du Christ est d'origine céleste et non pas humaine. Il conclut son syllogisme en déclarant que grâce à sa constitution spéciale, le Christ peut sauver l'humanité du péché, puisqu'il est par nature infaillible (son πνεῦμα étant d'origine céleste) :

Καὶ οὕτως ἐλύετο ἐν Χριστῷ ἡ ἁμαρτία καὶ κατελύθη ὁ ἐκ τῆς ἁμαρτίας θάνατος καὶ ἡμεῖς μετέχοντες τοῦ κατορθώματος πίστει σωζόμεθα καὶ ἐν ὁμοίῳ τῇ πρὸς τὸν ἐπουράνιον γινόμεθα ὄντες χοϊκοῦ πατρός.

« Et ainsi le péché était détruit dans le Christ, la mort qui découle du péché a été anéantie et nous, participant à ce redressement²², nous sommes sauvés par la foi et nous devenons à la ressemblance du céleste (cf. 1 Co 15, 48), bien que nés d'un père terrestre »²³.

Dans ce fragment, le verset de l'*Épître aux Corinthiens* constitue une étape argumentative pour présenter l'ontologie du Logos incarné et la finalité de son Économie. Par conséquent, Apolinaire s'en prend aux théologiens qui conçoivent la constitution humaine

¹⁹ Apolinaire renvoie ici à l'anthropologie générale de Paul (cf. Rm 1, 4 ; 8, 4-6 ; 8, 27 ; 1 Co 5, 5 ; 2 Co 7, 1 ; Ga 3, 2-3 ; 4, 29 ; 5, 16-17 ; 1 Tm 3, 16 etc.)

²⁰ Lietz. p. 263, 1-6.

²¹ Lietz. p. 262, 27-263, 1.

²² Τὸ κατορθῶμα : terme utilisé par les Pères à propos de l'œuvre salvatrice du Christ. Cf. Athanase, *De Inc.*, 54, 4, SC 199, p. 458 ; *Contra Arianos*, III, 32, 4 ; *Athanasius Werke*, I, 1, 3, éd. K. Metzler, Berlin, 2000, p. 343, l. 19 ; Cl. Alex., *Paed.*, 2, 8, 74, 3 (SC 108, éd. C. Mondésert et H.-I. Marrou, Paris, 1965, p. 148).

²³ *Tome synodal*, Lietz. p. 263, 1-6.

du Christ comme celle de l'homme commun. C'est ce qu'atteste le fragment 106, où Apolinaire fait mention de ceux qui exposent encore des erreurs déjà condamnées²⁴ :

Καὶ τὸν ἐξ οὐρανοῦ δεύτερον ἄνθρωπον παραδεδομένον ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἐκ γῆς ἄνθρωπον εἶναι οἷον τὸν πρότερον βλασφημοῦσι, τὸ ἀνθρώπινον τοῦ λόγου εἰς ἐνέργειαν τὴν ἐν ἀνθρώπῳ μεταβάλλοντες.

« ... ils blasphèment en affirmant que le second homme qui provient du ciel, comme l'ont transmis les Apôtres (1 Co 15, 45 sq.), est aussi un homme qui provient de la terre comme le premier, transformant l'humanité du Logos en l'énergie qui se trouve en l'homme »²⁵.

Dans ce passage, 1 Co 15, 45-47 est l'outil argumentatif qui permet à Apolinaire d'explicitier l'erreur des théologiens qui, selon lui, attribuent au Christ une humanité similaire à celle des autres hommes, descendants d'Adam. L'antagonisme entre l'homme céleste et l'homme terrestre lui permet de justifier la différence de nature entre le Christ et l'homme commun. Pour Apolinaire l'erreur que font certains théologiens à propos du Christ résulte du fait de prendre ce qui est humain dans le Christ pour « l'énergie » qui se trouve habituellement en l'homme. Par « énergie », il faut entendre l'impulsion vitale, la source unique et exclusive qui suscite la κίνησις du corps et de la chair, non pas seulement la simple énergie volitive ou des influences spirituelles, mais toute l'énergie vitale²⁶. Le présupposé théologique dans l'extrait ci-dessus est que l'élément divin en Christ est « l'énergie » de son humanité : donner la même origine terrestre au Christ qu'au reste de l'humanité, c'est donner une origine humaine à la divinité, c'est-à-dire réduire le principe vital du Christ à son humanité. C'est alors renverser le sens de la péricope de 1 Co 15, 45-47, où le second Adam, le Christ, est dit « pneuma vivifiant » : si on fait de l'humanité l'élément animateur de vie, alors c'est le Premier Adam qui est πνεῦμα ζωοποιῶν. Or chez Apolinaire, dans le Christ en effet, le côté humain s'arrête là où commence cette « énergie » qui est en lui toute divine²⁷ ou céleste. Pour lui, le Christ

²⁴ Cf. début du frg. 106 : ἀλλὰ γὰρ τὰ σαφῶς ἐληλεγμένα καὶ παγκοσμίως ἐκκεκρηυγμένα νῦν πάλιν ἀνανεοῦσθαι τινες ἐπιχειροῦσιν (« Mais en effet, certains ont entrepris de renouveler encore maintenant des idées déjà clairement condamnées et proclamées dans le monde entier »).

²⁵ Frg. 106, Lietz. p. 232.

²⁶ Cf. les remarques d'A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, rééd. 2003, p. 662.

²⁷ Cf. frg. 107, Lietz. p. 232 : ἡ σὰρξ ἑτεροκίνητος οὔσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινουῦντος καὶ ἄγοντος (ὁποῖόν ποτε ἂν εἴη τοῦτο) καὶ οὐκ ἐντελὲς οὔσα ζῶν ἀφ' ἑαυτῆς, ἀλλ' εἰς τὸ γενέσθαι ζῶν ἐντελὲς συντεθειμένη πρὸς ἐνότητα τῷ ἡγεμονικῷ συνῆλθεν καὶ συντέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικόν, ἐξοικειωθεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθὲν αὐτῇ κατὰ τὸ ἐνεργητικόν : la chair est bel et bien mue par celui qui la meut et la dirige (quel que soit celui-ci) et elle n'est pas en elle-même un être vivant parfait, mais constituée de façon à devenir un être vivant complet, elle a concouru avec l'élément hégémonique en vue de l'unité et s'est associée à l'élément hégémonique céleste (cf. 1 Co 15, 45), qui se l'est appropriée, selon son aspect passible et recevant le divin, qu'elle s'est approprié, selon l'aspect de l'énergie. Le verbe ἐξοικειόω, plus fréquemment οἰκειόω est utilisé en

est homme κατὰ σάρκα μόνον, c'est-à-dire uniquement selon le « côté passif », la partie « active » étant en lui entièrement divine²⁸. Apolinaire en arrive à dire que le Christ n'a assumé l'humanité qu'en tant qu'élément passif parce que, selon lui, l'« énergie » de l'homme ne résiste pas aux passions et au péché. Mais le Christ, comme nous l'avons vu précédemment, libère des passions et du péché grâce son « énergie » divine qui l'emporte sur elles²⁹. D'où son refus de dire que le Christ est homme comme l'est le « Premier Adam » (1 Co 15, 45), appelé par Paul terrestre.

On entrevoit ici comment 1 Co 15, 45-48 est utilisé par Apolinaire pour prouver, par l'Écriture, la différence de nature (φύσις) entre l'homme Christ et l'homme commun. Les locutions ἐκ γῆς et ἐξ οὐρανοῦ, qu'il interprète dans le sens de la provenance, ont des implications au niveau de la φύσις. Il le récapitule dans la collection d'assertions dogmatiques, recueillies sous le nom d'*Anacephalaiōsis*³⁰ de la façon suivante :

Εἰ ἡ αὐτὴ φύσις Χριστοῦ, οἷα καὶ ἡ ἡμῶν, ὁ παλαιός ἐστιν ἄνθρωπος ψυχῇ ζῶσα καὶ οὐ πνεῦμα ζωοποιῶν, καὶ ὁ τοιοῦτος οὐδὲ ζωοποιήσει. Ζωοποιεῖ δὲ Χριστὸς καὶ πνεῦμα ζωοποιῶν ἐστιν οὐκ ἄρα τῆς ἡμετέρας ἐστὶ φύσεως.

« Si la nature du Christ est elle-même comme la nôtre, il est “le vieil homme” (Rm 6, 6), “âme vivante” (1 Co 15, 45 citant Gn 2, 7) et non pas “l'esprit vivifiant”, et un tel homme ne vivifie pas non plus. Or le Christ vivifie et il est “esprit vivifiant”. Donc il n'est pas de notre nature »³¹.

Dans ce paragraphe, l'argumentation repose tout entière sur l'antagonisme dont parle Paul entre « l'âme vivante » et « l'Esprit vivifiant » – deux caractérisations qui permettent de prouver par l'effet d'un syllogisme la différence de nature (φύσις) entre le Christ et l'homme normal³². E. Cattaneo fait remarquer qu'Apolinaire substitue la formule παλαιὸς ἄνθρωπος à celle de πρῶτος ἄνθρωπος qu'utilise Paul. Le premier homme est qualifié de παλαιός et appelé ψυχῇ (par opposition à πνεῦμα) : il constitue une φύσις à laquelle le Christ ne participe pas. Or chez Paul, le motif du « premier homme » et celui du « vieil homme » ont des sens très différents. Le « vieil homme » est en effet celui qui est crucifié avec le Christ (cf. Rm 6, 6) et dont il faut se débarrasser comme d'un

christologie pour désigner le fait que la divinité s'approprie toute l'humanité, cf. Ps.-Ath., *Contre Apolinaire* 2, PG 26, 1160 A ; Cyrille, *Lettres*, 50, ACO, I, 1, 3, éd. E. Schwartz, p. 95, l. 11-15.

²⁸ Cf. analyses d'E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque*, Paris, 1981, p. 209.

²⁹ Cf. *Kata meros pistis*, § 30, Lietz. p. 178-179 et frg. 76 de l'*Apodeixis*, *Antirrh.* 195, 16-21.

³⁰ H. Lietzmann a recueilli une collection de syllogismes récapitulatifs de la doctrine d'Apolinaire à partir du V^{ème} dialogue du Pseudo-Athanase, intitulé *De sancta Trinitate*, édité en PG 28, 1265-1285.

³¹ *Anacephalaiōsis*, § 23, Lietz. p. 244-245.

³² Cf. aussi frg. 89 de l'*Apodeixis*, *Antirrh.* 213.

vêtement (Ep 4, 22 ; Col 3, 9)³³. La superposition des deux thèmes pauliniens montre comment 1 Co 15, 45-47 prend chez Apolinaire une orientation morale : parce que le « premier homme » est celui qui a péché, et dont le péché se répercute sur ses descendants, le Christ, ne peut présenter une humanité identique à lui.

C'est la raison pour laquelle Apolinaire appelle le Christ « homme par homonymie (ἄνθρωπος ὁμώνυμος) », homme d'après le nom, mais non pas d'après la nature, légèrement différente³⁴. Dans le traité *Contre les Sabelliens*, Apolinaire fait la même distinction dans ces termes :

Ἄλλ' εἰ καὶ ἄνθρωπος ὁμώνυμος ἡμῖν, δεύτερος ἄνθρωπος, καὶ οὐχ οἷος ὁ πρότερος γηγενής, καὶ ὁ μὲν ψυχὴ ζῶσα, ὁ δὲ Πνεῦμα ζωοποιούν.

« Mais même si le “second homme” (1 Co 15, 45), est aussi un homme du même nom que nous, il n'est pas tel que le premier qui provient de la terre, car l'un est “âme vivante”, l'autre est “Esprit vivifiant”³⁵. »

Ce passage est très proche du syllogisme récapitulatif qui se trouve dans l'*Anacephalaiôsis*, § 4 :

Πᾶς ἄνθρωπος χοϊκός. Χριστός δὲ οὐ χοϊκός, ἀλλ' ἐπουράνιος· οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὁ Χριστός, εἰ μὴ ὁμωνύμως τὸ αὐτὸ τοῦτο ἄνθρωπος.

« Tout homme est terrestre. Or le Christ n'est pas terrestre, mais céleste (1 Co 15, 45). Donc le Christ n'est pas homme, si cette même chose n'est pas homme par homonymie »³⁶.

³³ E. Cattaneo, *op. cit.*, p. 210, analysant cette différence, fait mention du traducianisme d'Apolinaire et des présupposés anthropologiques de celui-ci (cf partie IV, chapitre 1, « le débat anthropologique ») : Adam en effet est devenu le chef de file de l'humanité en tant qu'homme déchu, et par conséquent il a transmis à ses descendants non pas simplement une « âme », mais une âme « charnelle », soumise au péché, précisément le « vieil homme ». Par conséquent, pour Apolinaire, le Christ ne peut pas avoir pris « notre vieil homme ». Dans un passage de l'une des *Homélies pascales*, est exprimée dans un autre registre et un autre genre littéraire l'idée selon laquelle le Christ s'il est de notre nature « ne peut être ni parfait, ni immaculé, car aucun homme n'est immaculé » (*Homélies Pascales*, SC 36, éd. P. Nautin, Paris, 1953, p. 73, 9-14).

³⁴ Apolinaire entend le terme d'ὁμώνυμος à la façon dont Aristote le définit dans l'ouverture de ses *Catégories*, 1a : Ὁμώνυμα λέγεται ὄν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος [τῆς οὐσίας] ἕτερος : « Sont dites du même nom des choses qui ne possèdent qu'un nom en commun alors que la formule de l'être correspondant à ce nom est différente. Ainsi dit-on animal à la fois l'homme et son portrait. Ces choses, en effet, ne possèdent qu'un nom en commun, alors que la formule de l'être correspondant à ce nom est différente » (trad. révisée de R. Bodéüs, CUF, Paris, 2001, p. 2). Pour une analyse de la formule λόγος τῆς οὐσίας en théologie chez les Cappadociens, cf. J. Zachhuber, *The Human Nature*, *op. cit.*, p. 71.

³⁵ *Contra Sabellianos*, PG 28, 117 C-D. R. Hübner, *Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos und Basilius von Caesarea)*, Berlin, 1989, p. 27. La phrase que nous citons à titre d'exemple est cohérente par rapport aux autres fragments doctrinaux qu'il nous reste d'Apolinaire (*Anacephalaiôsis*, § 16, Lietz. p. 244 : ἄνθρωπος Χριστός, ὡς εἴρηται, ὁμωνύμως), et confirme l'attribution à Apolinaire de ce traité contre les sabelliens.

³⁶ *Anacephalaiôsis*, § 4, Lietz. p. 243.

Dans un tel passage, Apolinaire interprète sur le plan ontologique la dichotomie utilisée par Paul entre l'homme terrestre et l'homme céleste. Même si les deux portent le même nom d'homme, leur constitution ontologique n'est pas la même : « Donc le Christ n'est pas homme », parce qu'il n'a pas la même nature humaine que la nôtre. On retrouve dans ces deux extraits le même usage de 1 Co 15, 45, où le Christ n'est pas envisagé dans son état de corps glorieux, mais pendant le temps de son incarnation, en comparaison de la constitution ontologique des autres hommes.

Après cette présentation générale de l'interprétation de la péricope dans les différents fragments doctrinaux d'Apolinaire, venons-en au débat d'interprétation dans l'*Antirrheticus* pour voir ce qui en constitue la particularité.

B. Le débat sur 1 Co 15, 45 dans l'*Antirrheticus*

1. Premier point réfuté

Le débat de l'*Antirrheticus* atteste d'une interprétation apolinarienne de 1 Co 15, 45-48, poussée plus loin encore que dans les autres fragments doctrinaux. En effet, dans les fragments 24-28 et 89-90 de l'*Apodeixis*, Apolinaire précise ce en quoi consiste la différence de nature humaine entre le Premier Adam, d'origine terrestre, et le Second Adam, d'origine céleste : l'homme ordinaire possède un intellect humain, le Christ détient un intellect divin, qui provient du ciel. Le point d'achoppement fondamental entre les deux adversaires est très bien formulé par un autre auteur, Grégoire de Nazianze, dont le point de vue sur l'apolinarisme rejoint parfaitement celui du Nysséen. Il déclare dans l'une de ses *Lettres théologiques*, à Nectaire :

Λέγει γὰρ πάλιν ἀποστολικήν τινα ῥῆσιν, τοῦ ὅλου σώματος τῆς συμφράσεως ἀποκνίσας, ὅτι "ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ". Εἶτα κατασκευάζει τὸν ἄνθρωπον ἐκεῖνον τὸν ἄνωθεν ἦγοντα τὸν νοῦν μὴ ἔχειν, ἀλλὰ τὴν θεότητα τοῦ Μονογενοῦς τὴν τοῦ νοῦ φύσιν ἀναπληρώσασαν, μέρος γενέσθαι τοῦ ἀνθρωπίου συγκράματος τὸ τρίτημόριον, ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸ ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν ὄντων, νοῦ δὲ μὴ ὄντος, ἀλλὰ τὸν ἐκεῖνου τόπον τοῦ Θεοῦ Λόγου ἀναπληροῦντος.

« [Apolinaire] cite en effet encore une formule de l'Apôtre, en la dépouillant de tout le corps de son contexte : "le deuxième homme est du ciel" (1 Co 15, 47). Ensuite il établit que cet homme venu d'en haut n'a pas d'intellect, mais que la divinité du Monogène qui remplit la nature de l'intellect est la troisième partie du composé

humain ; il y a en lui l'âme et le corps à la manière humaine, sans qu'il n'y ait d'intellect, mais c'est le Dieu Logos qui occupe la place de celui-ci »³⁷.

Grégoire de Nazianze reproche d'abord à Apolinaire d'utiliser 1 Co 15, 45 sans tenir compte du contexte scripturaire d'origine. En réalité, ce sont les conséquences qu'en tire Apolinaire au niveau de l'anthropologie qui donnent à la formule de Paul un sens nouveau. La différence de nature entre le Christ et l'homme commun provient du fait que c'est « le Dieu Logos » qui joue le rôle d'intellect en Jésus Christ : « la divinité du Monogène qui remplit la nature de l'intellect est la troisième partie du composé humain », comme le dit Grégoire de Nazianze, en raison de l'affinité de nature (φύσις) qu'il y a entre le Logos divin et le νοῦς humain.

Dans l'*Antirrheticus*, Grégoire de Nysse cite ainsi une phrase de l'*Apodeixis* :

Ἀλλά φησιν ὁ λογογράφος ὅτι ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικῶς λέγεται καὶ τοῦτο σημεῖον ποιεῖται τοῦ ἄνουν εἶναι τὸν τῷ θεῷ συγκραθέντα ἄνθρωπον.

« Mais cet écrivain dit que le second homme provenant du ciel est dit "spirituel" et il fait de cela l'indice que l'homme mélangé à Dieu est sans intellect »³⁸.

Ce fragment 27 pose un problème d'authenticité³⁹. Mais c'est ainsi que Grégoire de Nysse, comme Grégoire de Nazianze, comprend l'interprétation de 1 Co 15, 45 par Apolinaire. Dans ce fragment (ou ce résumé), il est présupposé que le « deuxième homme qui vient du ciel » a pour nature d'être πνεῦμα. Donc il ne peut pas s'unir à un homme doté d'un πνεῦμα. Par conséquent, il est uni à une humanité dépourvue d'intellect : « l'homme mélangé à Dieu est sans intellect » (τοῦ ἄνουν εἶναι τὸν τῷ θεῷ συγκραθέντα ἄνθρωπον)⁴⁰. Grégoire réfute cette idée de la façon suivante :

καίτοι πρόχειρος τῆς ἀτοπίας ὁ ἔλεγχος ἐξ αὐτῶν, ὧν παρέθετο. ὁ γὰρ εἰπὼν Οἶος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι πόρρω τῆς τοιαύτης ὑπονοίας ἀφίστησιν. εἰ γὰρ οἱ πεπιστευκότες τῷ ἐξ οὐρανῶν ἤκοντι καὶ αὐτοὶ παρὰ τοῦ Παύλου ἐπουράνιοι λέγονται, οἱ μετατεθεικότες, καθὼς φησιν, εἰς οὐρανοὺς τὸ πολίτευμα, καὶ οἶος ἐκεῖνος ὁ ἐπουράνιος, τοιούτους εἶναι καὶ τούτους τοὺς ἐπουρανίους φησὶν ὁ ἀπόστολος, οὐδεὶς δὲ ἄνους τῶν παραδεξαμένων τὴν πίστιν· ἀνάγκη πᾶσα τὴν ὁμοιωτικὴν ταύτην σύγκρισιν ἀπόδειξιν γενέσθαι τοῦ καθ' ὁμοιότητα τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐν ἐκείνῳ τὸν νοῦν εἶναι. Οἶος γὰρ, φησὶν, ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· ὥστε ἢ ἐν πᾶσι τὸν νοῦν ἢ ἐν οὐδενὶ κατ' ἀνάγκην ὁμολογήσουσιν. ὥσπερ γὰρ τὰ τοῦ χοϊκοῦ ιδιώματα τοῖς ἐξ ἐκείνου ἐνθεωρεῖται, οὕτως ἐπάναγκες κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου ἀπόφασιν τὸν

³⁷ Grégoire de Nazianze, *Lettre 202*, § 13-14, SC 208, p. 92 (trad. personnelle).

³⁸ Frg. 27, *Antirrh.* 145, 13-16.

³⁹ Pour les problèmes de traduction et la question de l'authenticité du fragment, cf. partie I, chapitre 3, « L'authenticité des fragments d'Apolinaire », p. 171-172.

⁴⁰ Il est aussi présupposé dans le raisonnement que πνεῦμα et νοῦς sont des synonymes. Sur ce point, cf. Partie IV, chap. 1, « termes et enjeux de l'anthropologie », p. 560-570.

κατὰ πάντα πεπειραμένον τοῦ ἡμετέρου βίου καθ' ὁμοίότητα χωρὶς ἁμαρτίας — ὁ δὲ νοῦς ἁμαρτία οὐκ ἔστι— πρὸς πᾶσαν ἡμῶν οἰκείως ἔχειν τὴν φύσιν. οὕτω γὰρ τὸ ἀποστολικὸν ἀληθεύεται τὸ ἡμᾶς κατ' ἐκεῖνον εἶναι, εἰ ὁμολογηθεῖ ἡμῶν κατ' ἡμᾶς γεγενῆσθαι, ἵνα ἐκ τοῦ γενέσθαι οἷος ἡμεῖς ἡμᾶς ποιήσῃ οἷος ἐκεῖνος.

« Et cependant, la réfutation de cette absurdité est obvie à partir de cela même qu'il a ajouté. En effet, celui qui dit : “Tel le céleste, tels aussi les célestes” (1 Co 15, 48) est très éloigné d'une telle conception. Car si ceux qui croient en celui qui est venu des cieux sont dits aussi eux-mêmes célestes par Paul, que ceux qui ont transféré, comme il est dit, leur cité dans les cieux sont tels que celui-là qui est céleste (Ph 3, 20), et que l'Apôtre les nomme “célestes”, aucun de ceux qui ont reçu la foi ne manque d'intellect. De toute nécessité, cette comparaison sur la ressemblance démontre que l'intellect est en lui aussi à la ressemblance des hommes. En effet, “tel le céleste, dit-il, tels aussi les célestes” (1 Cor 15, 48), de sorte qu'on reconnaîtra nécessairement que l'intellect est soit en tous soit en personne. En effet, de même que les propriétés de l'homme terrestre se voient dans ses descendants, de même nécessairement selon la formulation de l'Apôtre, celui qui a été éprouvé en tout à la ressemblance de notre vie excepté le péché (He 4, 15) – l'intellect n'est pas péché – a fait sien toute notre nature. Ainsi, en effet, elle est vraie la pensée de l'apôtre qui déclare que nous sommes à sa ressemblance, si nous confessons que lui aussi est advenu à notre ressemblance, afin que devenu tel que nous, il nous rende tels qu'il est »⁴¹.

Comme il le dit au début, Grégoire se sert alors de 1 Co 15, 48 pour réfuter l'interprétation par son adversaire des versets précédents de l'*Épître aux Corinthiens*. Sa démonstration vise à prouver comment le verset « tel le céleste, tels les célestes » (1 Co 15, 48) ne signifie pas seulement que les hommes sont à la ressemblance de l'homme céleste qu'est le Christ, mais que le Christ, d'origine céleste, s'il est appelé homme, est aussi à la ressemblance des hommes. Il explique d'abord 1 Co 15, 48 à la lumière de Ph 3, 20 qui sert d'argument pour montrer que les hommes sont semblables au Christ « céleste » s'ils le confessent⁴² : être céleste signifie alors « croire en celui qui vient des cieux » (οἱ πεπιστευκότες τῷ ἐξ οὐρανῶν ἦκοντι). Le tour de force de l'argumentation consiste aussi à prouver que le Christ, « homme céleste », est à la ressemblance du croyant doté d'un intellect (οὐδεὶς δὲ ἄνους τῶν παραδεξαμένων τὴν πίστιν). Donc en vertu de la ressemblance qu'énonce Paul, le Christ possède un νοῦς humain (τοῦ καθ' ὁμοίότητα τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐν ἐκείνῳ τὸν νοῦν εἶναι). Par un raisonnement de logique pure, Grégoire en vient à conduire son adversaire à un dilemme : soit le Christ et les hommes, qui sont à sa ressemblance (καθ' ὁμοίότητα) ont tous un νοῦς, soit aucun n'en possède un.

⁴¹ *Antirrh.* 145, 16-146, 5.

⁴² En Ph 3, 19-21, Paul utilise aussi la dichotomie du ciel et de la terre pour opposer « les choses de la terre » à la « cité céleste », le « corps de misère » au « corps de gloire ».

Mais Grégoire pousse encore plus loin l'analyse de 1 Co 15, 45 en lien avec la création de l'homme. C'est Gn 2, 7 (cité par 1 Co 15, 45) qui est ici en arrière-fond de l'argumentation : les propriétés d'Adam sont transmises chez tous les hommes qui en descendent. Donc le Christ, s'il s'est fait homme, en a hérité, sauf du péché (cf. He 4, 15). Grégoire réplique ici clairement à la théorie d'Apolinaire pour qui le Christ ne peut pas avoir assumé la même nature humaine que nous, depuis la chute originelle⁴³. À ce stade de notre analyse, les arguments implicites d'Apolinaire auxquels Grégoire fait allusion dans cette étape argumentative apparaissent : il précise que l'intellect n'est pas l'auteur du péché (ὁ δὲ νοῦς ἁμαρτία οὐκ ἔστι)⁴⁴. Il attaque implicitement la conception d'Apolinaire pour qui l'intellect humain est précisément l'instance faillible en l'homme⁴⁵. De même on comprend mieux pourquoi Grégoire insiste sur le fait que le Christ a fait sienne notre nature *en entier* (πρὸς πᾶσαν ἡμῶν οἰκειῶς ἔχειν τὴν φύσιν), maintenant que nous avons vu comment, chez Apolinaire, la différence entre le Premier Adam et le Second Adam impliquait une différence de nature humaine qui tient à l'absence du νοῦς humain.

Dans la conclusion de son raisonnement, Grégoire resserre sa pensée en montrant comment la ressemblance avec le Christ dont parle l'Apôtre prend sens si l'on confesse d'abord que le Christ ressemble à l'homme terrestre qu'il a choisi d'assumer (οὕτω γὰρ τὸ ἀποστολικὸν ἀληθεύεται τὸ ἡμᾶς κατ' ἐκεῖνον εἶναι, εἰ ὁμολογηθεῖη κάκεῖνος καθ' ἡμᾶς γεγενῆσθαι, ἵνα ἐκ τοῦ γενέσθαι οἷος ἡμεῖς ἡμᾶς ποιήσῃ οἷος ἐκεῖνος)⁴⁶. Grégoire fonde alors sur 1 Co 15, 45-48 l'humanité véritable (avec la présence d'un intellect humain) et parfaite du Christ selon une perspective sotériologique.

2. Deuxième point réfuté

Juste après le passage que nous venons de commenter, Grégoire en vient à la suite de l'exégèse de 1 Co 15, 45 par Apolinaire, qui déclare dans l'*Apodeixis* :

Καθὸ καὶ τὸν πρότερον Ἀδάμ. ὁ Παῦλος ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὖσαν καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, τῷ δὲ ὅλῳ τὴν ἐπωνυμίαν διδοῦσαν, καὶ ἐφ' ἑαυτῆς καὶ αὐτὴ κατὰ σύλληψιν τοῦ πνεύματος καλεῖται ψυχή...

⁴³ Cf. partie IV, chapitre 1, « termes et enjeux de l'anthropologie », p. 588 sq.

⁴⁴ *Antirrh.* 146, 1.

⁴⁵ Cf. par exemple *Kata meros pistis*, § 30, Lietz. p. 178-179 (version transmise par Léonce de Byzance).

⁴⁶ *Antirrh.* 146, 2-5.

« De même que Paul appelle aussi le Premier Adam une “âme” existant avec un corps⁴⁷ et n’étant pas sans corps, âme qui donne son appellation à l’ensemble, même si elle est appelée âme pour elle-même précisément en tant qu’elle comprend l’esprit... »⁴⁸.

Ce commentaire, cité par Grégoire, sous la même forme à deux reprises⁴⁹, rend compte de la façon dont Apolinaire exploitait la citation de Gn 2, 7, présente en 1 Co 15, 45, en vue de l’établissement de sa doctrine du νοῦς ἔνσαρκος. Pour ce dernier, l’appellation de ψυχή dans la *Genèse* définit l’homme entier (τῷ δὲ ὅλῳ τὴν ἐπωνυμίαν διδοῦσαν), comprenant le corps (μετὰ σώματος οὔσαν) et l’esprit (κατὰ σύλληψιν τοῦ πνεύματος)⁵⁰. C’est ce que Grégoire confirme ainsi :

ταῦτα λέγων ὁμολογεῖ τὰ τρία κατὰ σύλληψιν τῷ τῆς ψυχῆς καλεῖσθαι ὀνόματι ὡς περιειλημμένης τῆς τε τοῦ σώματος καὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἐν τῷ αὐτῷ σημασίας.

⁴⁷ Paul parle du Premier Adam comme « âme vivante » (ψυχὴν ζῶσαν). Il n’est pas fait mention du corps en 1 Co 15, 45.

⁴⁸ Frg. 28, *Antirrh.* 146, 7-11. E. Mühlberg discute l’authenticité de ce fragment (*op. cit.* p. 67). L’introduction du frg. laisse entendre que les propos ne sont pas cités textuellement, mais dans la suite de l’argumentation, Grégoire reprend des éléments du frg. 28. La formulation originelle devait donc être proche de la façon dont le Cappadocien en restitue la pensée. Pour la question de la disposition initiale dans l’*Apodeixis*, cf. partie 1, chapitre 3, authenticité des fragments selon leur degré d’authenticité (en *Antirrh.* 144, 24-25 : on retrouve la première partie du frg. cité en *Antirrh.* 146, 7-11, où la pensée est formulée de façon complète : ce détail plaide en faveur de l’authenticité du frg. 28).

⁴⁹ En *Antirrh.* 144, 24-25 et 146, 7-11.

⁵⁰ Dans son commentaire sur le Psaume 118, 50, Apolinaire dit : οὐ γὰρ ἀσώματον ἀπ’ ἀρχῆς ζῶν ἔδωκεν ὁ θεὸς τῇ ψυχῇ, ἀλλ’ εὐθὺς τὴν ἐν σώματι, εἰς τὸ σῶμα τὴν πνοὴν τῆς ζωῆς ἐμφυσήσας : « en effet, Dieu n’a pas donné à l’âme une vie dès les débuts incorporelle ; il lui a donné la vie tout de suite dans un corps, en insufflant dans le corps le souffle de vie » (*Chaîne paléstinienne sur le Psaume 118*, SC 189, éd. trad. M. Harl, Paris, 1972, p. 272). On devine qu’Apolinaire conteste ici la thèse origénienne de la préexistence des âmes avant leur incarnation dans un corps. Pour lui, la vie de l’âme n’est véritable que lorsqu’elle est unie à un corps : il n’y a vie que pour les âmes et les corps ensemble (cf. note de M. Harl, SC 190, p. 620). On retrouve la même idée dans le frg. 113 sur Mt 22, 23-33, éd. J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, *op. cit.*, p. 39 : ἐν γὰρ τι τὸ συναμφοτέρον ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ἡ ζωὴ κοινὴ καὶ ἑκατέρων δεῖ πρὸς τὸ τὴν ἐκ θανάτου ζῶν πάλιν συστῆναι : « l’homme est en effet une seule chose, un composé de deux éléments, la vie leur est commune et il faut la vie de chacun des deux éléments pour que la vie puisse produire à nouveau de la mort » (trad. personnelle, frg. cité par M. Harl, SC 190, note p. 620 ; E. Cattaneo, *op. cit.*, p. 168 ; H. de Riedmatten, « La christologie d’Apolinaire », *art. cit.*, p. 225 ; E. Mühlberg, *op. cit.*, p. 169). Dans ce fragment, il est clairement indiqué par Apolinaire, contre le gnostique Valentin et Marcion, nommés explicitement, que l’âme seule ne suffit pas à définir et à constituer l’homme, mais il faut qu’elle habite dans le corps, et alors elle seule peut être appelée âme dispensatrice de vie. Grégoire, pour sa part, défend une conception analogue : Ὡς μήτε ψυχὴν πρὸ τοῦ σώματος, μήτε χωρὶς ψυχῆς τὸ σῶμα ἀληθὲς εἶναι λέγειν, ἀλλὰ μίαν ἀμφοτέρων ἀρχὴν, κατὰ μὲν τὸν ὑψηλότερον λόγον, ἐν τῷ πρώτῳ τοῦ Θεοῦ βουλήματι καταβληθεῖσαν, κατὰ δὲ τὸν ἕτερον, ἐν ταῖς τῆς γενέσεως ἀφορμαῖς συνισταμένην : « il est donc vrai que ni l’âme n’existe avant le corps, ni le corps n’existe sans l’âme, mais pour tous les deux, il n’y a qu’une seule origine : à considérer les choses sur un plan supérieur, cette origine se fonde sur le premier vouloir de Dieu ; d’un point de vue moins élevé, elle a lieu dans les premiers moments de notre venue au monde » (*Op. hom.*, PG 44, 236 B, trad. J. Laplace, SC 6, p. 223).

« Disant cela, il reconnaît que les trois éléments sont appelés de façon globale par le nom d'âme, en ce sens que les désignations de corps et d'âme sont comprises dans le même mot »⁵¹.

La suite du raisonnement d'Apolinaire est reprise dans l'argumentation de Grégoire : la formule du « pneuma vivifiant » utilisée par Paul pour parler du second Adam désigne pour Apolinaire le Logos avec l'humanité qu'il a assumée :

ἀλλὰ τὸν ἔσχατον, φησί, πνεῦμα ζωοποιῶν ὁ Παῦλος καλεῖ. ὅπερ οὖν ἐν ἐκείνῳ διὰ τοῦ πλεονάζοντος κεκρατηθέναι τὴν ἐπωνυμίαν κατὰ τῶν λοιπῶν τῶν σημαιομένων ἔδειξε, τοῦτο πάντως καὶ ἐπὶ τούτου τὴν ἴσην δύναμιν ἔχει.

« Mais, dit-il, Paul appelle le “dernier homme” “esprit vivifiant”. Donc ce qui dans le cas du premier a montré par l'élément dominant que le nom s'impose au reste des éléments désignés, cela même vaut tout aussi pleinement pour le second »⁵².

Dans ce raisonnement prêté à Apolinaire, il est dit que lorsqu'on appelle le Christ « esprit vivifiant », on n'entend pas seulement l'esprit, mais aussi l'âme et le corps. Apolinaire interprète donc les termes « d'âme » et « d'esprit » de 1 Co 15, 45 de façon métonymique selon une perspective de description anthropologique, en fonction du contexte propre de l'*Apodeixis*, où l'enjeu est de montrer que le Logos s'est incarné dans un homme qui ne possède pas de νοῦς, mais qu'il en assure la fonction.

Il n'y a que dans l'*Antirrheticus* qu'1 Co 15, 45 est utilisé pour illustrer l'usage métonymique des termes de ψυχή et de πνεῦμα à un niveau exclusivement anthropologique. Dans d'autres œuvres, on trouve bien chez Apolinaire une interprétation métonymique des termes « esprit » et « âme », mais dans une perspective légèrement différente, celle du composé humano-divin.

Par exemple dans son opuscule intitulé *De unione*, Apolinaire utilise le verset d'1 Co 15, 45 en lien avec Jn 1, 14 pour illustrer les emplois métonymiques du langage biblique au sujet du Logos incarné, nommé tantôt d'après son élément divin, tantôt d'après son élément humain. Ainsi, en Jn 1, 14, lorsque Jean dit « et le Verbe s'est fait chair », cela ne veut pas dire que le Logos s'est transformé en chair matérielle et corruptible alors qu'il était incorruptible, mais qu'il demeure Verbe tout en étant chair. De même lorsque Paul parle du Christ comme « esprit vivifiant », il désigne, d'après Apolinaire, le Logos qui a assumé la condition humaine et non pas seulement la substance immatérielle qu'est le πνεῦμα. Apolinaire explique comment une appellation qui

⁵¹ *Antirrh.* 146, 11-14.

⁵² *Antirrh.* 146, 14-18.

concerne une partie du composé humano-divin peut inclure l'ensemble du Logos incarné en vertu de l'union intime de Dieu et de l'homme qu'Apollinaire appelle dans son *De Unione* συμπλοκή, συναφεία⁵³, ένότης ou encore συγκράσις⁵⁴. Son raisonnement est le suivant :

Καὶ οὐκ ἔστιν ἰδίως κτίσμα τὸ σῶμα εἰπεῖν, ἀχώριστον ὃν ἐκείνου πάντως οὐ σῶμά ἐστιν, ἀλλὰ τῆς τοῦ ἀκτίστου κεκοινωνήκεν ἐπωνυμίας καὶ τῆς τοῦ θεοῦ κλήσεως, ὅτι πρὸς ένότητα θεῶ συνῆπται, καθὰ λέγεται ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν.

« Et il n'est pas possible de parler du corps comme créature en particulier, parce qu'il n'est assurément pas séparé de celui dont il est le corps, mais il a en commun l'appellation de l'incrée et le nom de Dieu, parce qu'il a été adjoint à Dieu pour y être uni, comme il est dit que le Logos s'est fait chair et, chez l'Apôtre, que le dernier Adam est "Esprit vivifiant" (1 Co 15, 47) »⁵⁵.

Mais peu après, Apollinaire précise bien :

ὅτε καταβεβηκῶς ἐξ οὐρανοῦ κηρύσσεται ἄνθρωπος ἐπουράνιος, μή τις ἀρνήσῃται τὴν τοῦ σώματος ἀπὸ γῆς πρὸς θεότητα συμπλοκήν.

« Lorsque l'homme céleste (1 Co 15, 48) est proclamé descendre du ciel (Jn 3, 13), qu'on ne nie pas la combinaison du corps qui provient de la terre avec la divinité »⁵⁶.

Chez Apollinaire, l'humanité et la divinité en Christ constituent deux parties incomplètes pendant l'incarnation. Dans la mesure où la divinité ne forme pas un tout complet, car elle ne peut être dissociée de la chair, les noms relatifs à la divinité peuvent inclure aussi ce qui relève de l'humanité du Christ, et réciproquement.

Dans sa *Première épître à Denys*, qu'il rédige contre les tenants d'une christologie qui divise, selon lui, l'humain du divin⁵⁷, Apollinaire déplore les polémiques des théologiens qui proviennent uniquement d'une mécompréhension du sens donné aux mots de la Bible :

Πῶς οὖν οὐ λυπηρὸν τοῦς ταῦτα καλῶς οὕτως ὁμολογοῦντας ἢ φρονοῦντας (...) διαστασιάζειν πρὸς ἀλλήλους διὰ ῥήματα ; ὅταν οἱ μὲν τῷ τοῦ σώματος ὀνόματι χρῶνται ἐπὶ τοῦ λόγου, καθάπερ ὁ Ἰωάννης σάρκα λέγων γεγενῆσθαι τὸν λόγον, οἱ δὲ τὸ τῆς θεότητος ὄνομα λαμβάνωσιν ἐπὶ τοῦ δούλου, ὡςπερ ὁ Παῦλος λέγων ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν.

⁵³ *De Unione*, § 4, Lietz. p. 187.

⁵⁴ *De Unione*, § 5, Lietz. p. 187.

⁵⁵ *De Unione*, § 2, Lietz. p. 186.

⁵⁶ *De Unione*, § 4, Lietz. p. 186-187.

⁵⁷ Il condamne explicitement les théologiens du parti de Paul de Samosate (§ 1, Lietz. p. 256-257) qui divisent si nettement ce qui relève de la divinité et ce qui relève de l'humanité qu'ils en font deux πρόσωπα (cf. § 7, Lietz. p. 259). Apollinaire énumère aussi ce qu'il reproche aux pauliniens dans les § 1 et 2 de sa lettre, Lietz. p. 257.

« Comment n'est-il donc pas affligeant que ceux qui reconnaissent ou qui pensent cela – et c'est bien – se querellent les uns avec les autres à cause des mots, lorsque les uns utilisent le nom de “corps” à propos du Verbe, comme Jean déclarant que “le Verbe s'est fait chair” (Jn 1, 14), tandis que les autres prennent le nom de Dieu pour parler du “serviteur” (Ph 2, 7), tel Paul déclarant « le dernier Adam est devenu esprit vivifiant » (1 Co 15, 45) »⁵⁸.

Apolinaire veut montrer ici que la Bible désigne elle-même la partie (le Logos ou l'homme) pour le tout (qu'est le Logos incarné), et que par conséquent, il ne faut pas prendre à la lettre les termes utilisés par l'Écriture, mais savoir tenir compte de cet usage métonymique.

Ces différents extraits des fragments doctrinaux d'Apolinaire en dehors de l'*Apodeixis* montrent combien la perspective du débat dans l'*Antirrheticus* est différente. L'usage métonymique est exploité selon deux perspectives distinctes. 1 Co 15, 45 est utilisé comme exemple de termes métonymiques pour qualifier la constitution du Logos incarné par rapport à celle de l'homme commun dans l'opuscule *De unione* et la *Première épître à Denys* à propos du composé humano-divin, et de façon plus spécifique dans l'*Antirrheticus* pour désigner le composé humain (chair-âme-esprit).

Grégoire, dans sa réfutation, reconnaît lui aussi à deux reprises l'utilisation métonymique du langage de Paul dans son *Épître aux Corinthiens* à propos du premier et du second homme. Et justement, il reproche à son adversaire d'établir une correspondance stricte entre les termes utilisés par Paul et ceux de l'anthropologie. La réfutation porte toujours sur l'absence de νοῦς humain en Christ⁵⁹.

Une première fois dans son *Antirrheticus*, Grégoire reprend l'analyse de son adversaire de Gn 2, 7. Il déclare :

φησὶ γὰρ ὅτι καὶ ὁ Παῦλος τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὖσαν, καλῶς τοῦτο καὶ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας εἰπών. ἄρα οὖν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ὁ εἰς ψυχὴν ζῶσαν παρὰ τοῦ Παύλου μνημονευθεὶς, κτηνεῖαν τινὰ ψυχὴν εἶχε καὶ ἄλογον; καὶ μὴν οὐκ ὀλίγην αὐτῷ προσμαρτυρεῖ τὴν διανοητικὴν χάριν ἢ ἱστορία· προσήγετο μὲν γὰρ αὐτῷ παρὰ τοῦ θεοῦ τὰ ζῶα, τῆς δὲ τῶν ὀνομάτων εὐρέσεως ἐκεῖνος κύριος ἦν, τὸ προσφυὲς καὶ ἀρμόδιον ἐκάστῳ περινοῶν. ἀλλὰ καὶ ἡ παρακοὴ καὶ ἡ περὶ τὰ μὴ δέοντα συνδιάθεσις καὶ ἡ ἐπὶ τοῖς πεπραγμένοις αἰσχύνη καὶ τὸ πρόσφορον ἐπὶ τοῖς ἐγκλήμασιν ἀπολογία ἐν εὐρεῖν, πάντα ταῦτα τῆς κατὰ τὸν νοῦν ἐνεργείας ἀπόδειξις γίνεται. τί δὴποτε τοίνυν παρεσιωπήθη παρὰ τοῦ Παύλου τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς

⁵⁸ *Première épître à Denys*, § 11, p. 261.

⁵⁹ Nous comprenons l'argumentation d'Apolinaire différemment d'E Mühlberg (*Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 169). D'après ce dernier, le raisonnement d'Apolinaire consisterait à dire que Premier Adam serait une ψυχή ἄνους. Mais à partir du moment où justement Apolinaire explique le sens de la péricope en fonction des emplois métonymiques de ψυχή pour désigner le Premier homme et de πνεῦμα pour désigner le Second homme, il n'y a pas de raison de penser le premier homme comme étant ἄνους.

ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ; ἢ δῆλον ὅτι τῷ μέρει συνονομάζεται τὸ λειπόμενον, ὡς τῷ Πρὸς σὲ πᾶσα σὰρξ ἤξει διὰ τῆς σαρκὸς ὅλον σημαίνει ὁ Δαβὶδ τὸ ἀνθρώπινον· καὶ ὁ Ἰακώβ ἐν ἐβδομήκοντα πέντε ψυχαῖς τοῖς Αἰγυπτίοις ἐπιξενούμενος οὐκ ἄνους οὐδὲ ἄσαρκος κατὰ τὸν χρόνον ἐκεῖνον ὑπὸ τῆς γραφῆς ἱστορεῖται.

« Il dit en effet que Paul appelle le Premier Adam “âme” existant avec un corps, disant cela à juste titre et défendant la vérité. Est-ce que donc le “premier homme” dont Paul rappelle qu’il est “âme vivante” avait une âme de bête et sans raison ? Et assurément l’histoire témoigne du don de l’intelligence non pas en de petites proportions⁶⁰. Les animaux étaient conduits à l’homme par Dieu, et celui-là était maître de trouver les noms, concevant ce qui était adapté et ajusté à chacun (cf. Gn 2, 19). Mais aussi, la désobéissance, la propension à faire ce qui ne convient pas, la honte devant les actes accomplis et la promptitude à trouver une défense devant les accusations, tout cela est la preuve de l’activité de l’intellect. Alors, pourquoi donc la faculté intellectuelle de l’âme⁶¹ a été passée sous silence par Paul dans le cas d’Adam ? Ou il est évident qu’il nomme avec la partie citée le reste, comme dans “Toute chair viendra vers toi” (Ps 64, 3) où David désigne l’humain tout entier par la “chair”, et Jacob reçu en hôte chez les Égyptiens avec “soixante-quinze âmes” (cf. Gn 46, 27) n’est pas décrit par l’Écriture sans intellect ni sans chair »⁶².

Dans ce passage, l’argument général consiste à montrer que Paul nomme Adam et le Christ par métonymie, selon une partie pour le tout (ὅτι τῷ μέρει συνονομάζεται τὸ λειπόμενον) : le Premier Adam est appelé « âme vivante », mais cela ne veut pas dire qu’il est privé de νοῦς. Et pour prouver cela, Grégoire se sert d’autres passages bibliques qui attestent de l’existence du νοῦς en l’homme Adam (Gn 2, 19 ; Ps 64, 3 et Gn 46, 27). Cette insistance de la part de Grégoire est étonnante lorsque l’on sait qu’Apolinaire ne met pas en doute l’usage métonymique dans l’Écriture. Mais elle se comprend mieux à la lumière du contexte argumentatif. Grégoire vient de s’indigner devant l’assertion de son adversaire pour qui le Christ, ayant comme élément divin son νοῦς à côté de l’âme et du corps comme éléments humains, est dit « homme venu du ciel » (frg. 25). Dans la continuité, Grégoire montre qu’en *Genèse* 2, 7, l’homme que façonne Dieu possède déjà un νοῦς. Le νοῦς n’est donc pas l’attribut propre à l’homme qui vient du ciel (Jn 3, 13 ou 1 Co 15, 45) mais propre à tout homme. D’autre part, l’argumentation de Grégoire consiste à prouver que le procédé métonymique utilisé en Gn 2, 7 pour désigner l’homme s’applique aussi de façon logique au second homme « qui vient du ciel », en vertu du parallélisme de Paul. La démarche interprétative de Grégoire consiste donc à exploiter la stricte symétrie entre le premier et le second homme selon un raisonnement de pure logique déductive. De cette façon, il affaiblit la position de l’adversaire qui parle de

⁶⁰ Dans la polémique contre Eunome, Grégoire utilise aussi les versets de Gn 2, 19-20 pour prouver la présence d’une δύναμις διανοητικὴ τῆς ψυχῆς (*Eun.* II, 402, GNO I, p. 343, 20-344, 3).

⁶¹ La formule est intéressante ici : là où Apolinaire conçoit le νοῦς comme le troisième élément du composé humain à côté de l’âme et du corps, Grégoire le présente comme une faculté de l’âme, ce qui rend encore plus compliquée la façon de se représenter un Christ sans intellect.

⁶² *Antirrh.* 144, 24-145, 12.

l'incarnation du Logos comme celle de l'esprit vivifiant dans un homme sans νοῦς. Puisque l'homme a été créé avec un intellect, c'est impossible de concevoir la création d'un homme qui en serait privé : on ne peut toucher à l'intégrité de la nature humaine en interprétant 1 Co 15, 45.

Peu après, réfutant le fragment 28, il formule une seconde fois le même argument qui est cependant orienté selon une perspective légèrement différente. Il dit alors :

εἰ γὰρ ὁ Ἀδάμ, ἐπειδὴ ἤμαρτε, ψυχὴ λέγεται, ὁ τῷ θεῷ ἐγκραθεὶς ἄνθρωπος, ἐπειδὴ Ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὐρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, πνεῦμα τὸ ὄλον κατονομάζεται. ἀλλ' οὐ καταδέχεται τὴν τοιαύτην διάνοιαν· φησὶ γὰρ ἐκεῖνον μὲν ἐκ γῆς χοϊκόν, διότι τὸ σῶμα ἐκ τοῦ χοῦ πλασθὲν ἐψυχώθη. ἄρα ὁ νοῦς, ὅπερ ὀνομάζει πνεῦμα, οὐ συγκατεβλήθη τῷ κατὰ τὸν Ἀδὰμ πλάσματι; οὐκοῦν ἐν τίνι αὐτῷ ἢ πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότης; τίς δὲ ἢ ἐκ τοῦ θείου ἐμφυσήματος ἀπορροή, εἰ μὴ ὁ νοῦς ταῦτα εἶναι πιστεύοιτο; τοῦτον δὲ φησὶν ἐξ οὐρανοῦ διὰ τοῦτο καλεῖσθαι, διότι τὸ πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐσαρκώθη. τίς γραφὴ ταῦτα λέγει; εἰς τίνα τῶν ἁγίων ἀναφέρει τὸν λόγον, ὅτι πνεῦμα ἐσαρκώθη; οὐχ οὕτως παρὰ τῶν εὐαγγελίων ἠκούσαμεν, οὐχ οὕτως παρὰ τῆς μεγάλης τοῦ ἀποστόλου φωνῆς ἐδιδάχθημεν, ἀλλ' ὅτι μὲν Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, λέγει τὸ κήρυγμα καὶ ἐν εἴδει περισσεῶς τὸ πνεῦμα καταβῆναι φησὶν ἢ εὐαγγελικῆ ἱστορία· σάρκωσιν δὲ πνεύματος οὐδεὶς εἶπε τῶν τῷ πνεύματι λαλούντων μυστήρια. Ἡ δόξα κατεσκήνωσεν ἐν τῇ γῆ ἡμῶν· καὶ Ἡ ἀλήθεια ἐκ τῆς γῆς ἀνέτειλε· καὶ Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί· καὶ Δικαιοσύνη ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψε· καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά. πνεῦμα δὲ σαρκούμενον ἢ θεόπνευστος οὐκ οἶδε γραφή.

« Si en effet, Adam, puisqu'il a péché, est appelé "âme", l'homme qui a été mélangé à Dieu, puisqu'il "n'a pas commis le péché et qu'il n'y a pas eu de tromperie dans sa bouche" (Is 53, 9), le tout est nommé "esprit". Mais Apollinaire n'admet pas une telle idée. Il dit en effet que le premier est terrestre provenant de la terre, parce que son corps formé à partir de poussière a été animé. Est-ce que l'intellect, qu'il appelle esprit, n'a pas été introduit en même temps que le façonnement d'Adam ? Donc en quoi consiste sa ressemblance avec Dieu ? Qu'est-ce qui découle de l'insufflation divine si on ne croit pas que c'est l'intellect ? Mais Apollinaire affirme que le second homme est appelé "du ciel" par le fait que l'esprit céleste s'est incarné. Quelle Écriture dit cela ? Auquel des saints attribue-t-il l'affirmation que l'esprit s'est incarné ? Nous n'avons rien entendu de tel dans les évangiles, nous n'avons pas reçu un tel enseignement de la voix puissance de l'Apôtre, mais que "le Logos se soit fait chair" (Jn 1, 14), c'est ce que dit le kérygme et que l'Esprit soit descendu sous forme de colombe (cf. Mt 3, 16), c'est ce que dit le récit évangélique. Quant à une incarnation de l'esprit, personne de ceux qui proclament les mystères par l'Esprit n'en parle. "La gloire a dressé sa tente sur notre terre" (Ps 84, 12), "Dieu s'est manifesté dans la chair" (1 Tm 3, 16), "la justice s'est penchée du ciel" (Ps 84, 12), "la vérité a germé de la terre" (Ps 84, 12) et beaucoup d'autres versets de ce genre. Mais "un esprit incarné", l'Écriture divinement inspirée n'en connaît point »⁶³.

La réfutation de Grégoire procède en deux temps. D'abord, il retourne contre Apollinaire son argument de l'appellation métonymique de l'homme comme ψυχή en Gn 2, 7, en utilisant, sans la citer, la seconde partie du verset : ὁ θεὸς (...) ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, pour montrer que le souffle de vie dont il est question

⁶³ Antirrh. 146, 18-147, 11.

dans la *Genèse*, c'est-à-dire le πνεῦμα, qu'il précise bien être le νοῦς, a été insufflé au moment du modelage du corps de l'homme. Par conséquent le premier homme possédait un πνεῦμα (ou νοῦς) créé par Dieu en même temps que son corps (συγκατεβλήθη τῷ κατὰ τὸν Ἀδὰμ πλάσματι)⁶⁴. Pourquoi alors opposer le πνεῦμα du second homme à l'homme commun ? Dans un deuxième temps, il réfute la conception que l'homme Christ avait un νοῦς d'une autre origine, céleste. Le texte semble sous-entendre que ce νοῦς serait comme antérieur à la création du corps de Jésus⁶⁵. La réfutation consiste à faire l'énumération de versets où il est question soit de la Personne du Fils incarné, soit de la Personne de l'Esprit Saint descendue sur le Fils lors de son baptême afin de montrer qu'il n'y a pas d'incarnation d'un esprit existant antérieurement. D'après l'extrait ci-dessus, pour Grégoire, utiliser la formule de νοῦς ἔνσαρκος revient à confondre ce qui se rapporte au Fils et ce qui relève de l'Esprit.

Dans ce passage, Grégoire reprend et réadapte à la polémique anti-apolinariste l'exégèse de Gn 2, 7 qu'il avait proposée dans des œuvres antérieures. En effet, à la différence de son traité *Sur la Création de l'homme*, où il défendait la concomitance du modelage du corps et de l'insufflation de l'âme par Dieu, pour réfuter la thèse de Méthode d'Olympe, selon lequel l'âme serait créée après le corps, et celle des origénistes pour lesquels l'âme préexiste au corps⁶⁶, dans la controverse contre Apolinaire, il expose l'idée que Dieu insuffle le νοῦς en l'homme en même temps qu'il forme son corps. La question n'est donc plus celle de l'insufflation de l'âme, ou du souffle de vie⁶⁷ mais celle,

⁶⁴ Il a déjà développé cet argument deux pages auparavant à la lumière d'un autre verset de Gn 46, 26-27 (cf. *Antirrh.* 144, 24-145, 12). Apolinaire, pour sa part, commente Gn 2, 7 en lien avec Jn 20, 22 dans son *Commentaire sur Jean* (Frg. 153, in Jo 20, 22, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, éd. J. Reuss, p. 62). « Il interprète l'insufflation de Gn 2, 7 non seulement comme l'envoi de l'âme dans le corps, mais encore comme celui de l'Esprit » (M.-O. Boulnois, « Le souffle et l'esprit, Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2, 7 en lien avec celle de Jn 20, 22 », *Recherches Augustiniennes* 24, 1989, p. 30). Il comprend l'expression πνοὴν ζωῆς comme désignant l'Esprit Saint. L'orientation est donc différente de notre passage. Cf. aussi l'analyse de M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, Paris, 2007, p. 285.

⁶⁵ Faut-il voir dans l'élaboration de la théorie du νοῦς ἔνσαρκος d'Apolinaire une influence d'Origène qui soutient l'existence d'intelligences préexistantes, qui sont des corps spirituels (cf. *Traité des Principes*, II, 2, 2 ; SC 252, p. 248) ? Par analogie, dans le cas du Christ, Apolinaire concevrait Dieu comme un intellect provenant du ciel, qui s'incarnerait dans l'homme.

⁶⁶ *Op. hom.*, § 28, SC 6, p. 216-221 ; PG 44, 229 B-233 C. Pour une étude sur ce passage, cf. M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques, (VI^e siècle av. J.-C.-V^e siècle aprs. J.-C.)*, p. 286. Dans ce texte de Grégoire, c'est la simultanéité temporelle de la présence de l'âme et du corps au moment de la conception qui est affirmée. Une des phrases équivoques de ce traité lui valu d'être accusé de traducianisme (cf. *ead.* « Grégoire de Nysse en accusation : un dossier du XV^e siècle sur l'origine de l'âme », *Mélanges Gilbert Dragon*, éd. V. Déroche, D. Feissel, C. Morrisson, *TM* 14, Paris, 2002, p. 135-146).

⁶⁷ Certains auteurs interprètent la πνοὴ ζωῆς de Gn 2, 7 comme l'insufflation de la vie terrestre, commune aux hommes et aux animaux (cf. Origène, *De princ.* II, 8, 1, SC 252, p. 339). Origène ajoute un autre niveau

plus spécifique, de la création de « l'intellect » pris ici comme synonyme « d'esprit » (τίς δὲ ἢ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐμφυσήματος ἀπορροή, εἰ μὴ ὁ νοῦς ταῦτα εἶναι πιστεύοιτο ;)⁶⁸. Or « L'image de l'effluve » (ἀπόρροια) divin pour désigner la création du νοῦς apparaît dans le Moyen platonisme⁶⁹. On la trouve chez Maxime de Tyr (IV, 7)⁷⁰, chez Marc-Aurèle⁷¹, mais aussi plus tôt chez des stoïciens comme Sénèque⁷².

L'exégèse de Gn 2, 7 (« il souffla dans son visage une haleine de vie ») que propose Grégoire comme création de l'âme raisonnable en l'homme par Dieu était communément admise. Elle se situe dans une tradition interprétative alexandrine, et en ce sens, présente des similitudes avec le commentaire de Clément d'Alexandrie : pour ce dernier, la πνοή ζωής, qui rend l'homme à la ressemblance de Dieu, c'est-à-dire du Logos, est le don de la faculté λογική⁷³. Et Grégoire dit que le νοῦς qui est introduit dans le corps façonné d'Adam est ce qui lui vaut sa ressemblance avec Dieu (ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιότης).

de sens et entend aussi l'insufflation de la vie divine (cf. *Commentaire sur S. Jean*, XIII, 140-142, SC 222, éd. C. Blanc, Paris, 1975, p. 106-108). Dans l'exégèse de Gn 2, 7, le πνεῦμα est le souffle de vie insufflé dans le corps de l'homme au moment de sa création. Il peut être interprété comme la vie que l'âme donne au corps. Il s'agit alors de la « vie moyenne », c'est-à-dire de la vie terrestre transmise en l'homme. Par analogie, on peut donner à Dieu ce nom de πνεῦμα en raison de son action vivifiante (ibid. p. 107). Cependant, ces deux πνεῦμα entretiennent un rapport étroit car « le πνεῦμα humain est le réceptacle de la vie pneumatique donnée par l'Esprit Saint » (M.-O. Boulnois, « Le souffle et l'esprit, Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2, 7 en lien avec celle de Jn 20, 22 », *art. cit.*, p. 14. Ce critique cite aussi le *Contre Celse*, IV, 37, SC 136, p. 277, où Origène déclare qu'au moment de la création de l'homme, « Dieu a fait don à l'homme de l'esprit incorruptible (μεταδεδομέναι τὸν θεὸν τοῦ ἀφθάρτου πνεύματος τῷ ἀνθρώπῳ) » (trad. M. Borret, SC 136, p. 278-279).

⁶⁸ M.-O. Boulnois, dans son article « Le souffle et l'Esprit, Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2, 7 en lien avec celle de Jn 20, 22 », apporte une précision à propos de l'assimilation du souffle divin au terme « d'âme » dans l'exégèse de Gn 2, 7. Pour les Pères « l'âme est en effet tantôt le principe vital qui anime le corps pour faire de lui un ζῶον, être vivant, au même titre que les animaux – identification qui garde ainsi au mot πνοή son sens « d'haleine » – tantôt elle renvoie à la partie intellectuelle de l'homme et se rapproche du terme νοῦς, voire s'identifie avec lui » (*art. cit.*, p. 9).

⁶⁹ Cf. la note de synthèse d'A. Le Boulluec sur *Strom.* V, 88, 2, SC 279, p. 280-282, et pour l'énumération des sources ci-dessous, cf. *ibid.* p. 282.

⁷⁰ Maxime de Tyr (IV, 7) : « car l'homme possède, oui, intellect et raison ; sa vie est faite d'un mélange de choses immortelles et mortelles, puisqu'il est un animal placé dans une situation intermédiaire : il tient son corps du désordre mortel, et reçoit l'intellect de l'effluve immortel » (texte signalé par A. Le Boulluec, SC 279, p. 282).

⁷¹ *Pensées* II, 4 ; XII, 2, 1.

⁷² Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 120, 14, CUF, t. 5, éd. Fr. Préchac, H. Noblot, Paris, 1964, p. 70 : « mens Dei, ex qua pars et in hoc pectus mortale defluxit » (« la pensée divine, dont une part est descendue en ce cœur mortel »).

⁷³ Cf. *Stromates* V, XIV, § 94, 3-4, SC 278, trad. P. Voulet p. 180-181 : εἰκότως ἄρα ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει ὁ Μωυσῆς, ὃ γήινόν φησιν ὁ Πλάτων σκῆνος, ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πρόσωπον. ἐνταῦθα γὰρ τὸ ἡγεμονικὸν ἰδρῦσθαι λέγουσι, τὴν διὰ τῶν αἰσθητηρίων ἐπίστρον τῆς ψυχῆς ἐπὶ τοῦ πρωτοπλάστου [εἴσοδον] ἐρμηνεύοντες, διὸ καὶ "κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τὸν ἄνθρωπον" γεγονέναι. εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ λόγος θεῖος καὶ βασιλικός, ἄνθρωπος ἀπαθής, εἰκὼν δ' εἰκόνας ἀνθρώπινος νοῦς. « Ainsi Moïse a raison de dire que le corps, que Platon appelle une tente terrestre » (*Rep.* IX, 592 b 1-2) est pétri avec de la terre et que l'âme raisonnable est venue d'en-haut, insufflée par Dieu sur le visage (cf. Gn 2, 7). Là est en effet, dit-on, le siège de la partie directrice, en interprétant l'entrée nouvelle qui se fait par les organes des sens, l'entrée de l'âme, dans le cas

En somme, dans ces quelques pages de l'*Antirrheticus* où est réfutée l'interprétation par Apollinaire de 1 Co 15, 45, ce qui ressort est l'insistance constante sur la présence effective d'un intellect humain dans l'humanité que revêt le Christ, second Adam, ce que Grégoire prouve à partir de Gn 2, 7 comme par enchâssement scripturaire, puisque ce verset sert de socle argumentatif déjà chez Paul en 1 Co 15, 45. Il y a une certaine forme de redondance argumentative sur ce point qui sert aussi de ressort persuasif.

3. Troisième point réfuté

Les enjeux

Bien plus loin, dans l'*Antirrheticus*, le débat revient sur la constitution anthropologique du Logos incarné. Dans les frg. 89 et 90, Apollinaire utilise encore 1 Co 15, 45 dans un raisonnement où il examine les conséquences ontologiques qui découleraient de la coexistence d'un πνεῦμα humain et d'un πνεῦμα divin dans le Christ.

Il déclare :

Ἄλλ' ἐκ τριῶν, φησίν, ὁ ἄνθρωπος. δεδόσθω τοῦτο, κἄν μὴ κατ' ἀνάγκην ἡμᾶς ὁ λόγος τῆ συγκαταθέσει προσάγῃται. Ἄλλὰ καὶ ὁ κύριος ἄνθρωπος, φησί, λεγόμενος ἐκ τριῶν ἀκαίματος, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος. οὐδὲ τούτῳ τέως ἀντιμαχόμεθα· πάντα γάρ, ὅσα τὴν ἡμετέραν συμπληροῖ φύσιν, καὶ περὶ ἐκείνων τὸν ἄνθρωπον εἶναι τις λέγων οὐχ ἁμαρτήσεται. Ἄλλὰ καὶ ἐπουράνιος ἄνθρωπος, περὶ τοῦ κυρίου τοῦτο λέγει, καὶ πνεῦμα ζωοποιοῦν. καὶ ταῦτα δεχόμεθα· ἡμετέρα γάρ, εἰ πρὸς τὸ δέον ἐκληφθεῖται αὐτῶν ἡ διάνοια. ὁ γὰρ ἀνακραθεὶς τῷ ἐπουρανίῳ καὶ μεταποιήσας διὰ τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιμειξίας τὸ γῆϊνον οὐκέτ' ἂν χοϊκός, ἀλλ' ἐπουράνιος λέγοιτο· καὶ ὁ τῷ ζωοποῦν πνεύματι ποιῶν ἐφ' ἡμῶν τὴν ἐνέργειαν καὶ πνεῦμά ἐστι ζωοποιοῦν.

ἀλλ' ἴδωμεν πρὸς τί χρῆται τοῖς εἰρημένους ὁ λογογράφος. Εἰ ἐκ πάντων, φησί, τῶν ἴσων ἡμῖν ἐστι τοῖς χοϊκοῖς ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος, ὥστε καὶ τὸ πνεῦμα ἴσον ἔχειν τοῖς χοϊκοῖς, οὐκ ἐπουράνιος ἀλλ' ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον. πολὺ μὲν ἐν τοῖς εἰρημένους ἐστὶ τὸ ἀσαφές καὶ δυσφώρατον διὰ τὴν ἐρμηνευτικὴν ἀτονίαν· πλὴν ἀλλὰ ῥάδιον ἀνακαλύψαι τὸ βούλημα. φησὶ γάρ, εἰ μὲν ἐλλιπὴς εἶη τῷ νῶ ἐκείνος ὁ

« “Mais, dit-il, l'homme est composé de trois éléments”⁷⁴. Admettons-le, même si la raison ne nous conduit pas nécessairement à donner notre assentiment. Mais “le Seigneur, dit-il, appelé homme, est composé lui aussi de trois éléments ; l'esprit, l'âme et le corps”⁷⁵. Pour le moment, nous nous abstenons de nous opposer également à cette affirmation ; en effet, celui qui dit que tout ce qui contribue à la plénitude de notre nature se trouve aussi chez cet homme ne se trompe pas. Mais “il est aussi homme céleste (1 Co 15, 47) – il dit cela du Seigneur – et Esprit vivifiant (1 Co 15, 45)”⁷⁶. Cela aussi, nous l'admettons, car cette conception est aussi la nôtre, à condition toutefois qu'elle soit comprise dans le sens qui convient. Celui qui est mélangé à ce qui est céleste et qui, en raison de ce mélange avec ce qui est meilleur, transforme ce qui est terrestre, ne saurait plus être nommé terrestre mais céleste. Et celui qui opère en nous par l'esprit vivifiant est lui-même “Esprit vivifiant”.

Mais voyons en vue de quoi cet écrivain utilise ces paroles : “Si l'homme céleste, dit-il, est constitué de tous les éléments qui se trouvent également en nous qui sommes terrestres, de façon à avoir un esprit pareil à celui des hommes terrestres, il ne sera plus céleste, mais seulement un réceptacle du Dieu céleste”⁷⁷. Ces propos sont bien obscurs et difficiles à interpréter à cause du manque de force dans l'énonciation. Néanmoins, il est

du premier homme modelé ; voilà pourquoi, dit-on, l'homme a été fait « d'après l'image et à la ressemblance » (Gn 1, 26). Car l'image de Dieu, c'est le Logos divin et royal, l'homme exempt de passion et l'intellect humain est image d'image ».

⁷⁴ Frg. 89 a, éd. H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 229. Pour la question de l'authenticité de ce fragment, cf. E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea, op.cit.*, p. 70.

⁷⁵ Frg. 89 b, Lietz.

⁷⁶ Frg. 89 c, Lietz.

⁷⁷ Frg. 90, Lietz. La traduction est inspirée de celle de R. Winling, *Le mystère du Christ, op. cit.*, p. 259.

ἄνθρωπος, ἐπουράνιον αὐτὸν εἶναι· εἰ δὲ ἄρτιος εἴη, μηκέτι ἐπουράνιον, ἀλλὰ δοχεῖον γενέσθαι τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ. ἐν τούτοις δὲ τί ἂν τις τῶν εἰρημένων πρὸ τοῦ ἐτέρου βδελύξαιτο; τὸ ἐμποδίζεσθαι τῇ ἀριότητι τὸ θεῖον οἶεσθαι, ὡς οἰκειότερας παρὰ τὸν νοῦν τῆς σαρκὸς οὔσης πρὸς τὴν τῆς θεότητος ἕνωσιν· ἢ τὸ τὸν θεὸν μὲν ἐπουράνιον πιστεύειν εἶναι, τὸν δὲ δεξάμενον ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν τὸν οὐράνιον μὴ ἐκεῖ εἶναι, ὅπου ὁ θεὸς εἶναι πιστεύεται, ἀλλ' ἐτέρωθι παρὰ τὸν οὐράνιον εἶναι καὶ ἄλλο τι παρὰ τοῦτο κατονομάζεσθαι; Εἰ γάρ, φησὶν ὁ Ἀπολιναρίου, οὐρανίου θεοῦ δοχεῖόν ἐστιν, ὁ δὲ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω, καθὼς ὁ Ἐκκλησιαστής λέγει. ἄρα ὁ χωρήσας ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν μετὰ τοῦ χωρηθέντος ἐστὶν ἐπουράνιος ἀντὶ χοῖκοῦ κυρίως λεγόμενος· ὡς καὶ δι' ὧν φησὶν ὁ λογογράφος, εἴπερ τὸ ἀκόλουθον τοῖς ἰδίους λόγοις ἠπίστατο, σαφῶς τὸ δόγμα τῆς ἀληθείας κατασκευάζεται, τῇ σοφίᾳ τῶν ἐχθρῶν κρατυνόμενον.

facile de dévoiler l'intention de l'auteur. Il dit en effet aussi que si cet homme était privé d'intellect, il serait céleste mais que s'il était complet, il ne serait pas céleste, mais serait un réceptacle du Dieu céleste. Laquelle de ces deux déclarations inspirera le plus d'horreur ? Est-ce le fait de penser que l'intégrité est un obstacle pour le divin, puisque la chair est plus apte que l'intellect à s'unir à la divinité ? Ou bien est-ce le fait de croire que Dieu est céleste, mais que celui qui reçoit en lui le Dieu céleste n'est pas là où Dieu est cru demeurer, mais qu'il est ailleurs que le céleste et qu'il mérite un autre nom que celui [d'homme céleste] ? "En effet, dit Apollinaire, si l'homme est réceptacle du Dieu céleste et si Dieu est au ciel d'en haut, comme le dit l'Écclésiaste (Ecc 5, 1)..."⁷⁸. Donc, celui qui reçoit Dieu en lui, est céleste avec celui qui est reçu et dénommé [ainsi] à juste titre au lieu de "terrestre". C'est pourquoi même par ce qu'il dit, si cet écrivain connaissait la rigueur logique dans ses propres discours, la doctrine de la vérité serait clairement prouvée, étant affirmée par la sagesse des adversaires.

Dans sa réfutation, Grégoire analyse le syllogisme d'Apollinaire (qui correspond au fragment 89) en le décomposant pour en commenter chaque membre⁷⁹. Mais le point de discussion est le contenu du frg. 90 où Apollinaire présente les implications christologiques de la tripartition de l'être humain. Le raisonnement de ce dernier est le suivant :

- **majeure** : si l'homme commun est composé de trois éléments, le Christ qui est homme, le sera aussi.
- **mineure** : or le Christ est appelé « homme céleste » (1 Co 15, 47) et « esprit vivifiant » (1 Co 15, 45).
- **conclusion** : le Christ ne peut pas être Dieu en étant à la fois composé des trois éléments de l'homme et esprit céleste, ou alors il n'est que « réceptacle de Dieu » (ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον dans le frg. 90).

Dans ce fragment, Apollinaire expose la raison pour laquelle il ne peut pas concevoir un Christ qui aurait assumé l'humanité dans l'intégrité de ses composantes : il serait alors un homme inspiré par Dieu, à la manière des prophètes⁸⁰. Pour Apollinaire, si

⁷⁸ Suite du frg. 90, qui semble être une citation tronquée de l'*Apodeixis* d'Apollinaire. Cf. E. Mühlberg, *op. cit.*, p. 70, qui opte pour cette hypothèse à la suite de Fr. Müller.

⁷⁹ On est en présence d'un des rares passages où Grégoire reconnaît être d'accord avec son adversaire, à moins qu'il feigne de l'être pour mieux l'attaquer ensuite.

⁸⁰ Une formule de l'*Anacephalaiōsis*, § 22, permet d'éclairer le sens de « réceptacle » dont parle Apollinaire : Εἰ θεοῦ ναὸς ἐγεννήθη ἐκ τῆς Μαρίας, περιττὴ ἡ καινότης τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως. Ναοὶ γὰρ θεοῦ καὶ ἄνευ ταύτης ἄνθρωποι. « Si le temple de Dieu est né de Marie, la nouveauté de la naissance d'une vierge est superflue. En effet, les hommes sont des temples de Dieu même sans ce type de naissance (cf. 1 Co 3, 16) » (Lietz. p. 243). H. de Riedmatten note que la formule de « temple de Dieu » est typique de la christologie antiochienne et qu'Apollinaire entend par là la déification par grâce, en référence à 1 Co 3, 16 et 2 Co 6, 16-17. Mais l'image du « temple » de Dieu est aussi commune dans la mystique hellénistique, juive, chrétienne et païenne : on la rencontre chez Philon (*Somm.* I, 149), chez Paul

le Logos incarné a la même constitution que le reste des hommes, sa divinité est surajoutée à l'humanité, comme un élément extérieur. On soutiendrait alors une christologie de « l'homme inspiré » (ἄνθρωπος ἔνθεος), c'est-à-dire de l'homme divinisé par grâce, contre laquelle Apolinaire polémique tout au long de son traité de l'*Apodeixis*. Il rapporte cette christologie à Paul de Samosate, Photin, Marcel dans le fragment 15⁸¹, mais la formule renvoie aussi plus largement à la conception de l'homme inspiré dans la philosophie grecque. Par homme inspiré, et dans notre passage, par « réceptacle de Dieu », Apolinaire entend celui qui est inspiré par Dieu, comme le sont les prophètes, les sages, qui ne tiennent pas leur sagesse d'eux-mêmes, ou comme ceux qui font des prodiges, parce qu'ils sont habités pas un démon⁸², ou encore comme l'homme commun, ἄνθρωπος ἐκ γῆς⁸³. Mais dans de tels hommes, le divin est un élément extérieur à eux, qui n'appartient pas à leur essence, et qui parfois les guide aveuglément⁸⁴. Or l'incarnation du Logos pour Apolinaire doit être pensée différemment de l'inspiration divine dont parle la tradition grecque. Apolinaire soutient la réelle incarnation du Logos, c'est-à-dire que le νοῦς du Christ ne soit pas un simple temple de Dieu, mais Dieu lui-même⁸⁵. Il tente de montrer comment le Logos divin s'est intégré ontologiquement dans la nature humaine.

Peu avant le fragment 89 dans l'*Antirrheticus*, se trouve un autre passage de l'*Apodeixis*, qui éclaire la notion de « réceptacle de Dieu » et que Grégoire dit citer textuellement :

(1 Co 3, 16), dans la *Lettre à Marcella* de Porphyre, § 19, CUF, éd. E. des Places, Paris, 1982, p. 117 : « Pour toi, que le temple de Dieu soit ton νοῦς (νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς) » ; et dans un texte alchimique (*Dialogue de Cléopâtre et des philosophes*, éd. Berthelot, p. 292, 3 sq.). A. J. Festugière y décèle une origine platonicienne (cf. Platon, *Timée*, 90 c 4 sq., éd. A. Rivaud, CUF, Paris, 1925, p. 225) dans *La révélation d'Hermès trismégiste, IV, le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, p. 214.

⁸¹ Cf. *Antirrh.* 138, 12-16 : φησὶ γὰρ τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν ἐναντίον μὲν εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων Παῦλον δὲ καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον τῆς τοιαύτης διαστροφῆς κατάρξαι : « le fait d'appeler le Christ homme inspiré est contraire aux enseignements apostoliques et étranger aux synodes. Or c'est Paul, Photin et Marcel qui ont entrepris un tel détournement ».

⁸² Justin cite à titre d'exemple le démon de Socrate (*Apologie* II, 10, 1) pour faire comprendre la particularité de l'incarnation du Logos. En effet, le Logos dans sa complétude devint homme dans sa totalité et non pas seulement un démon ou un πνεῦμα qui agit dans l'homme, comme c'était le cas pour Socrate.

⁸³ Les fragments 25-31 visent en effet à établir l'identité de personne entre « l'homme inspiré » et « l'homme de la terre » (1 Co 15, 45) dans le Christ.

⁸⁴ Cf. l'étude détaillée de la notion « d'homme inspiré » par E. Mühlenberg, *op. cit.*, surtout p. 132-134. Cf. *Timée* de Platon, 90 c 4, où le νοῦς est l'image vivante de Dieu, qui, dans le temple de l'âme, est la statue de culte qu'on honore et dont on prend soin : θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ (« il rend un culte au divin, car il entretient toujours en bon état la divinité qui habite en lui » trad. A. Rivaud, CUF, t. 10, Paris, 1963, p. 225).

⁸⁵ La conception d'Apolinaire n'est pas sans l'arrière-fond d'une tradition philosophique platonicienne où le νοῦς est la partie divine de l'âme, une parcelle de Dieu, non Dieu lui-même (cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, III, p. 215).

Εἰ μὴ νοῦς ἔνσαρκός ἐστιν ὁ κύριος, σοφία ἂν εἴη φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου· αὕτη δὲ τὸ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις. εἰ δὲ ταῦτα, οὐκ ἦν ἐπιδημία θεοῦ ἢ Χριστοῦ παρουσία, ἀλλ' ἀνθρώπου γέννησις.

« Si le Seigneur n'est pas Intellect incarné, il serait sagesse illuminant l'intellect d'un homme. Mais celle-ci est présente dans tous les hommes. S'il en est ainsi, la présence du Christ n'aurait pas été avènement de Dieu, mais naissance d'un homme »⁸⁶.

Dans ce syllogisme, Apolinaire distingue l'intellect divin fait chair (νοῦς ἔνσαρκος) et l'intellect humain normal qui ne peut être qu'illuminé par Dieu (φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου). Pour Apolinaire, la différence entre l'homme commun et le Christ devenu homme se situe au niveau de la faculté raisonnable (νοῦς). Selon lui, c'est sur le plan anthropologique que se résout le problème de l'union de Dieu et de l'homme. Par conséquent, la terminologie utilisée par Paul en 1 Co 15, 45 est utile, car avec le poids de son autorité scripturaire, elle fait figurer la notion « d'homme » (ἄνθρωπος) avec celle d'origine céleste (ἐξ οὐρανοῦ) en lien avec le dénominateur πνευματικός qu'il interprète comme qualifiant une propriété ontologique. Dans le fragment 25 de l'*Apodeixis*, il déclare :

Τὸ δὴ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται

« Le Christ ayant l'esprit, c'est-à-dire l'intellect comme élément divin avec l'âme et le corps est dit à juste titre "homme venu du ciel" »⁸⁷.

On voit dans cette assertion comment la logique de la pensée ne se comprend qu'avec l'arrière-fond scripturaire de 1 Co 15, 45, où le πνεῦμα est précisément ce qui définit « le second homme venu du ciel ». Grégoire paraphrase ce fragment en expliquant qu'Apolinaire veut dire que le Christ incarné dans la chair humaine tient son πνεῦμα de Dieu. Mais ce que veut dire par là Apolinaire, c'est que le Christ ne possède pas sa divinité comme un élément étranger, distinct de lui (cas de tous les autres hommes), mais comme un élément intégré à sa constitution humaine, au même titre que le corps ou l'âme.

C'est donc contre une conception du Christ qui s'apparenterait à une théologie de l'ἄνθρωπος ἔνθεος qu'Apolinaire développe précisément sa christologie du νοῦς

⁸⁶ Frg. 70, *Antirrh.* 188, 23-27 : la thématique de la sagesse illuminatrice de la lumière des intelligibles est un trait commun de toute religion à tendance mystique, païenne (école platonicienne) et chrétienne et dans la gnose.

⁸⁷ *Antirrh.* 143, 1-3. Le frg. 25 est dit être cité textuellement par Grégoire.

ἔνσαρκος⁸⁸. Pour ne pas concevoir un Logos incarné comme un homme inspiré, réceptacle de Dieu, la divinité doit venir s'intégrer dans la structure ontologique humaine du Christ en assumant la fonction du νοῦς par rapport aux deux autres éléments, le corps et l'âme. Par conséquent, la constitution humaine du Christ pour Apollinaire est nécessairement différente des autres hommes.

La réfutation par Grégoire du frg. 89-90

La première partie de la réfutation de Grégoire des fragments 89 et 90 consiste à reprendre l'antagonisme entre "céleste" et "terrestre", utilisé par Paul, et à l'employer comme une image pour préciser le mode et la finalité du mélange de Dieu et de l'homme. On est alors loin du sens originel de 1 Co 15, 45. Grégoire dit en effet :

ὁ γὰρ ἀνακραθεὶς τῷ ἐπουρανίῳ καὶ μεταποιήσας διὰ τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιμίξιας τὸ γήϊνον οὐκέτ' ἄν χοϊκός, ἀλλ' ἐπουράνιος λέγοιτο· καὶ ὁ τῷ ζωοποιῷ πνεύματι ποιῶν ἐφ' ἡμῶν τὴν ἐνέργειαν καὶ πνεῦμά ἐστι ζωοποιῶν.

« Celui qui est mêlé (ἀνακραθείς) à ce qui est céleste et qui, en raison de ce mélange (ἐπιμίξιας) avec ce qui est meilleur, transforme (μεταποιήσας) ce qui est terrestre, ne saurait plus être nommé terrestre mais céleste. Et celui qui opère en nous par l'esprit vivifiant est lui-même "Esprit vivifiant" »⁸⁹.

La description de l'incarnation dans sa dynamique ascensionnelle revient par le biais de différentes images dans l'*Antirrheticus*, et dans cet extrait, c'est l'antithèse scripturaire du terrestre et du céleste qui sert de comparaison pour reformuler la conception de mélange humano-divin. Apollinaire retient du verset l'opposition entre l'homme terrestre et l'homme céleste. Grégoire au contraire met l'accent sur le mélange et la transformation de l'élément terrestre en élément céleste par trois termes-clef (ἀνακραθείς, ἐπιμίξιας, μεταποιήσας) qu'il utilise à plusieurs reprises dans d'autres œuvres pour décrire le Logos incarné par son action salvatrice⁹⁰.

⁸⁸ *Antirrh.* 138, 12 sq.

⁸⁹ *Antirrh.* 213, 17-21.

⁹⁰ Cf. *Eun.* III, 3, 51, GNO II, p. 125, 28-126, 9 : ἡμεῖς φάμεν τὸν μονογενῆ θεὸν δι' ἑαυτοῦ παραγαγόντα τὰ πάντα εἰς γένεσιν <έν> αὐτῷ περικρατεῖν τὰ πάντα, ἐν δὲ τῶν παρ' αὐτοῦ γεγονότων καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, ἧς πρὸς κακίαν ἀπορρυσίσης καὶ διὰ τοῦτο γενομένης ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ, πάλιν αὐτὴν δι' ἑαυτοῦ πρὸς τὴν ἀθάνατον ζωὴν ἐφελκύσασθαι, διὰ τοῦ ἀνθρώπου ᾧ κατεσχένησεν ὅλον ἀναλαβόντα πρὸς ἑαυτὸν τὸ ἀνθρώπινον, καὶ τὴν ζωοποιὸν ἑαυτοῦ δύναμιν τῇ θνητῇ καὶ ἐπικλήρω καταμίξαι φύσει καὶ τὴν ἡμετέραν νέκρωσιν διὰ τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἀνακράσεως εἰς ζωτικὴν μεταποιῆσαι χάριν καὶ δύναμιν. καὶ εἰς ζωτικὴν μεταποιῆσαι χάριν καὶ δύναμιν. (« Nous, nous affirmons que le Dieu Monogène, introduisant de lui-même toute chose à advenir, a tout pouvoir sur toute chose par lui-même, que, puisque la nature humaine est elle aussi une des choses qui sont, par lui, advenues à l'être, elle qui est tombée vers le mal et de ce fait, est entrée dans la corruption de la mort, il l'a de nouveau entraînée par lui-même vers la vie immortelle, au moyen de l'homme en qui il a

On constate dans cette première étape d'argumentation chez Grégoire combien un même verset (1 Co 15, 45 sq.) peut susciter des développements christologiques très différents et libres par rapport au contexte biblique. Apollinaire se fonde sur 1 Co 15, 45 pour tenter de proposer un modèle au niveau ontologique pour le composé humano-divin, tandis que Grégoire reprend simplement les termes de « céleste » et de « terrestre » comme des images dont il se sert pour décrire la finalité de l'incarnation qui est la divinisation de l'homme⁹¹.

La deuxième étape de la réfutation par Grégoire de l'interprétation apolinarienne de 1 Co 15, 45 procède par dilemme. Mais avant de formuler le dilemme, il résume ainsi la position de son adversaire :

φησὶ γάρ, εἰ μὲν ἐλλιπὴς εἶη τῷ νῷ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος, ἐπουράνιον αὐτὸν εἶναι· εἰ δὲ ἄρτιος εἶη, μηκέτι ἐπουράνιον, ἀλλὰ δοχεῖον γενέσθαι τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ.

Il dit en effet aussi que si cet homme était privé d'intellect, il serait céleste mais que s'il était intègre (ἄρτιος), il ne serait pas céleste, mais serait un réceptacle du Dieu céleste »⁹².

Le mot-clef est celui d'ἄρτιος, repris ensuite par ἀρτιότης, qui désigne l'intégrité de la nature humaine. Il résume à lui seul le point du débat sur l'humanité du Christ⁹³.

demeuré (Jn 1, 14) en prenant sur lui la totalité de l'humanité, et qu'il a mêlé sa puissance vivificatrice à la nature mortelle et périssable et a transformé notre mort, du fait du mélange avec lui, en grâce et puissance vivificatrices » (trad. M. Cassin, légèrement modifiée, thèse en préparation sur le *Contre Eunome III*, sous la direction de M. Olivier Munnich). Pour la question du mélange dans l'*Antirrheticus*, cf. partie IV, chapitre 2, « l'unité du Christ ».

⁹¹ Cf. *Antirrh.* 222, 7-9 : μετὰ τὸ πάθος τὸν ἐνωθέντα αὐτῷ ἄνθρωπον τῷ αὐτῷ χρίσματι καλλωπίσας Χριστὸν ποιεῖ (« ayant fait Christ, après la Passion, en l'embellissant de la chrismation, l'homme qui a été uni à lui »). Un détail de la réfutation du frg. 89 montre que l'union hypostatique, chez Grégoire, n'est jamais envisagée sans sa portée pour le reste de l'humanité : il s'agit du ἐφ' ἡμῶν dans la phrase : « celui qui agit pour nous par son esprit vivifiant est aussi esprit vivifiant (καὶ ὁ τῷ ζωοποιῶ πνεύματι ποιῶν ἐφ' ἡμῶν τὴν ἐνέργειαν καὶ πνευμά ἐστι ζωοποιῶν) ». Ἐφ' ἡμῶν est l'indice que l'incarnation est toujours pensée chez Grégoire en relation avec ceux pour lesquels elle a lieu. L'esprit vivifiant dont parle Grégoire n'a plus son sens originel de l'*Épître*, mais ici, le Christ est celui qui donne la vie, c'est-à-dire qui rachète l'humanité déchue pendant l'incarnation (cf. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa*, p. 189 et p. 210, à propos de la question de l'humanité personnelle du Christ par rapport à l'humanité prise dans son sens universel).

Il faut noter que l'interprétation de Grégoire n'est pas originale et qu'Apollinaire développe substantiellement la même idée dans d'autres œuvres à partir du lexique de 1 Co 15, 45 et des autres passages bibliques qui attestent la venue d'un homme céleste. Cf. *Kata meros pistis*, § 31, Lietz. p. 179. ἡμεῖς γάρ φαμεν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον πρὸς σωτηρίαν ἡμῶν, ἵνα τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ἐπουρανίου λάβωμεν καὶ θεοποιηθῶμεν πρὸς ὁμοιότητα τοῦ κατὰ φύσιν ἀληθινοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κατὰ σάρκα δὲ υἱοῦ ἀνθρώπου κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (« Nous, nous disons que le Logos de Dieu est devenu homme pour notre salut, afin que nous devenions semblables au céleste et que nous soyons divinisés à la ressemblance, selon la nature, du vrai Fils de Dieu, mais selon la chair, du Fils de l'homme, notre Seigneur Jésus Christ »).

⁹² *Antirrh.* 213, 27-214, 3.

Ensuite Grégoire en vient à enfermer son adversaire dans une aporie, dans une argumentation par dilemme :

ἐν τούτοις δὲ τί ἂν τις τῶν εἰρημένων πρὸ τοῦ ἑτέρου βδελύξαιτο; τὸ ἐμποδίζεσθαι τῇ ἀριότητι τὸ θεῖον οἶεσθαι, ὡς οἰκειότερας παρὰ τὸν νοῦν τῆς σαρκὸς οὔσης πρὸς τὴν τῆς θεότητος ἔνωσιν· ἢ τὸ τὸν θεὸν μὲν ἐπουράνιον πιστεύειν εἶναι, τὸν δὲ δεξάμενον ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν τὸν οὐράνιον μὴ ἐκεῖ εἶναι, ὅπου ὁ θεὸς εἶναι πιστεύεται, ἀλλ' ἑτέρωθι παρὰ τὸν οὐράνιον εἶναι καὶ ἄλλο τι παρὰ τοῦτο κατονομάζεσθαι ;

« Laquelle de ces deux déclarations inspirera le plus d'horreur ? Est-ce le fait de penser que l'intégrité est un obstacle pour le divin, puisque la chair est plus apte que l'intellect à s'unir à la divinité ?⁹⁴ Ou bien est-ce le fait de croire que Dieu est céleste, mais que celui qui reçoit en lui le Dieu céleste n'est pas là où Dieu est cru demeurer, mais qu'il est ailleurs que le céleste et qu'il mérite un autre nom que celui [d'homme céleste] ?⁹⁵ »

Dans la première partie du dilemme, Grégoire formule l'idée selon laquelle l'intégrité de la nature humaine, c'est-à-dire, implicitement, la présence d'une intelligence humaine est un obstacle à l'incarnation de Dieu, comme si la chair était par nature l'élément qui avait une plus grande affinité avec Dieu. L'argument implicite est que le νοῦς humain, en raison de son essence immatérielle, est le plus apte à s'unir à Dieu. Dans un autre passage de l'*Antirrheticus*, peu avant l'extrait donné, Grégoire dit :

τίνοι δ' ἂν οἰκειότερον φύσει εἶη τὸ θεῖον; (...) παχεῖά τις καὶ ἀντιτυπῆς ἐστὶν ἡ σὰρξ καὶ πρὸς τὴν γεώδη φύσιν συγγενῶς ἔχει, νοερὸν δὲ τι καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσχημάτιστον ἡ διάνοια.

« Avec quoi la divinité serait-elle par nature le plus en affinité ? (...) La chair est quelque chose de solide et de résistant et elle est en affinité avec la nature terrestre, l'intelligence en revanche, est quelque chose d'intellectif, sans apparence extérieure et sans forme visible »⁹⁶.

Après la formulation de cette première aporie, Grégoire en évoque une seconde qui correspond à l'alternative du dilemme : si l'on nie même la présence de l'humanité dans la partie humaine où la divinité vient se loger (l'intellect), alors la formule d'homme céleste n'a plus lieu d'être, car il n'y a même pas l'homme là où le céleste peut reposer. Grégoire veut dire que si l'on concevait un Logos incarné dans un homme dépourvu de sa

⁹³ Dans l'*Homélie VI sur l'Ecclésiaste*, Grégoire de Nysse définit ainsi l'intégrité dans un commentaire de l'adjectif ἄριστος présent en 2 Tm 3, 17 : ἄριστος δὲ πάντως ἐκεῖνός ἐστιν, ᾧ τελείως ὁ τῆς φύσεως συμπληρῶται λόγος. « Est bel et bien parfait celui dont le principe de sa nature est parfaitement accompli » (*Eccl.*, SC, 416, p. 318, trad. personnelle).

⁹⁴ Présentée comme telle par Grégoire, cette assertion paraît aberrante. Cf. Grégoire de Nazianze, *Lettre théologique* 102, § 11, à propos d'1 Co 15, 49 (Cf. Partie IV, chapitre 2, « l'unité du Christ en débat », p. 704, où nous commentons cette lettre de Grégoire de Nazianze).

⁹⁵ *Antirrh.* 214, 4-10.

⁹⁶ *Antirrh.* 197, 22-27.

faculté intellectuelle, on en viendrait nécessairement à rejeter la conception d'un Dieu fait homme et aussi la formule littérale de 1 Co 15, 48 où le Christ est appelé « homme céleste ». Par conséquent, à l'issue de sa réfutation, Grégoire parvient à retourner contre son adversaire la péricope de 1 Co 15, 45-48, que ce dernier utilisait pour fonder sa théorie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ἑνσαρκος, en montrant dans une argumentation par dilemme comment même le matériau scripturaire qu'Apollinaire croyait justifier sa christologie parle contre lui.

La conclusion que propose Grégoire en lien avec 1 Co 15, 45 est que l'homme assumé par le Logos est céleste, comme par métonymie, en raison de son union avec le Logos, qui vient de Dieu, et qu'il est appelé à juste titre « céleste » : « Donc, celui qui reçoit Dieu en lui, est céleste avec celui qui est reçu et dénommé [ainsi] à juste titre au lieu de 'terrestre' »⁹⁷.

Cette assertion finale montre que la polémique s'est resserrée sur le sens du terme « céleste », par opposition à celui de « terrestre », repris de 1 Co 15, 45. Le sens néotestamentaire originel a disparu. Mais le principe herméneutique de Grégoire rejoint celui d'Apollinaire dans le *De unione*. En effet, selon ce dernier, à l'échelle du composé humano-divin, les propriétés d'une partie peuvent désigner par métonymie le tout en vertu de l'union en Christ entre humanité et divinité. Chez Grégoire, la propriété de « céleste » qui se rapporte à la divinité peut s'appliquer à l'humanité par métonymie. En revanche, à la différence d'Apollinaire, elle n'implique pas une humanité du Christ de nature différente de la nôtre.

Après avoir passé en revue et explicité chacun des textes où Apollinaire exploite 1 Co 15, 45, on observe que son interprétation dans l'*Apodeixis* s'est resserrée sur la question de la constitution humaine du Christ, par rapport à celle des opuscules dogmatiques. En effet, c'est seulement dans les fragments de l'*Antirrheticus*, et à travers l'argumentation de Grégoire, qu'Apollinaire se sert de ce verset biblique, où il est question de « l'homme du ciel », pour prouver que le Christ n'a pas de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain. Et enfin, on comprend mieux pourquoi Grégoire ne cesse de revenir dans toute sa *Refutatio* sur l'idée que la caractéristique première de l'être humain est l'intelligence et que, par conséquent, le Christ, en tant qu'homme, assume un intellect humain. D'après la réfutation de

⁹⁷ *Antirrh.* 214, 13-15.

Grégoire, la thèse principale de l'*Apodeixis* devait être de montrer que le Christ n'avait pas de νοῦς humain, mais que le Logos revêtait la fonction de νοῦς en s'incarnant (ἔνσάρκως). Cette analyse de l'emploi de 1 Co 15, 45 dans la controverse entre Grégoire et Apolinaire aura montré comment le système christologique de ce dernier repose sur la dichotomie entre l'homme terrestre et l'homme céleste reprise de cette péricope⁹⁸.

II. Le débat interprétatif dans la tradition patristique

À l'issue de cette analyse, il faut encore examiner comment se situent les positions interprétatives de Grégoire et d'Apolinaire par rapport à la tradition patristique. En effet, à regarder la fréquence des occurrences de 1 Co 15, 45-48 dans l'œuvre de Grégoire, c'est dans l'*Antirrheticus* qu'elles sont les plus nombreuses, indiquant que cette péricope revêtait un relief particulier chez Apolinaire. Est-il le premier à faire de ce passage biblique un point d'ancrage scripturaire fondamental pour la christologie, ou bien trouve-t-on avant lui d'autres auteurs qui s'en servent pour définir l'humanité du Christ ?

Nos enquêtes ont montré que la péricope de 1 Co 15, 45-48 était le passage scripturaire le plus utilisé chez les auteurs patristiques des trois premiers siècles. « Autrement dit, à première vue, dans les trois premiers siècles de la réception grecque de Paul, il semble que ce soit le théologien de la résurrection qui soit lu en priorité »⁹⁹. Au-delà des trois premiers siècles de littérature chrétienne, ces versets étaient généralement exploités selon deux perspectives non pas exclusives l'une de l'autre. De façon récurrente, ils sont compris selon un horizon sotériologique en lien avec le contexte paulinien de la résurrection. On reprenait en effet de 1 Co 15, 45-48 l'opposition entre l'état peccamineux du premier homme et des descendants d'Adam et l'état immaculé du second homme qui vient restaurer l'humanité dans sa pureté originelle au moment de la

⁹⁸ Dans un autre passage réfutatif que nous n'avons pas analysé et qui pousse à l'absurde la différence de nature humaine entre l'homme céleste et l'homme terrestre, Grégoire en vient alors à parler du genre terrestre des hommes, composé d'une âme intellectuelle et d'un corps (ἐκ νοεράς ψυχῆς καὶ σώματος τὴν σύστασιν), et du genre d'homme céleste pour lequel l'âme est dépourvue de raison (ἄλογος μὲν ἢ ψυχῆ). Cf. *Antirrh.* 186, 8-13.

⁹⁹ Cf. les analyses de B. Meunier, « Paul et les Pères grecs », *RechSR* 94/3, 2006, p. 332. Après avoir fait le bilan des sondages patristiques, grâce à la *Biblia patristica*, B. Meunier procède à des précautions de méthode, rappelant que parfois, tel ou tel verset paulinien est cité non pas tant pour la théologie paulinienne du passage, mais pour une expression que l'auteur patristique apprécie (« homme céleste », « homme terrestre ») – phénomène qui peut gonfler faussement les statistiques.

résurrection. A. Grillmeier dit à ce sujet : « La déchéance (...) en Adam est réparée de façon suréminente dans le Christ. Le « dernier Adam », lui-même « esprit vivifiant », transformera les hommes lors de la résurrection des êtres « terrestres, adamiques » en l'image du « céleste » et du « pneumatique », comme lui-même fut déjà transformé par sa résurrection (cf. Rm 5, 12-21 ; 1 Co 15, 44-49). Le Christ, en tant qu'image parfaite de Dieu (Col 3, 10), ramènera sur ce chemin jusqu'à la ressemblance originelle avec Dieu. « L'homme nouveau » est fondé (Col 3, 10). Les Pères ont ici un point de départ solide pour leur insistance, d'intérêt sotériologique, sur l'humanité véritable et parfaite du Christ »¹⁰⁰.

La perspective sotériologique est remarquable par exemple chez Théodoret de Cyr (393-466), pour qui notre participation à la condition terrestre du premier homme signifie que nous avons part au péché, et que de la même manière, la participation à l'état céleste du second homme signifie que nous aurons part à sa gloire¹⁰¹. On peut aussi citer l'interprétation de Cyrille d'Alexandrie dans le *Commentaire sur Jean*, IX, 1¹⁰². Grégoire exploite aussi de cette manière la péricope dans son discours *In illud : tunc et ipse filius*, où le premier homme est appelé terrestre par Paul parce qu'il est lié à la terre en raison de son péché (τοῦ πρώτου ἀνθρώπου εἰς γῆν διὰ τῆς ἀμαρτίας ἀναλυθέντος καὶ διὰ τοῦτο χοῖκοῦ κληθέντος), et que par conséquent tous ses descendants sont touchés, comme lui, par le péché (ἀκόλουθον ἦν κατ' ἐκεῖνον καὶ τοὺς ἐξ ἐκείνου γενέσθαι πάντας χοϊκοὺς καὶ θνητοὺς τοὺς ἐκ τοῦ τοιούτου φύντας). Et Grégoire d'ajouter :

ἀναγκαίως ἐπήγαγεν καὶ τὴν δευτέραν ἀκολουθίαν δι' ἧς ἀναστοιχειοῦται πάλιν ἐκ τοῦ θνητοῦ πρὸς ἀθανασίαν ὁ ἄνθρωπος, ὁμοιοτρόπως λέγων τὸ ἀγαθὸν ἐγγεγενῆσθαι τῇ φύσει ἐξ ἑνὸς εἰς πάντας χεόμενον, ὡσπερ καὶ τὸ κακὸν δι' ἑνὸς εἰς πλῆθος ἐχέθη τῇ διαδοχῇ τῶν ἐπιγινόμενων συμπλατυνόμενον.

« De toute nécessité, [Paul] introduit aussi une deuxième logique par laquelle l'homme est à nouveau régénéré de sa condition mortelle à l'immortalité, disant de la même manière que le bien est dans la nature, déversé d'un unique individu à tous, comme le mal aussi a été déversé d'un unique individu à une multitude, élargi par la succession des générations »¹⁰³.

¹⁰⁰ A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, éd. 2003, p. 129.

¹⁰¹ *Interpretatio epistolae I ad Corinthios*, XV, PG 82, 365 C-D : « Ὡσπερ τῆς τοῦ χοῖκοῦ προπάτορος ἀρᾶς μετεσχῆκαμεν, καὶ τοῦ θανάτου κεκοινωνήκαμεν, οὕτω τῆς τοῦ ἐπουρανίου Δεσπότητος μεθέξομεν δόξης : « comme nous avons pris part à la malédiction de notre ancêtre terrestre, et que nous avons en commun avec lui la mort, ainsi nous participerons à la gloire du Seigneur céleste ».

¹⁰² Cyrille, *In D. Joannis Evangelium*, vol. II, éd. Ph. Ed. Pusey, Bruxelles, 1965, p. 483 et 657.

¹⁰³ *In illud Tunc et ipse filius*, GNO III/2, p. 11, 10-19.

Puis Grégoire cite 1 Co 15, 45-48 comme récapitulation de son argumentation, précisant bien que cette régénération se fait au moment de la résurrection.

Parfois les Pères se réfèrent spécialement à cette péricope pour expliquer ce en quoi consiste la résurrection. En atteste, par exemple, le commentaire qu'en fait Origène dans son *Contre Celse*. 1 Co 15 est le chapitre biblique d'où est tirée la plupart des versets pour donner « un exposé partiel de la doctrine de la résurrection »¹⁰⁴. En ce cas, l'utilisation de la péricope est conforme au contexte scripturaire premier.

On entrevoit alors toute la différence entre la perspective des quelques Pères que nous venons de citer et celle d'Apolinaire. Pour ce dernier, en effet, l'opposition entre le premier homme et le second homme dont parle Paul est exploitée uniquement sur le plan ontologique pour décrire la différence de nature humaine entre le Christ et le reste des hommes. La question n'est plus en rapport avec la doctrine de la résurrection. « Le Christ est nouvel Adam d'abord par son incarnation, alors qu'il l'est chez Paul d'abord par sa résurrection »¹⁰⁵.

Mais la controverse anti-apolinarienne est différente de la tradition herméneutique à un autre titre. En effet, la péricope de Paul (1 Co 15, 45-47) a suscité encore une autre réflexion, moins fréquente, chez les Pères sur le sens des prépositions. Un passage du *Traité du Saint Esprit* de Basile, rédigé contre les pneumatomaques, propose un commentaire sur le sens de la préposition ἐξ dans le verset de Paul 1 Co 15, 47. Dans ce passage, comme en Ex 25, 31 ou en Gn 6, 14, « ce mot signifie la matière » selon l'auteur : « l'homme, de terre, est terrestre »¹⁰⁶. On voit comment Apolinaire comprend la préposition ἐξ autrement encore, puisque pour lui, elle indique non pas tant la matière que la provenance. La preuve en est qu'il interprète ce verset à la lumière de Jn 3, 13 (οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

De plus, chez Apolinaire, nous avons vu que la différence d'origine prouvée par 1 Co 15, 45 sq. impliquait une différence de nature entre le Christ et l'homme commun. Le verset était compris dans sa dimension ontologique plutôt qu'éthique, à la différence

¹⁰⁴ *Contre Celse*, V, 19, SC 147, p. 60. Cf. aussi Origène, *Traité des Principes*, II, 10, 2-3, SC 252, p. 376-382.

¹⁰⁵ Cette réflexion de B. Meunier à propos de l'utilisation de 1 Co 15, 45 sq. par Irénée contre les gnostiques s'applique parfaitement à la controverse anti-apolinarienne (« Paul et les Pères grecs », *art. cit.*, p. 340-341).

¹⁰⁶ *Traité sur le Saint Esprit*, IV, 6, SC 17 bis, éd. B. Pruche, 2002², p. 268-270.

de Grégoire¹⁰⁷. La même divergence d'interprétation à propos de cette péricope, *mutatis mutandis*, se trouve déjà dans la polémique anti-gnostique d'Irénee. Chez les gnostiques, l'opposition de l'homme terrestre et de l'homme céleste justifiait la thèse d'un Christ venu d'en haut sur le Jésus d'en bas et reparti ensuite pour le plérôme¹⁰⁸. Irénée montrait alors que c'est le même, le Verbe préexistant, qui vient dans la chair, qui meurt et qui ressuscite¹⁰⁹. Évidemment, l'enjeu polémique est différent chez les gnostiques puisque 1 Co 15, 45 sq. est compris dans une perspective strictement christologique et sert à prouver une distinction entre le Christ et Jésus. Mais Irénée face à eux, comme le fera ensuite Grégoire face à Apolinaire, se sert de la péricope pour montrer que le Christ est vraiment homme dans une vraie chair, qu'il tient de sa condition terrestre, et non pas céleste, et vraiment Dieu¹¹⁰.

Il n'y a que dans la controverse anti-gnostique que nous avons trouvé une interprétation au niveau ontologique de l'opposition entre l'homme céleste et l'homme terrestre, le Premier Adam et le Second Adam. Notre enquête vient confirmer le jugement de G. Verbeke selon lequel la pneumatologie d'Apolinaire se rapproche de la pneumatologie des gnostiques, qui insistent davantage sur l'origine céleste du πνεῦμα¹¹¹. Cela montre donc que, d'une polémique à l'autre, les procédés herméneutiques obéissent à la même logique sur des points de doctrine qui, eux, évoluent.

¹⁰⁷ On serait même tenté de dire que la ligne de partage entre orthodoxie et hérésie se situe entre un niveau d'interprétation ontologique, mal adapté, et un niveau éthique, juste. On retrouve le même problème exégétique à propos de 1 Co 15, 44 chez Cyrille d'Alexandrie dans son commentaire sur la *Lettre aux Romains* 8, 23, éd. Ph. Ed. Pusey, *Cyrrilli in D. Joannis evangelium*, III, 1965, p. 217, 27-218, 3 : l'opposition en 1 Co 15, 44 entre le corps charnel et le corps spirituel ne signifie pas que le second aurait d'autres caractéristiques physiques, mais il est identifié à un corps libéré du péché (c'est la rédemption de la chair). Cf. les analyses de M.-O. Boulnois, « Cyrille d'Alexandrie est-il un témoin de la controverse origéniste sur l'identité du corps mortel et du corps ressuscité ? », *Origeniana octava*, II, éd. L. Perrone, Louvain, 2003, p. 846 plus spécialement.

¹⁰⁸ Cf. La présentation qu'en fait Irénée, *Contre les Hérésies*, III, 16, 1, SC 211, A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris, 1974, p. 286-287.

¹⁰⁹ Irénée, *Contre les Hérésies*, III, 16, 6, SC 211, p. 312. Cf. B. Meunier, « Paul et les Pères grecs », *art. cit.*, p. 340.

¹¹⁰ En outre, Irénée et Clément d'Alexandrie, citant les thèses gnostiques pour les réfuter, font état de trois races d'hommes, l'ὀλιτικός (χοϊτικός), le ψυχικός, et le πνευματικός, qui correspondent à trois natures (*natura*) (Cf. Irénée, *Contre les Hérésies*, I, 7, 5, SC 264, p. 110), et la caractéristique de la dernière substance est de n'être pas touchée par la corruption (Cf. Irénée, *Contre les Hérésies*, I, 6, 2, SC 264, p. 94) et même dans la gnose valentinienne d'être elle-même divine (Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 54, 1, SC 23, éd. F. Sagnard, 1948, p. 170 : « et l'homme « terrestre » (χοϊτικός) est « à l'image » (Gn 1, 26) ; le psychique, « à la ressemblance » de Dieu ; le « pneumatique » est « en propre » (κατ' ἰδίαν). Comme chez Apolinaire, on remarque que les appellations de « terrestre » et « céleste » impliquent des différences au niveau de la nature. Dans les deux doctrines, la priorité est donnée à l'interprétation de 1 Co 15, 45 sur le plan ontologique.

¹¹¹ G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Paris, Louvain, 1945, p. 457.

Un tel passage scripturaire permet de comprendre sur quel support biblique principal Apolinaire a élaboré sa christologie du νοῦς ἑνσαρκος. En outre, il a montré comment l'origine du différend exégétique entre les deux adversaires tenait à une différence de niveau de lecture. Attachons-nous maintenant à l'étude d'un autre verset propre à la polémique anti-apolinariste, qui découle logiquement, sur le plan théologique d'1 Co 15, 45-47 : il s'agit de Lc 1, 35 qui concerne la naissance virginale du Fils.

Chapitre 2

La conception virginale : Lc 1, 35

Apolinaire élabore sa christologie du νοῦς ἔνσαρκος sur le fondement d'1 Co 15, 45-47, où est formulée l'opposition entre « l'homme terrestre » (ἄνθρωπος χοϊκός), « le premier Adam », qui désigne chez Paul l'existence humaine dans le monde, et « l'homme céleste » (ὁ ἐπουράνιος), le « dernier Adam », qui renvoie au Christ, prototype de l'humanité eschatologique. Le Laodicéen reprend cet antagonisme sans en retenir la signification eschatologique, pour mettre en valeur l'origine divine du Christ, différente de celle de l'homme commun, et partant, justifier la nécessité de la naissance virginale du Christ, relatée dans la péricope lucanienne, chapitre 1, 26-38.

Le verset de Lc 1, 35 (« L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre : et l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu ») joue aussi un rôle important dans la christologie de « l'homme céleste » développée par Apolinaire, car il sert à fonder la différence de nature humaine du Christ par rapport à l'homme commun. Il est mis en débat à plusieurs reprises par Grégoire dans l'*Antirrheticus*, ce qui laisse entendre qu'il devait être l'objet d'analyses exégétiques dans l'*Apodeixis*. Quant à Grégoire, c'est souvent sur le socle de Lc 1, 35 qu'il développe son discours sur l'incarnation, allant de la conception virginale du Christ jusqu'à sa résurrection et son profit pour l'humanité.

Afin de voir la fonction structurante de ce verset dans les deux théologies qui s'affrontent et comprendre d'où naît la discussion, il conviendra d'examiner le statut qu'occupe Lc 1, 35 dans l'argumentation de Grégoire, en réplique à celle d'Apolinaire. Étant donné que les exégèses que ce verset suscite dans l'œuvre d'Apolinaire et de

Grégoire sont déjà en elles-mêmes denses, la présente étude visera essentiellement à remettre en perspective dans la doctrine des deux auteurs les interprétations de Lc 1, 35 dans le cadre de la controverse. En effet, celle-ci met en lumière les problèmes principaux qu'ont posés les termes bibliques de ce verset à l'époque de nos deux auteurs, chacun proposant une exégèse emblématique de deux courants d'interprétation. Toutefois, l'étendue de nos enquêtes sera délimitée par la nature doctrinale du débat qui en découle. Ainsi n'examinerons-nous pas l'usage que Grégoire fait de ce verset dans ses œuvres de nature plus spirituelles¹.

I. Interprétation générale de Lc 1, 35 par Apollinaire

Le verset de Lc 1, 35 (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ)² a été l'objet d'un intérêt particulier dans la réflexion doctrinale des premiers siècles : les Pères voyaient là un passage biblique qui permettait de comprendre comment le divin s'était mêlé à l'humain pendant l'incarnation. Mais le texte scripturaire ouvrait plusieurs possibilités d'interprétation : le πνεῦμα ἅγιον pouvait désigner la personne de l'Esprit Saint, mais aussi le Verbe, d'après la littérature patristique des quatre premiers siècles. On pouvait concevoir que le πνεῦμα était qualifié par Luc d'ἅγιον en relation avec la fin du verset, où τὸ γεννώμενον, qui désigne Jésus, est qualifié d'ἅγιον. Cette lecture plaidait en faveur de l'interprétation selon laquelle « l'esprit » dit « saint » est la partie divine qui vient s'incarner en Jésus. Luc ajoute à la fin du verset que « celui qui naîtra, saint, sera

¹ Sur l'utilisation de Lc 1, 35 au cours d'un éloge de la virginité, dans le traité *Sur la virginité* ou les *Homélie sur le Cantiques des cantiques*, cf. les études de L. Mateo-Seco, « La Cristologia del *In Canticum Canticorum* de Gregorio de Nisa », *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, éd. H. R. Dörbner, Chr. Klock, Leiden, 1990, p. 183-184 ; J. L. Bastero, « La virginidad de Maria en San Ambrosio y en San Gregorio de Nisa », *ibid.*, p. 255-271.

² Lc 1, 35 : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre : et l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu ». Fr. Bovon (*L'évangile selon saint Luc (1, 1-9, 50)*, Genève, 1991, p. 77-78) analyse les termes de ce verset : le πνεῦμα ἅγιον, parce qu'il est employé sans article, désigne la puissance créatrice de Dieu. Ἐπέρχομαι « s'avancer vers », accompagné de ἐπί, se retrouve chez Luc en Ac 1, 8 pour désigner le don du Saint-Esprit (cf. Is. 32, 15). Ἐπισκιάζω signifie « plonger dans l'obscurité », « jeter une ombre protectrice, « couvrir de son ombre » (Ac 5, 15 pour l'ombre bénéfique, Lc 9, 34, dans le style de l'AT pour la nuée qui signale la présence de Dieu). Luc parle aussi de la puissance du « Très Haut » (ὑψίστος) au lieu de « Dieu » parce qu'ὑψίστος est une désignation courante de Dieu dans le judaïsme hellénistique (cf. G. Bertram, art. ὑψίστος, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, VIII, Stuttgart, 1969, p. 616-617). La suite du verset pose des problèmes de traduction. L'adjectif ἅγιον en effet peut être compris de deux façons, comme adjectif se rapportant à τὸ γεννώμενον (« l'être saint ») ou comme attribut se rapportant à υἱὸς θεοῦ (« cet enfant sera appelé saint », c'est-à-dire mis à part pour Dieu et par Dieu). Cette dernière hypothèse est celle de Fr. Bovon, *op. cit.*, p. 78, que nous ne retenons pas, car elle rend difficile la traduction de υἱὸς θεοῦ, que Fr. Bovon suppose être une « adjonction maladroite de Luc ».

appelé Fils de Dieu » : cela confirmait le fait que l'esprit qualifié de saint désignait le Verbe qui s'incarnait.

Le deuxième point de débat touchait à la δύναμις ὑψίστου : désignait-elle un attribut de Dieu, ou l'attribut du Père ou encore une des Personnes trinitaires ? La variété des interprétations patristiques montre que le verset a été compris de différentes façons dans les premiers siècles de réflexion doctrinale sur l'incarnation³. Et les positions respectives d'Apolinaire et de Grégoire attestent de deux courants exégétiques qui ont cours à la fin du IV^e siècle.

Pour Apolinaire, le verset de Lc 1, 35 permettait de rendre compte de la façon dont le πνεῦμα d'origine céleste (cf. 1 Co 15, 47) s'agrégeait à la chair humaine. Dans ses œuvres doctrinales, tantôt il cite explicitement ce passage scripturaire, tantôt il y fait allusion, mais celui-ci est toujours au service d'une argumentation dont l'enjeu est de prouver que le πνεῦμα du Christ n'est pas de même nature et de même origine que celui de l'homme commun⁴. Un fait atteste l'importance de ce lieu biblique dans la christologie d'Apolinaire : sur les vingt emplois de Lc 1, 35 dans l'œuvre de Grégoire de Nysse, treize se trouvent concentrés dans l'*Antirrheticus*. C'est donc un verset qui est au cœur de la controverse apolinarienne. Il est exploité à la lumière de plusieurs éclairages que nous allons présenter, d'abord sous la forme d'une analogie avec la génération humaine, puis en relation avec la christologie de l'homme céleste.

³ Le verset de Lc 1, 35 est commenté par les Pères selon des perspectives très variées, portant tantôt sur les personnes trinitaires ou sur le personnage de Marie. Pour une interprétation trinitaire de Lc 1, 35 comme celle de Grégoire (*Antirrh.* 223), où le πνεῦμα désigne l'Esprit Saint, cf. aussi Athanase, *Lettres à Sérapion*, III, 6 (PG 26, 633, B-C ; SC 15, p. 171), Origène, *Homélie sur S. Luc*, IV, 5, SC 87, H. Crouzel, Fr. Fournier, P. Périchon, Paris, 1998, p. 134 (l'Esprit qui descend sur la Vierge est rapproché de l'Esprit qui était sur le prophète Élie) ; Irénée, *Haer.* V, 1, 3, SC 153, p. 26 (interprété à la lumière d'1 Co 1, 15, 45-47, où le Christ est le nouvel Adam), Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou diatessaron*, II, 4, SC 121, éd. L. Leloir, Paris, 1965, p. 69 (le commentaire porte sur la virginité de Marie). Ambroise, *Traité sur l'Évangile selon Luc*, 2, 14, SC 45 bis, éd. G. Tissot, Paris, 1971, p. 79 (le commentaire porte sur la foi de Marie). Pour une interprétation du πνεῦμα comme Logos descendu dans la Vierge, cf. Clément, *Paed.* I, VI, 43, 2, SC 70, p. 188 ; cf. aussi extraits donnés au cours de l'analyse. D'après ce sondage, la tradition patristique s'attache tantôt à l'Esprit, tantôt à l'attitude de Marie, ce qui n'est pas l'objet de la controverse apolinarienne.

⁴ *De unione*, § 1 et 13, Lietz. 185 et 191 ; *Épître à Jovien*, § 1, Lietz. p. 251.

A. L'analogie avec la conception humaine

L'interprétation la plus caractéristique de Lc 1, 35 par Apollinaire se trouve dans son traité *De unione*, § 13, où il compare la conception virginale à la génération commune. Il expose ainsi son interprétation de la conception du Christ :

ἐκ θελήματος μὲν γὰρ σαρκὸς καὶ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ὁ κοινὸς ἄνθρωπος ψυχούται καὶ ζῆ, τῆς ἐκπεμπομένης σπερματικῆς ὕλης ἐπιφερούσης τὴν ζωοποιὸν δύναμιν εἰς τὴν ὑποδεχομένην μήτραν ἐκ δὲ πνεύματος ἐφόδου καὶ δυνάμεως ἐπισκίασμοῦ τό ἅγιον ἐκ τῆς παρθένου συνίσταται βρέφος, οὐ σπερματικῆς ὕλης ἐργαζομένης τὴν θείαν ζωὴν, ἀλλὰ πνευματικῆς καὶ θεικῆς δυνάμεως ἐνδιδούσης τῇ παρθένῳ τὴν θείαν κύησιν καὶ χαριζομένης τὸν θεῖον τοκετόν.

« L'homme commun est doté d'une âme et vit de la volonté de la chair et de la volonté d'un homme, tandis que la matière spermatique émise porte la puissance qui donne la vie dans la matrice réceptrice. Mais le saint nouveau-né de la Vierge est formé à partir de la descente de l'esprit et de l'ombration de la puissance (cf. Lc 1, 35), non que ce soit la matière spermatique qui produise la vie divine, mais c'est la puissance spirituelle et divine qui produit dans la Vierge la fécondation divine et qui procure l'enfantement divin »⁵.

L'argumentation d'Apollinaire procède ici par analogie avec la conception de l'homme commun : dans le cas de ce dernier, le père insémine la « matière spermatique » dans la matrice de la mère⁶. Dans le cas du Christ, c'est l'esprit (ἐκ πνεύματος ἐφόδου) émis par le Père, peut-on supposer, qui descend dans la matrice de la Vierge. L'interprétation repose sur le fait que la puissance de vie (τὴν ζωοποιὸν δύναμιν) est transmise par le père au moment de la conception normale et que ce principe vital se transmet de génération en génération par les pères en vertu de la doctrine du traducianisme, selon laquelle ce ne sont pas seulement les corps qui sont transmis les uns à partir des autres, mais également les âmes ou principes spirituels⁷. Un fragment exégétique sur *Ezéchiel* 37, 9 (« Viens des quatre vents, Esprit, souffle sur ces morts qu'ils vivent »), rédigé par Apollinaire peut éclairer ce mode de transmission du πνεῦμα, en dépit de son contexte eschatologique :

Πνεύματι οὖν ἐνὶ φαίνονται ζωογονούμενοι πάντες, ὡσπερ καὶ ἐνὶ πνεύματι τῶ ζωτικῷ πάντες ἐκ διαδοχῆς ἄνθρωποι ζωοῦνται...

⁵ *De unione*, § 13, Lietz. p. 191.

⁶ Cf. M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, op. cit., p. 284.

⁷ Cf. partie IV, chapitre 1, « Termes et enjeux de l'anthropologie », où nous expliquons la place de la théorie du traducianisme dans la doctrine d'Apollinaire, p. 593 sq.

« C'est donc par un seul esprit que tous [les squelettes desséchés] sont manifestement vivifiés, comme tous les hommes reçoivent la vie en un seul souffle vital, par succession... »⁸.

Dans ce passage, le πνεῦμα ou souffle vital (âme irrationnelle), est transmis par succession (ἐκ διαδοχῆς) à partir d'Adam (il n'est pas mentionné ici que l'esprit vient du père)⁹. Selon cette perspective, la chair a un caractère imparfait en ce sens qu'elle reçoit l'être par son union au principe spirituel, et de cette union naît un homme. Dans le cas du Christ, le principe vital est hors du commun, puisque le πνεῦμα du Christ n'a pas été transmis par un homme (οὐ σπερματικῆς ὕλης ἐργαζομένης), sinon, selon la théorie d'Apolinaire, il serait touché par le péché en raison du principe de succession en vertu duquel le péché se transmet de génération en génération par l'âme¹⁰. Mais le πνεῦμα du Christ est d'origine divine. Dans l'homme Jésus, l'esprit descend (ἐκ δὲ πνεύματος ἐφόδου) et prend le rôle de la matière spermatique qui vient féconder la mère (πνευματικῆς καὶ θεικῆς δυνάμεως ἐνδιδοῦσης τῇ παρθένῳ τὴν θείαν κύησιν). Le πνεῦμα qui est présent dans le texte de Lc 1, 35 n'est donc pas compris par Apolinaire comme étant l'Esprit Saint, médiateur entre Dieu et la Vierge au moment de la conception. Mais le πνεῦμα désigne l'élément divin qui vient animer et assumer la chair de l'homme qui est formé. Cela revient à dire qu'il désigne le Logos (le divin qui s'incarne). Apolinaire ne le formule pas explicitement ici, mais la façon dont il envisage le rôle du Logos par rapport à la nature humaine qu'il assume peut le confirmer.

Juste avant l'extrait du *De unione* que nous avons cité, il dit à propos de l'humanité du Christ :

οὕτω γὰρ ἔζησεν τὸ σῶμα θεότητος ἀγιασμῶ καὶ οὐκ ἀνθρωπίνης ψυχῆς
κατασκευῆ καὶ ὅλως τὸ ὅλον ἐν συναφείᾳ.

⁸ Frg. caténique sur *Ézéchiél 37, 9*, cité d'après la nouvelle édition de L. Vianès, *La chaîne monophysite sur Ézéchiél 36-48, texte critique, traduction, commentaire*, thèse présentée en janvier 1997 pour le doctorat de l'École Pratique des Hautes Études, V^{ème} section, Paris, frg. n° 1533 c, p. 185 (grec), 187 (traduction). Les fragments sur *Ézéchiél* sont d'abord été publiés par A. Mai, *Nova Bibliotheca Patrum* VII, 2, Rome, 1854, p. 90 a 13-20, H. de Riedmatten en a proposé une autre édition à partir des manuscrit *Ottobonianus*. gr. 452, fol. 227 r., *Chigianus* gr. 45, fol. 424 v., *Parisianus* gr. 159, fol. 308 v., *Coislinianus* gr. 17, fol. 248 r. Le texte qu'il a édité mais que nous n'avons pas repris est : Πνεύματι οὖν ἐνὶ φαίνονται ζωογονούμενοι πάντες, ὡσπερ καὶ ἐν ἐνὶ πνεύματι τῶ ζωτικῶ πάντες ἐκ διαδοχῆς ἄνθρωποι ζωογονοῦνται (H. de Riedmatten, « La christologie d'Apolinaire... », p. 228).

⁹ Sur l'origine gnostique du traducianisme, cf. l'étude de M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, op. cit., p. 281-283. Ce critique montre comment certains gnostiques avaient défendu le principe traducianiste de l'âme pour concilier la théorie de la chute de l'âme et le récit biblique. Origène connaissait cette doctrine puisqu'il mentionne la théorie valentinienne des deux âmes, rationnelle et irrationnelle dont la seconde se transmet par la semence (*De princ.*, III, 4, 2, SC 268, p. 204-206). Tertullien est l'auteur qui développe un traducianisme adamique dans son aspect le plus corporel, selon lequel le sperme corporel est l'unique vecteur des deux semences (l'âme et le corps), *De anima*, 27, 7, CSEL, XX, éd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, Prague, Leipzig, 1890, p. 345.

¹⁰ Cf. partie 4, chapitre 1, « Les termes et les enjeux de l'anthropologie », p. 588 sq.

« Et ainsi, en effet, le corps prit vie par la sanctification de Dieu et non pas par la constitution d'une âme humaine, et l'ensemble [vécut] dans une conjonction totale »¹¹.

Ce passage commente la réplique de Jésus en Jn 10, 36, où il répond aux juifs qui lui reprochent de se dire Fils de Dieu : « à celui que le Père a consacré (ἡγίασεν) et envoyé dans le monde, vous dites : “Tu blasphèmes” ». Apolinaire interprète cette parole de Jésus comme posant le principe de sa propre humanité : c'est la divinité qui vient sanctifier la chair de Jésus. Le raisonnement d'Apolinaire consiste alors à montrer que l'incarnation est synonyme de sanctification. Pour ce, il procède en trois temps : d'abord le corps du Christ vit par la présence du Verbe en lui. Or la caractéristique du Verbe est de sanctifier, donc l'incarnation et la sanctification reviennent au même pour le Logos incarné (καὶ ἐρμηνεύει γε ἀλλαχοῦ τὸν ἁγιασμόν τοῦτον ὅτι γέννησις ἦν ἡ ἐκ παρθένου : « Et il explique du moins ailleurs¹² que cette sanctification était la naissance d'une Vierge)¹³. L'exégèse de Lc 1, 35, que nous avons citée précédemment, prenait place à ce moment de l'argumentation pour prouver que l'enfant Jésus était saint depuis sa conception. C'est dire que par l'analogie avec la génération humaine dans l'exégèse de Lc 1, 35, Apolinaire voulait aussi faire ressortir un deuxième aspect propre à la conception du Verbe : le πνεῦμα divin ne venait pas seulement animer la chair au moment de l'incarnation, mais aussi la sanctifier, et ce faisant, la racheter. Cela permettait à Apolinaire d'expliquer la formule de Lc 1, 35 : τὸ γεννώμενον ἅγιον. Le Logos, dès le premier instant de sa conception, était saint non pas seulement parce qu'il était Dieu, mais parce que sa divinité était sanctifiante par nature ; sa manière d'exister consistait à sanctifier tout ce qu'elle assumait. C'est de cette façon qu'il fallait comprendre, selon Apolinaire, le πνεῦμα ἅγιον dont parle *Luc* au début du verset 35 : il s'agit de l'Esprit, c'est-à-dire de Dieu, qui sanctifie la chair. Contrairement à l'interprétation plus récente de ce passage dans l'histoire de l'exégèse, qui a vu dans le πνεῦμα ἅγιον la Personne de l'Esprit, celle d'Apolinaire fait du πνεῦμα un synonyme de la δύναμις ὑψίστου, qui désigne le Logos préexistant qui vient prendre chair¹⁴, en vertu de l'analogie avec la

¹¹ *De unione*, § 12, Lietz., p. 190.

¹² Cf. Jn 18, 37.

¹³ *De unione*, § 12, Lietz., p. 191. Cette conception n'est pas propre à Apolinaire, on retrouve un développement similaire dans le *De Inc.* d'Athanase, § 17, 5-7, SC 199, p. 328, et notamment : « Quand la Vierge enfanta, [le Verbe] ne subit rien et il ne fut pas souillé par sa présence dans le corps ; mais plutôt il sanctifia aussi le corps (τὸ σῶμα ἡγίαζεν) » (trad. Ch. Kannengiesser).

¹⁴ Sur la conception du Fils comme Puissance de Dieu, la doctrine d'Apolinaire n'est pas sans lien logique avec la conception d'Eunome qui attribue au Fils une subsistance sous forme d'ἐνούσιος δύναμις (formule qui ne se trouve pas dans l'*Apologie* d'Eunome, mais seulement dans les écrits de Grégoire contre lui, *Eun.* I, 183, GNO I, p. 80, 21-22). Ainsi pour Eunome surgit l'idée que la puissance pourrait avoir une

génération humaine, où la semence transmise par le père vient animer la matière dans le sein de la mère.

Cette interprétation permet alors à Apolinaire de conjuguer la descente de Dieu depuis le ciel, qui, comme on l'a vu amplement chez lui, est appelé πνεῦμα¹⁵ et la naissance du sein d'une Vierge. Puisque le πνεῦμα du Christ vient de Dieu, il est impossible qu'il ait un père humain (en vertu du principe de transmission du πνεῦμα humain), sinon il y aurait deux πνεύματα. L'interprétation par Apolinaire de la « Puissance du Très-Haut » dont parle l'évangéliste, comme synonyme de πνεῦμα en Lc 1, 35 au sens de Logos Dieu justifie donc à ses yeux la nécessité d'une naissance virginale du Christ.

Cette exégèse peut paraître très particulière, mais resituée dans le contexte exégétique des premiers siècles, elle relevait d'une forme de christologie pneumatique que les historiens de la doctrine appellent la *Geistchristologie*¹⁶, qui perdure jusqu'à la fin du IV^e siècle. Elle définissait par le terme de πνεῦμα la composante divine en Jésus ou le Logos préexistant, en raison d'une assimilation devenue courante à partir du II^e siècle entre le *Logos* et le *pneuma*, sous l'influence stoïcienne, selon M. Simonetti¹⁷. Ce dernier explique que cette forme de théologie correspond à une étape de la réflexion doctrinale où les écrivains n'étaient pas encore parvenus à expliquer le dogme avec une certaine systématisme¹⁸, tant à propos des personnes du Fils que de celle l'Esprit. On avait des difficultés à distinguer dans les textes bibliques le πνεῦμα qui se rapportait au Logos et le πνεῦμα qui désignait la personne de l'Esprit Saint¹⁹. Par conséquent il y a une grande fluctuation dans l'interprétation par les Pères des versets bibliques qui présentent le terme de πνεῦμα, parmi lesquels Lc 1, 35 constitue un verset de référence.

consistance de « substance » (οὐσία), peut-être même personnelle (ὑποστάνα). Pour la question de la génération du Fils par la puissance de l'inengendré chez Eunome, où la « puissance » est employé pour désigner l'action du Père, cf. CE II, 20, SC 305, p. 81.

¹⁵ Se fondant sur 1 Co 15, 47, Apolinaire appelle le Christ « homme qui vient du ciel » (cf. frg. 16, 17, 18, 25, 63).

¹⁶ Cf. F. Loofs, *Paulus von Samosata*, TU, 44/5, Leipzig, 1924, p. 241. Selon ce critique, la *Geistchristologie* (ou christologie pneumatique) prend en considération exclusivement la personne historique du Christ, séparant plus ou moins la préexistence du Logos de son incarnation : elle est une christologie de forme adoptianiste et binaire, que développe Paul de Samosate, par exemple. Elle est enfin à l'opposé de la *Logoschristologie*, qui est élaborée à partir d'un schéma *Logos-sarx*.

¹⁷ Cf. M. Simonetti, « Note di cristologia pneumatica », *Augustinianum*, 12/2, 1972, p. 209.

¹⁸ M. Simonetti, *art. cit.*, p. 202. Cette forme de christologie pneumatique peut être développée de trois façons, selon que par le terme de πνεῦμα est désignée la nature divine du Christ, ou la personne du Christ préexistant ou que soit identifié par confusion le Christ préexistant avec l'Esprit Saint (*art. cit.* p. 203).

¹⁹ *Art. cit.* p. 218.

Les deux références bibliques qui servaient de fondement à cette christologie pneumatique sont précisément utilisées de façon récurrente par Apollinaire, et on en trouve des traces dans les fragments de l'*Apodeixis*, ce qui viendrait confirmer le fait que sa christologie était à dominante pneumatique. Il s'agit de la dichotomie de Rm 1, 3-4 entre la chair et l'esprit (κατὰ πνεῦμα/κατὰ σάρκα) et Jn 4, 24 (« Dieu est Esprit ») qui sert à prouver l'équivalence entre le Λόγος et le πνεῦμα²⁰. Le πνεῦμα désigne alors la partie divine qui préexiste par opposition au corps humain que le Logos a assumé pendant l'incarnation. Par exemple, dans un fragment d'Apollinaire cité par Théodoret dans l'*Éranistès*, l'opposition paulinienne de Rm 1, 3-4 est exploitée ainsi :

προσκυνοῦμεν δὲ θεὸν σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου προσλαβόντα καὶ διὰ τοῦτο ἄνθρωπον μὲν ὄντα κατὰ τὴν σάρκα, θεὸν δὲ κατὰ τὸ πνεῦμα.

« Nous adorons Dieu qui a pris sur lui la chair de la Sainte Vierge (Lc 1, 35) ; et pour cette raison il est homme selon la chair, mais Dieu selon l'esprit (cf. Rm 1, 3-4) »²¹.

On voit bien dans cet extrait le schéma de pensée christologique qui s'exprime en termes de *Pneuma-sarx* et non pas de *Logos-sarx*.

Le πνεῦμα ἅγιον de Lc 1, 35 était assimilé au Logos préexistant de trois façons dans les textes patristiques. Soit les auteurs considéraient que la formule se référait au Logos sans pourtant confondre le Fils préexistant et la personne de l'Esprit Saint. Cette interprétation était due entre autres à la diffusion d'une variante du texte biblique où il n'y avait pas la formule de πνεῦμα ἅγιον mais celle de πνεῦμα κυρίου²². Soit les Pères confondaient explicitement le Logos préexistant et l'Esprit Saint, ce qui les incitait à développer une théologie binaire, réduisant la Trinité aux rapports du Père et du Fils, soit

²⁰ M. Simonetti, *art. cit.*, p. 203-203, passe en revue les différentes interprétations patristiques où le πνεῦμα désigne la nature divine du Christ préexistant. Pour l'opposition de la chair et de l'Esprit qui désigne l'humanité et la divinité du Christ, cf. Athanase, *Lettres à Sérapion*, IV, 4 : Οὕτως οὐκ ἔστι κτίσμα τὸ πνεῦμα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ Λόγου οὐσίας, ἴδιον καὶ τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐν αὐτῷ λέγεται εἶναι. « Ainsi l'esprit n'est pas une créature, mais il est dit être propre à la substance du Verbe, propre aussi à Dieu et en lui » (PG 26, 641 C ; SC 15, trad. J. Lebon, Paris, 1947, p. 180) ; *Lettre IV*, 19, à propos de Jn 10, 21, où Athanase explique comment le Christ se désigne par deux noms différents : le « Fils de l'homme » et « l'Esprit ». « C'est de lui-même qu'il a dit "le Fils de l'homme" et "l'Esprit", pour indiquer par le premier nom son être corporel et par l'appellation d'esprit, manifester sa spirituelle et immatérielle et très véritable divinité » (SC 15, p. 202 ; PG 26, 665 B).

²¹ Lietz., p. 185, 4-6. Cf. aussi un autre passage en lien avec l'exégèse de Lc 1, 35, tiré de l'opuscule d'Apollinaire *A Jovien* : καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, « [nous confessons] que le même est Fils de Dieu et Dieu selon l'esprit, mais Fils de l'homme selon la chair » (Lietz., p. 250 ; voir également p. 251, 14-15).

²² Cf. l'article de R. Cantalamessa, « La primitiva esegesi cristologica di « Romani », 1, 3-4 e « Luca » 1, 35, *Rivista di storia e letteratura religiosa* », 1966, p. 73. Justin, *Dial. Tryph.* 100 : « ... l'ange Gabriel annonçant que l'esprit du Seigneur (Πνεῦμα κυρίου) viendrait sur elle et la puissance du Très-Haut la prendrait sous son ombre ».

enfin, l'assimilation du Logos préexistant avec l'Esprit Saint était prouvée à partir d'autres textes bibliques que Lc 1, 35 et appliquée par voie de conséquence à ce dernier verset²³. Enfin, il faut ajouter que cette interprétation présupposait l'identification paulinienne de la « puissance de Dieu » qui désignait le Christ préexistant (cf. 1 Co 1, 24) à « la puissance du Très-Haut » dont parle Luc²⁴.

Compte tenu de ces remarques d'ensemble qui posent le cadre herméneutique de l'époque d'Apolinaire, il est intéressant de voir comment son commentaire se situe par rapport à cette tradition exégétique où le πνεῦμα ἅγιον de Lc 1, 35 était confondu avec le Logos préexistant²⁵. En rapprochant l'extrait du *De unione* de quelques textes patristiques antérieurs mais présentant une affinité avec l'interprétation d'Apolinaire, nous voudrions faire ressortir les constantes de cette tradition sur Lc 1, 35, mais aussi la particularité de l'exégèse d'Apolinaire.

Justin, dans son *Apologie*, datée de 153-154 par Ch. Meunier²⁶, explique Lc 1, 35 de la manière suivante :

τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστὶ Μωϋσῆς ὁ προδηλωμένος προφήτης ἐμήνυσε· καὶ τοῦτο ἐλθὼν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκιάσαν οὐ διὰ συνουσίας ἀλλὰ διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε.

« Par l'Esprit et la puissance venue d'auprès de Dieu, il n'est pas permis de rien entendre d'autre que le Logos, qui est aussi le Premier-né de Dieu ; Moïse, le prophète mentionné plus haut, l'a révélé, et lorsque cet Esprit survint sur la Vierge et la couvrit de son ombre, il la fit concevoir non par union charnelle, mais par l'effet de la puissance de Dieu »²⁷.

D'après Justin, les deux expressions de πνεῦμα et de δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ reformulées à partir de Lc 1, 35 se situent sur le même plan et désignent le Logos, ce qu'Apolinaire concevra de la même façon deux siècles plus tard, comme le montre la phrase du *De unione*, citée auparavant : ἐκ δὲ πνεύματος ἐφόδου καὶ δυνάμεως ἐπισκιασμοῦ τὸ ἅγιον ἐκ τῆς παρθένου συνίσταται βρέφος.

Dans l'extrait de Justin, le sens de δύναμις fluctue entre le début et la fin du passage : au début « l'Esprit saint » et la « puissance du Très-Haut » du texte de Luc sont mis sur le même plan et interprétés comme renvoyant au Logos, alors qu'à la fin du

²³ Cf. M. Simonetti, *art. cit.*, p. 219.

²⁴ Grégoire de Nysse, dans son homélie *Sur la Nativité*, explique l'expression « la Puissance du Très-Haut » par 1 Co 1, 24, sans pour autant confondre « l'Esprit Saint » avec la « Puissance du Très Haut » qu'est le Christ. Cf. la suite de notre analyse.

²⁵ Le Pseudo-Barnabé est considéré par les historiens des doctrines comme le représentant de la terminologie *pneuma-sarx*. Cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, rééd. 2003, p. 237 sq.

²⁶ SC 507, intr. p. 28.

²⁷ Justin, *Apologie pour les Chrétiens*, I, 33, 6, SC 507, éd. et trad. Ch. Munier, Paris, 2006, p. 219-220.

paragraphe, ils sont dissociés, l'esprit étant le Logos qui prend chair, et la puissance devenant l'attribut de Dieu et le moyen de la conception virginale. Cette latitude se retrouvera aussi dans l'exégèse par Grégoire de Lc 1, 35 dans son *Antirrheticus*.

Par ailleurs, l'analogie avec la génération humaine, que développe Apolinaire, attribue le même statut à la σπερματική ύλη du Père et au πνεῦμα ou à la δύναμις de Dieu qui descend sur la Vierge. Or l'image du Fils comme semence du Père se trouve dans un passage du *Contre les hérésies* d'Irénée :

...Τὸ σπέρμα τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων, τούτέστι τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα, συνεκράθη καὶ ἐνώθη τῇ σαρκί, τούτέστι τῷ πλάσματι αὐτοῦ...

« ...la semence du Père de toutes choses, c'est-à-dire l'esprit de Dieu par lequel tout a été fait, s'est mélangé et uni à la chair, c'est-à-dire à l'ouvrage par lui modelé.. »²⁸.

Dans ce commentaire, le logos préexistant est appelé « semence du Père » (*semen patris* dans la version latine), et « esprit de Dieu », ce qui prouve que Lc 1, 35 se situe en arrière-fond implicite. Or la même association d'idée est présente chez Apolinaire. Cela veut dire que l'analogie avec la génération humaine du *De unione* pour rendre compte de la particularité de la conception de Jésus, rapportée en Lc 1, 35, est un procédé qui ne fait que développer des idées communes par lesquelles on tentait de décrire l'origine du Christ.

Pour faire le bilan sur ce point, retenons donc que l'explication de Lc 1, 35 par Apolinaire construite par analogie avec la génération humaine et le sens qu'il donne à « l'esprit saint » et la « puissance » comme renvoyant au Fils préexistant ne lui sont pas propres et s'inscrivent dans une tradition interprétative en vogue depuis le II^e siècle et courante à son époque. En revanche, l'assimilation de l'incarnation à l'œuvre de sanctification qu'opère le πνεῦμα dans la chair, qui permet de comprendre le πνεῦμα ἅγιον de Lc 1, 35 non pas comme l'Esprit Saint mais comme le Fils qui vient sanctifier la chair qu'il assume, semble lui être propre. Nous ne l'avons trouvé dans aucun autre texte sur Lc 1, 35.

²⁸ Irénée, *Contre les hérésies*, IV, 31, 2, SC 100/2, le texte est repris de la rétroversion grecque (cf. intr. SC 100/1, p. 51-87), trad. revue d'A. Rousseau, Paris, 1965, p. 792-794.

B. Implications christologiques

Le problème que posait Apolinaire aux autres théologiens concernait la façon dont il déduisait la constitution humaine du Christ à partir de l'exégèse de Lc 1,35. Un passage des *Lettres théologiques* de Grégoire de Nazianze rend compte de la réaction des Cappadociens face à la théorie d'Apolinaire. Ce dernier se voit accusé de croire que le Logos est passé par la Vierge, comme « par un tuyau » (διὰ σωλῆνος)²⁹ :

Εἴ τις ὡς διὰ σωλῆνος τῆς Παρθένου διαδραμεῖν, ἀλλὰ μὴ ἐν αὐτῇ διαπεπλάσθαι λέγοι θεϊκῶς ἅμα καὶ ἀνθρωπικῶς (θεϊκῶς μὲν, ὅτι χωρὶς ἀνδρός· ἀνθρωπικῶς δέ, ὅτι νόμῳ κυήσεως), ὁμοίως ἄθεος.

« Si quelqu'un vient à dire que le Christ a passé à travers la Vierge comme à travers un tuyau, sans avoir été formé en elle d'une manière à la fois divine et humaine – divine, parce que ce fut sans l'action d'un homme, et humaine, parce que ce fut selon le processus normal de la grossesse –, celui-là est tout aussi bien étranger à Dieu »³⁰.

Si l'incarnation ne consiste qu'en un revêtement charnel d'un πνεῦμα divin à la façon du corps qui sert d'enveloppe corporelle à l'âme, alors Marie n'est qu'un passage dans lequel le Logos prend chair. Grégoire de Nysse, dans son *Antirheticus*, formule la même accusation contre Apolinaire : le Christ serait venu par la Vierge comme par un conduit (οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σάρκα γενόμενον, ἀλλὰ παροδικῶς δι'αὐτῆς διεξελθόντα)³¹. Au contraire de cette conception jugée erronée, dans sa *Lettre* 101, Grégoire de Nazianze soutient la coexistence paradoxale d'une grossesse et d'une origine humaines parfaitement conformes au déroulement naturel et en même temps l'intervention mystérieuse de Dieu, alors qu'Apolinaire comprend la conception du Christ par analogie stricte avec le processus du développement de l'être humain, où le Logos

²⁹ Irénée, dans son ouvrage *Contre les hérésies*, I, 7, 2, lutte déjà contre cette conception de la gnose valentiniennne pour qui le Christ « est passé à travers Marie (*per Mariam*), comme de l'eau à travers un tube (*per tubum*) » (cf. SC 264, éd. et trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, 1979, p. 102) ; *ibid.* I, 1, 13, 9, Épiphane formule la même accusation contre les gnostiques dans son *Panarion*, 31, 4, GCS 25, *Epiphanius*, I, éd. K. Holl, Leipzig, 1915, p. 388, 10 ; *Pan.* 31, 7, 4, p. 396, 10 ; *Pan.* 31, 22, 1, p. 419, 25. Il la résume encore dans son deuxième tome du *Panarion* : τὸν δὲ Χριστὸν ἀπ' οὐρανοῦ σῶμα ἐνηνοχέναι καὶ ὡς διὰ σωλῆνος τὴν Μαρίαν διαπεπεραχέναι (« [ils disent] que le Christ a apporté un corps du ciel, et qu'il a passé à travers Marie comme par un canal »), *Anacephalaiôsis*, *Epiphanius* I, *op. cit.*, p. 237, 3.

³⁰ Grégoire de Nazianze, *Lettre* 101, § 16, trad. P. Galay, SC 208, p. 42. Cf. M. Tardieu M., « “Comme à travers un tuyau”, quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ », *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, éd. B. Barc, Québec-Louvain, 1981, p. 151-177.

³¹ *Antirrh.* 166, 25-26.

divin se substitue au πνεῦμα normalement transmis par le père dans la génération, qui, d'après lui, donne vie à la chair (σάρκα δὲ λέγω τὴν μετὰ ψυχῆς ἀνθρωπίνης)³².

Dans le *De unione*, l'enfant est dit saint depuis le commencement (τὸ ἅγιον ἐκ τῆς παρθένου συνίσταται βρέφος)³³, parce que sa constitution diffère de celle de tous les autres hommes, en raison de son origine³⁴. Apolinaire récapitule ainsi sa pensée dans l'*Anacephalaiōsis* :

Θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ κατοικῶν οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος· πνεῦμα δὲ σαρκὶ ἡνωμένον ἄνθρωπος ἔστιν· ἄνθρωπος Χριστός, ὡς εἴρηται, ὁμωλύμῳ πνεῦμα ἄρα θεῖον ἔστιν ἡνωμένον σαρκί.

« Dieu qui habite dans l'homme n'est pas homme. Mais l'esprit uni à la chair est homme. Le Christ, comme il a été dit, porte le même nom d'homme, donc il est esprit divin uni à la chair »³⁵.

Dans ce passage, Apolinaire semble vouloir dire que si l'incarnation se réduisait à une inhabitation de Dieu en l'homme, elle ne différerait en rien de la nature des autres hommes dont l'élément raisonnable fait leur affinité avec Dieu³⁶ ou leur sagesse³⁷. L'incarnation de Dieu est plus qu'une simple inhabitation : elle est l'association de l'esprit divin au corps humain. La conception virginale est la preuve de cette ἔνωσις φυσική de la chair et de l'esprit, où l'esprit est insufflé au moment de la conception. La chair du Christ n'est pas envisagée comme une réalité surajoutée, mais elle oblige à comprendre l'incarnation comme l'achèvement en Dieu Verbe d'une chair spiritualisée par lui. E. Cavalcanti, dans son article « Interpretazione di Luca 1, 35, nel dibattito sullo spirito santo prima del concilio », dit en ce sens que pour Apolinaire, Lc 1, 35 sert à prouver « l'unité dans le Christ du corps avec la divinité »³⁸. Un peu plus loin, dans l'*Anacephalaiōsis*, Apolinaire dit encore :

³² *Quod unus sit Christus*, Lietz., p. 301, 18.

³³ *De unione*, Lietz., p. 191, § 13.

³⁴ On comprend alors pourquoi Apolinaire revendique une vénération particulière de la chair du Christ, intimement unie à son πνεῦμα, puisqu'elle forme une seule nature (μία φύσις) avec lui. Cf. par exemple *De fide et incarnatione*, § 6, Lietz. p. 197, 21-23.

³⁵ *Anacephalaiōsis*, § 16, Lietz. p. 244.

³⁶ Cf. chapitre 1, « L'homme descendu du ciel : 1 Co 15, 45-48 » ; cf. fr. 32 d'Apolinaire, *Antirrh.* 147, 12-15.

³⁷ Cf. frg. 130 sur *Jn 17, 18*, éd. J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, p. 53 : οὐδὲ γὰρ ὡς φύσει διδάσκαλοι πέμπονται καθάπερ ὁ κύριός ἐστιν, ἀλλὰ προσλαβόντες τὴν διδακτικὴν δύναμιν καὶ σοφίαν καὶ οὕτω διὰ τῆς μιμήσεως τὸ ἀγαθὸν εἰς τὸν κόσμον χωρεῖ... : « Pas même [les disciples] ne sont envoyés en maîtres, comme s'ils l'étaient par nature, de la même manière que le Seigneur, mais ils ont reçu auparavant la capacité d'enseigner, la sagesse et ainsi par l'imitation, le bien se répand dans le monde... ».

³⁸ E. Cavalcanti, « Interpretazione di Luca 1, 35, nel dibattito sullo spirito santo prima del concilio », *Credo in Spiritum Sanctum*, Rome, 1983, p. 94.

Εἰ θεοῦ ναὸς ἐγεννήθη ἐκ τῆς Μαρίας, περιττὴ ἡ καινότης τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως. Ναοὶ γὰρ θεοῦ καὶ ἄνευ ταύτης ἄνθρωποι. Εἰ ἡ αὐτὴ φύσις Χριστοῦ, οἷα καὶ ἡ ἡμῶν, ὁ παλαιὸς ἐστὶν ἄνθρωπος ψυχὴ ζωσα καὶ οὐ πνεῦμα ζωοποιῶν, καὶ ὁ τοιοῦτος οὐδὲ ζωοποιήσει. Ζωοποιεῖ δὲ Χριστὸς καὶ πνεῦμα ζωοποιῶν ἐστὶν· οὐκ ἄρα τῆς ἡμετέρας ἐστὶ φύσεως.

« Si le temple de Dieu est né de Marie, la nouveauté de la naissance d'une Vierge est superflue. En effet, les hommes sont des temples de Dieu même sans ce type de naissance (cf. 1 Co 3, 16). Si la nature du Christ est elle-même comme la nôtre, il est l'homme ancien (Rm 6, 6), « âme vivante » (Gn 2, 7) et non pas l'esprit vivifiant (1 Co 15, 47), et un tel homme ne donne pas non plus la vie. Le Christ vivifie et il est esprit qui donne la vie. Donc il n'est pas de notre nature »³⁹.

Dans cet extrait, Apollinaire fait remarquer que le Christ ne peut pas être de même nature que le reste des hommes. Et ce, d'abord, parce qu'il n'est pas un temple de Dieu, c'est-à-dire qu'il n'est pas Dieu par grâce, mais bien par nature, en raison de son πνεῦμα. Or la nature de Dieu est de donner la vie, ce que ne peut pas faire l'homme descendant d'Adam, d'après les versets scripturaires qu'il intègre dans son raisonnement (1 Co 15, 45 sq.). La conception virginale est alors le préalable nécessaire dans la christologie d'Apollinaire où l'union de la divinité et de l'humanité est pensée par analogie avec l'unité vitale, que forment la chair et le πνεῦμα, mais qui échappe à la transmission par la génération des hommes du πνεῦμα, atteint par le péché.

On trouve un exposé éclairant de cette théorie dans l'opuscule *Quod unus sit Christus* dont l'attribution à Apollinaire est cependant discutée par certains critiques⁴⁰ :

Εὐθύς οὖν ἀπὸ γενέσεως ἡ καινότης ἐδείκνυτο, καὶ τὸ οὐράνιον τοῦ γεγεννημένου διὰ τῆς γεννήσεως ἐξεφαίνετο· οὐ κατὰ γέννησιν ἀνθρώπου παλαιοῦ ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς εἶχε τὴν γέννησιν· καὶ γὰρ ἀδύνατον ἄνευ ἀνδρὸς κυῆσαι γυναῖκα, ὅτι τὴν οὐσίαν τῶν γεννωμένων ἐν τοῖς πατράσι κατεβάλετο ὁ θεός· ὡς καὶ τὸν Λευὶ φησὶν ἡ γραφὴ ἐν τῇ ὁσφύϊ τοῦ πατρὸς εἶναι Ἀβραάμ. ὁ δὲ λυτρωτὴς οὐ τοῦ Ἀδάμ τὸ εἶναι λαβών, ἀλλ' ἐκ τοῦ Ἀδάμ τὸ σχῆμα προσλαβών, τὴν σάρκα λέγω (σάρκα δὲ λέγω τὴν μετὰ ψυχῆς

³⁹ *Anacephalaiôsis*, § 22-23, Lietz. p 244-245.

⁴⁰ Ce traité nous est parvenu sous le nom d'Athanase. H. Lietzmann, *Apollinaris*, p. 159, par défaut de critères externes, l'attribue à Apollinaire lui-même, bien qu'il dispose ce traité à la fin de son volume, dans la partie réservée aux œuvres des disciples d'Apollinaire. H. de Riedmatten, « Some neglected aspects of Apollinarian Christology », *Dominican Studies*, I, Londres, 1948, p. 243, pense que cet opuscule serait plutôt rédigé par un disciple d'Apollinaire en raison de l'utilisation prépondérante de termes comme ὑποστασις, πρόσωπον qui seraient la marque de débats postérieurs à Apollinaire. M. Richard, « L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation », *art. cit.* p. 10, pense aussi que le traité est un peu plus tardif que l'œuvre d'Apollinaire, mais qu'il appartient à une christologie proto-apollinariste. Des extraits de ce texte ont été transmis en latin sous le nom d'Athanase (cf. J. Fraipont, *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera*, CCSL 91A, Turnhout, 1968, p. 554, l. 105-118. Des fragments arméniens de cet opuscule ont été découverts (cf. Ch. Renoux, *Athanase d'Alexandrie dans le florilège arménien du manuscrit Galata 54 (Deuxième Partie)*, Handes Amsorya 103, 1989, p. 19-20 ; M. Van Esbroeck, « Citations apollinaristes conservées en arménien dans la Lettre de Sahak III Dzoroporetsi (691) », *Orientalia Christiana Periodica*, 60, 1994, p. 41-67. Il existe aussi une version arabe de quelques passages, repris du florilège de la *confessio Patrum*, cf. G. Gref, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, OCP 3, 1937, p. 367-369, n° 20, 21, 31).

ἀνθρωπίνης, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος κατὰ τὸ ὄρατὸν εἰσήγαγεν εἰς τὸν κόσμον τὴν καινότητα κατὰ τὸ ἀόρατον).

«La nouveauté [du Christ] s'était montrée dès sa conception, et l'aspect céleste (cf. 1 Co 15, 45 sq.) du nouveau-né se manifestait par la naissance : il n'est pas né comme est né le « vieil homme » (Rm 6, 6) d'un homme et d'une femme, car assurément il est impossible pour une femme d'être enceinte sans un homme, parce que Dieu a déposé chez les pères **ce qui donne l'être** aux rejetons ; ainsi l'Écriture dit que Lévi était dans les reins du père Abraham (cf. He 7, 9). En revanche, le Rédempteur n'a pas assumé **l'existence** d'Adam, mais il s'est revêtu de la forme d'Adam, j'entends la chair (c'est-à-dire la chair avec l'âme humaine, et devenu homme selon le côté visible, il a introduit dans le monde la nouveauté selon le côté invisible) »⁴¹.

Ce passage est dense sur le plan doctrinal à plus d'un titre. D'abord, l'argumentation procède là encore par analogie avec la génération humaine, afin de prouver la nécessité de la naissance virginale du Christ. Mais sur la plan terminologique, l'auteur n'utilise pas la formule de « la matière spermatique chargée de la puissance de vie », que nous avons vue dans le *De unione* (σπερματικῆς ὕλης ἐπιφερούσης τὴν ζωοποιὸν δύναμιν), pour parler de ce que transmet le père dans la génération humaine : c'est le terme d'οὐσία qui est préféré ici. L'auteur explique la nature spécifique du principe vital en Christ par le fait qu'il ne reçoit pas son οὐσία d'un homme. Il est dit ici que la Vierge conçoit de l'οὐσία divine. Par conséquent, le Christ ne reçoit pas l'οὐσία humaine, qui ferait de lui un homme pécheur (ἀνθρώπου παλαιοῦ), mais seulement la forme (σχήμα) qui est la chair (σάρξ), dotée d'une âme. Cette origine spéciale du Christ est marquée dans ce passage par le « caractère céleste », emprunt implicite à 1 Co 15, 45-47, qui, comme nous l'avons vu, est la façon, pour Apolinaire, de désigner l'origine divine du Christ.

Ce passage prouve aussi que la doctrine traducianiste porte sur le donné ontologique de l'être humain et permet de comprendre pourquoi la naissance virginale du Christ est nécessaire : étant donné que l'οὐσία du Christ est différente de celle du reste des hommes (il est homme et Dieu), il échappe à ce principe de transmission ontologique humaine. En effet, le traducianisme bloque dans un acte unique de transmission la vie du corps, de l'âme et le péché originel (« le vieil homme » dont parle Paul). Une fois soustrait à la génération charnelle, le Christ l'est aussi à la déchéance de l'esprit humain ; et en

⁴¹ *Quod unus sit Christus*, § 11, Lietz. p. 301. He 7, 9 est cité dans l'argumentation comme Origène le faisait également (*in Rom.* V, 1, PG 14, 1009 C-1010 A ; éd. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, Buch 4-6*, Fribourg, 1997, p. 368). Cf. aussi Gr. Nys., *Eun.* I, 634-635, GNO I, p. 208, 23-209, 6 dans une argumentation sur la génération éternelle du Fils.

possédant une « chair » cette fois divinement guidée, il peut offrir à l'homme un moyen de salut à sa portée⁴².

Un tel raisonnement implique deux conséquences christologiques : d'une part, le fait que le Christ ne soit pas considéré comme un descendant d'Adam, mais né d'une Vierge, explique comment Apolinaire a conçu une humanité « incomplète » aux yeux des Pères, à propos du Christ. D'autre part, il définit alors l'être du Christ comme une unique nature (φύσις) incarnée⁴³.

Pour résumer nos analyses, la particularité de la théologie d'Apolinaire est de considérer que la différence dans le mode de génération du Christ implique une différence au niveau de la φύσις humaine du Christ⁴⁴. Et c'est à partir d'une exégèse doctrinale de Lc 1, 35 qu'il développe cette thèse christologique.

II. L'interprétation de Lc 1, 35 dans le débat de l'Antirrheticus

C'est sur le sens donné au πνεῦμα de Lc 1, 35 que porte le débat avec Grégoire en raison de ses implications dans la définition de l'ontologie du Christ. Pour le Cappadocien, l'union de la divinité et de l'humanité ne doit pas être comprise comme l'union du corps et de l'âme. Mais le Verbe assume, en plus de sa nature divine, l'union de l'âme et du corps qui constitue l'homme normal.

⁴² Cf. E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes*, p. 213.

⁴³ Cf. J. Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa*, Leiden, 2000, p. 136-137.

⁴⁴ Le frg. 142, provenant d'un écrit contre Diodore de Tarse, met en évidence cette thèse. Apolinaire s'en prend ainsi à son adversaire : καὶ οὐκ αἰσχύνεται φύσιν μὲν τὴν αὐτὴν λέγων, γένεσιν δὲ διάφορον· μάταιον ὄν καὶ περιττὸν τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν εἰσάγεσθαι, εἰ μὴ καὶ τὸ γεννώμενον ἐπάξιον εἴη τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ ταῦτον τοῖς ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς γεννωμένοις : «Et il n'a même pas honte de prétendre que la nature [du Christ] est la même [que la nôtre], alors que sa génération est différente : il est vain et superflu d'introduire une naissance d'une Vierge si même l'être qui est conçu n'est pas digne de la naissance, mais est le même que ceux qui sont conçus d'un homme et d'une femme » (Lietz. p. 241).

A. L'analogie avec la génération commune et les problèmes du langage théologique à propos de Lc 1, 35

De même qu'Apollinaire expliquait la naissance virginale du Christ par l'analogie avec la procréation de l'être humain, de même Grégoire explique l'origine du Christ, dans tous les passages de l'*Antirrheticus*, où Lc 1, 35 se trouve en arrière-plan, à partir d'une comparaison avec l'homme commun.

À la fin de son traité, alors qu'il s'explique devant l'attaque de son adversaire envers ceux qui « prétendent que c'est l'homme qui a souffert et non pas Dieu » (frg. 96), Grégoire déclare confesser « que la divinité est présente dans celui qui souffre sans que sa nature impassible soit passible »⁴⁵. Et pour expliciter ce paradoxe, il revient à l'origine humaine du Christ et rappelle ce en quoi consiste la conception virginale. Il déclare alors :

ὡς δ' ἂν σαφέστερον γένοιτο τὸ λεγόμενον, ταύτην ἔχομεν τὴν διάνοιαν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐκ νοεῶς ψυχῆς σώματι συνδραμούσης τὴν ὑπόστασιν ἔχει· φέεται δὲ τὸ συναμφοτέρων ἀφορμῆς τινος ὑλικῆς προκαταβαλλομένης αὐτοῦ τῆς συστάσεως. ἡ δὲ ὕλη ἐκείνη θεία δυνάμει ζωοπλασθηθεῖσα ἄνθρωπος γίνεται, ὡς εἴ γε δοίη τις καθ' ὑπόθεσιν μὴ συμπαρεῖναι τὴν δημιουργικὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν πρὸς τὴν τοῦ πλασσομένου σύστασιν, ἀργὴ πάντως μένει καὶ ἀκίνητος μὴ ζωογονουμένη διὰ τῆς ποιητικῆς ἐνεργείας ἢ ὕλη. ὥσπερ οὖν ἐφ' ἡμῶν ζωοποιός τις δύναμις ἐνθεωρεῖται τῇ ὕλῃ, ἀφ' ἧς ὁ ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεστῶς ἄνθρωπος

« Pour clarifier notre propos, nous pensons que la nature humaine a sa subsistance de la rencontre d'une âme intellectuelle et d'un corps⁴⁶. L'ensemble des deux vient à l'existence, parce qu'un principe matériel a été projeté antérieurement à sa constitution⁴⁷. Cette matière façonnée en être vivant⁴⁸ par la puissance divine devient un homme, de telle sorte que si l'on admettait, par hypothèse, que la puissance créatrice de Dieu ne vient pas concourir à la constitution de l'être façonné, la matière resterait absolument inerte et immobile, n'étant pas vivifiée par l'activité créatrice⁴⁹. De même donc que dans notre cas une puissance vivificatrice est observée dans la matière avec

⁴⁵ *Antirrh.* 223, 13-14.

⁴⁶ Pour une explication du terme d'hypostase dans ce passage, cf. l'article de M. Richard, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation », *Opera minora* II, art. cit., p. 14-15.

⁴⁷ L'explication du créationisme, exposée ici, était déjà donnée par Grégoire dans le traité *Sur la Création de l'homme*, PG 44, 233 C ; SC 6, éd. J. Laplace et J. Daniélou, Paris, 1943, p. 217, 220-221. Dans cet écrit, il rejette en effet les théories philosophiques qui soutiennent la préexistence de l'âme (critique de la théorie d'Origène, que Grégoire développe également dans *Anima et Resurrectione*, PG 46, 113 B-C) et la métempsychose, ainsi que celle de Méthode qui affirme que temporellement l'âme a été créée après le corps. Mais le passage de l'*Antirrheticus* précise l'argument créationniste, en montrant que « sans l'intervention de Dieu qui donne l'âme, la semence ne peut pas même produire le corps » (M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, op. cit. p. 287).

⁴⁸ Ζωοπλαστέω : employé en patristique pour désigner l'action de Dieu qui donne la vie. Cf. [Adamantius] (IV^e s), *De recta in Deum fide*, 4, 15, PG 11, 1829 C-D (CPG 1726) : ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ ζωοπλαστῶν τὸν ἄνθρωπον. Cf. Eus., *De laudibus Constantini*, GCS Eusebius, I, éd. I. A. Heikel, Leipzig, 1902, p. 229, 2 à propos de la création du corps de l'homme par le Logos de Dieu.

⁴⁹ Pour ces dernières phrases, nous nous sommes inspirée de la traduction de M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, op. cit., p. 286-287.

διαπλάσσεται, οὕτως ἐπὶ τῆς παρθενίας ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις, διὰ τοῦ ζωοποιούντος πνεύματος ἀύλως τῷ ἀμιάντῳ σώματι ἐμφυεῖσα καὶ ὕλην τῆς σαρκὸς τὴν ἀφθορίαν τῆς παρθένου ποιησαμένη, τὴν ἐκ τοῦ παρθενικοῦ σώματος πρὸς τὸ πλασσόμενον συνεισφορὰν παρεδέξατο καὶ οὕτως ἐκτίσθη ὁ καινὸς ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος, ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐφ' ἑαυτοῦ καταδείξας, ὁ κατὰ θεὸν κτισθεὶς, οὐ κατὰ ἄνθρωπον, τῆς θείας δυνάμεως κατὰ τὸ ἴσον διὰ πάσης τῆς τοῦ συγκρίματος φύσεως διηκούσης, ὡς μητέρον ἀμοιρεῖν τῆς θεότητος, ἀλλ' ἐν ἀμφοτέροις, ἐν ψυχῇ λέγω καὶ σώματι, καθὼς εἰκόσ, ἐκατέρῳ προσφυῶς τε καὶ καταλλήλως εἶναι. [...] οὖν τοῦ ἀνθρώπου τικτομένου ἡ θεότης τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἐδέετο πρὸ πάντων αἰώνων οὕσα καὶ εἰς αἰὲν διαμένουσα, ἀλλ' ἅπαξ ἐγγενομένη κατὰ τὴν σύστασιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ κατὰ τὴν γέννησιν ἐκείνῳ συναναφαίνεται.

laquelle l'homme, constitué d'âme et de corps⁵⁰, est façonné, de même pour la conception virginale la Puissance du Très-Haut, qui a été introduite immatériellement par l'Esprit vivificateur dans le corps intègre et qui a fait de la pureté de la Vierge la matière de la chair, a reçu la contribution du corps virginal pour le fœtus. Et ainsi fut créé l'homme véritablement nouveau, le premier⁵¹ et le seul à avoir montré en lui un tel mode de subsistance, lui qui a été formé à la manière divine, non pas à la manière humaine⁵², la puissance divine ayant pénétré de façon égale toute la nature du composé [humain], de sorte qu'aucun des deux éléments ne fût privé de la divinité, mais que dans l'ensemble des deux, j'entends dans l'âme et le corps, elle s'ajustât et se mêlât à chacun naturellement. (...) Donc contrairement à l'homme qui est engendré, la divinité n'avait pas besoin d'être engendrée parce qu'elle existe avant tous les siècles et qu'elle demeure pour toujours, mais s'immiscant une fois dans la constitution de l'homme, elle se manifeste avec celui-ci selon la naissance »⁵³.

Ce long développement est important dans l'argumentation générale de Grégoire : il consiste en un exposé récapitulatif qui explicite le paradoxe d'un être à la fois pleinement homme et pleinement Dieu dès le processus de sa formation. Pour ce faire, le Nysséen part d'une réflexion sur la formation de l'être humain pour comprendre celle du Christ. Le raisonnement est en trois temps : il y a d'abord la description de la formation de l'homme normal qui prend vie par l'intervention de la puissance divine (ζωοποιός τις δύναμις) sur un composé matériel, ὕλη, (âme et corps) donné au préalable, auquel Dieu insuffle la vie (ἡ δὲ ὕλη ἐκείνη θεία δυνάμει ζωοπλάστηθεῖσα ἄνθρωπος γίνεται)⁵⁴. Il ne peut

⁵⁰ Le langage de Grégoire, à cet endroit, paraît flou et on pourrait en déduire la conséquence que l'âme est matérielle au même titre que le corps, qu'elle est la ὕλη qui est animée par Dieu.

⁵¹ Concernant l'idée du mode de subsistance premier et unique du Christ, cf. *Eun.* III, 2, 54, GNO II, p. 70, 10-15.

⁵² Cf. *Cant.*, GNO VI, p. 389, 12-14 où Grégoire rappelle aussi la constitution particulière du Christ dans un vocabulaire non plus technique comme dans l'*Antirrheticus*, mais en reprenant le lexique de Ct 5, 10 ; cf. aussi *Eun.* III, 2, 54, GNO II, p. 70, 7-13. Irénée met aussi en rapport la première création d'Adam et la recreation dans le Christ en *Adv. Haer.*, III, 21, 10, SC 211, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, p. 426-428. J. Zschücker note cependant une différence entre Irénée et Grégoire : ce dernier distingue l'homme qui a été créé et le Logos qui est créateur, d'où les attaques d'Apolinaire et d'Eunome qui lui reproche de croire à « deux Seigneurs et deux Christ » (*The Human Nature, op. cit.*, p. 217).

⁵³ *Antirrh.* 223, 14-224, 9.

⁵⁴ L'argumentation dans *La création de l'homme* procède différemment : Ἀλλὰ τῆ μὲν προγνωστικῆ τοῦ Θεοῦ δυνάμει, κατὰ τὸν μικρῷ πρόσθεν ἀποδοθέντα λόγον, ἅπαν προῦφεστάναι τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα λέγειν, συμμαρτυρούσης εἰς τοῦτο τῆς προφητείας, τῆς λεγούσης εἰδέναι τὰ πάντα τὸν Θεὸν πρὶν γενέσεως αὐτῶν. Ἐν δὲ τῇ καθ' ἕναστον δημιουργίᾳ μὴ προτιθέναι τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, μήτε πρὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, μήτε τὸ ἔμπαλιν, « Comme nous l'avons expliqué un peu plus haut, nous tenons que la puissance presciente de Dieu établit d'abord le genre humain en sa totalité, selon le

exister sans le souffle vivifiant de Dieu, ou il reste matière inerte (ἀργή πάντως μένει καὶ ἀκίνητος μὴ ζωογονουμένη διὰ τῆς ποιητικῆς ἐνεργείας ἢ ὕλη). Dans un deuxième temps, Grégoire applique l’analogie à la constitution du Christ : la puissance divine (τοῦ ὑψίστου δύναμις)⁵⁵, par l’intermédiaire de l’Esprit Saint (διὰ τοῦ ζωοποιούντος πνεύματος), procède à la conception en s’infusant dans le corps intègre (τῷ ἀμιάντῳ σώματι ἐμφυεῖσα) d’où est produit le fœtus (ὑλὴν τῆς σαρκὸς τὴν ἀφθορίαν ποιησαμένη). De cette conception spéciale, puisqu’elle se fait dans un corps virginal, résulte la constitution particulière du Christ, homme nouveau, vraiment homme (ὁ καινὸς ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος), unique en son genre (ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐφ’ ἑαυτοῦ καταδείξας). Sa particularité tient au fait que la divinité se surajoute et s’immisce dans chaque élément du composé humain (ἐκατέρῳ προσφυῶς τε καὶ καταλλήλως εἶναι). C’est le troisième temps du raisonnement.

1. *Physis et hypostasis*

Il est très intéressant d’observer les nuances qui permettent de distinguer l’interprétation d’Apolinaire de celle de Grégoire : Apolinaire prouve par Lc 1, 35 que la différence d’origine du Christ implique une différence de nature (φύσις) avec l’homme commun. Et Grégoire montre à partir de Lc 1, 35 comment la naissance virginale implique une différence d’ὑπόστασις, que l’on serait tentée de traduire par « existence, subsistance »⁵⁶. La formule la plus claire à ce sujet est : ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐφ’ ἑαυτοῦ καταδείξας. Dans quelle mesure peut-on affirmer que les deux mots employés par les auteurs, *physis* et *hypostasis* ne désignent pas fondamentalement la même chose, selon deux terminologies différentes ? D’abord, le terme d’ὑπόστασις est utilisé par Grégoire pour parler de la constitution de l’homme

témoignage du Prophète (Dn 13, 42), disant que Dieu connaît toutes choses avant qu’elles viennent au monde. Quant à la création des êtres particuliers, un principe ne précède pas l’autre dans l’existence : ni l’âme ne vient avant le corps, ni l’inverse (PG 44, 233 D; trad. J. Laplace, SC 6, p. 223). Grégoire distingue ici la création simultanée de l’âme et du corps et le fait que l’être humain est déjà compris avant sa création dans la puissance presciente de Dieu.

⁵⁵ Cf. Lc 1, 35.

⁵⁶ *Antirr.* 223, 31. M. Richard considère que l’emploi d’ὑπόστασις par Grégoire à propos du mystère de l’incarnation ne semble pas dépendre d’Apolinaire. D’après lui, Apolinaire n’a pas confessé explicitement l’unique hypostase du Christ dans son *Apodeixis*. Si Grégoire avait rencontré cette expression nouvelle, il l’aurait signalée (cf. « L’introduction du mot “hypostase” dans la théologie de l’incarnation », *Opera minora, II, art. cit.*, p. 13).

normal, qui n'existe (τὴν ὑπόστασιν ἔχει) que par l'union d'une âme et d'un corps⁵⁷. Ensuite, lorsqu'il est appliqué au Christ, la fin de l'extrait de Grégoire peut en éclairer le sens. En effet, il explique l'unicité du mode d'existence du Christ par le fait qu'il a été créé d'une manière divine et non pas humaine (ὁ κατὰ θεὸν κτισθείς, οὐ κατὰ ἄνθρωπον), et surtout par le fait que chaque partie de son composé humain (ἐν ψυχῇ λέγω καὶ σώματι) est habitée par Dieu substantiellement (τῆς θείας δυνάμεως κατὰ τὸ ἴσον διὰ πάσης τῆς τοῦ συγκρίματος φύσεως διηκούσης, ὡς μητέτερον ἀμοιρεῖν τῆς θεότητος). Par conséquent sa nature humaine est la même que celle de l'homme commun, mais elle est unie à la divinité d'une manière spéciale et unique, alors que pour Apollinaire, de la naissance virginale du Christ découle une nature humaine spéciale, qui est ontologiquement modifiée par rapport à l'homme commun. Pour Apollinaire, c'est au niveau de la nature humaine que se résout le mode d'union de Dieu et de l'homme en Christ, alors que pour Grégoire, il est comme un « plus » par rapport à la nature humaine, mais qui s'ajuste parfaitement (ἐκατέρω προσφυῶς τε καὶ καταλλήλως). Ainsi, pour Grégoire, la nature humaine du Christ n'est pas modifiée comparativement à la nature humaine commune, mais elle est enrichie, pourrait-on dire d'après cet extrait.

En outre, pour tenter de comprendre la nuance de sens entre la *physis* humaine singulière du Christ chez Apollinaire et l'*hypostase* particulière du Christ chez Grégoire, on peut se référer à la définition de l'*hypostase* que donne Grégoire lui-même, dans son opuscule *Sur la distinction de la substance et de l'hypostase* : τὸ ἰδίως λεγόμενον τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι (« Ce qui est dit d'une façon propre est indiqué par le mot hypostase »)⁵⁸.

Le sens est-il exactement le même que dans notre passage sur l'incarnation du Fils ? Si l'*hypostase* définit l'individualité, par opposition à l'essence humaine commune, la façon dont Grégoire qualifie cette hypostase, dite inédite et unique (ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ὑποστάσεως) serait redondante. En outre, l'expression « telle manière de subsistance » semble avoir un sens plus large que l'existence individuelle du Christ. Poursuivons nos investigations en confrontant cet extrait à la définition plus développée que donne Grégoire un peu plus loin, dans le même opuscule trinitaire. Il précise la notion d'*hypostase* (ὑπόστασις) par opposition à la notion indéfinie de substance (οὐσία) :

⁵⁷ *Antirrh.* 223, 16-17.

⁵⁸ [Ps-Basile], *Lettres*, 38, 3, 1, CUF, vol. 1, éd. Y. Courtonne, Paris, 1957, p. 82.

Τοῦτο οὖν ἐστὶν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἕννοια μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου στάσιν εὐρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστώσα καὶ περιγράφουσα...

« C'est donc cela l'hypostase : ce n'est pas la notion indéfinie de substance, qui ne trouve aucune stabilité par suite de la communauté de la chose signifiée, mais cette notion qui délimite et définit ce qu'il y a de commun et d'incirconscriptible dans un certain objet déterminé, à l'aide de ses propriétés manifestes »⁵⁹.

Dans le contexte trinitaire, où la réflexion est menée à partir d'une analogie de l'humanité (l'humanité universelle par opposition à l'humanité personnelle), l'hypostase sert donc à définir l'individu à partir de ses propriétés individuelles et spécifiques⁶⁰ par opposition à la notion d'οὐσία. Le problème que pose cette définition, pour comprendre l'utilisation du terme d'hypostase dans notre extrait de *l'Antirrheticus*, est que le terme n'est pas mis en relation avec la notion d'οὐσία, mais sur un autre plan, avec la notion de nature humaine (φύσις). Peut-on faire la stricte équivalence entre οὐσία humaine et φύσις humaine ? D'abord, Grégoire utilise le terme de « nature » (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις)⁶¹ pour parler de l'essence humaine universelle⁶² mais celle-ci ne s'oppose pas toujours à la notion d'hypostase, comme le général s'oppose au particulier. L'auteur dit en effet : ἀνθρωπίνη φύσις ἐκ νοεῶς ψυχῆς σώματι συνδραμούσης τὴν ὑπόστασιν ἔχει⁶³. La formule τὴν ὑπόστασιν ἔχει invite à penser que le terme d'hypostase signifie « tirer son existence de », « subsister » en tant qu'homme. Le sens d'ὑπόστασις nous semble donc proche de celui de σύστασις⁶⁴ qui revient à deux reprises dans l'extrait de *l'Antirrheticus* cité ci-dessus pour expliquer le sens de τὴν ὑπόστασιν ἔχει⁶⁵. De plus, l'hypostase du

⁵⁹ *Sur la distinction de la substance...*, *op. cit.*, § 8-13, trad. Y. Courtonne, p. 82-83.

⁶⁰ Pour une analyse détaillée de ce passage dans une réflexion sur l'opposition entre *ousia* et *hypostasis* dans le langage trinitaire, ainsi que les fondements philosophiques, cf. J. Zachhuber, *Human nature*, p. 77-79. La question du sens d'ὑπόστασις dans ce passage de *l'Antirrh.* n'est pas envisagée par l'auteur.

⁶¹ *Antirrh.* 223, 16.

⁶² Grégoire définit ainsi la nature humaine : οὐσία γὰρ ἐπὶ μὲν τῶν ἀνθρώπων ἡ ἀνθρωπίνη φύσις : « l'essence pour les hommes, c'est la nature humaine », *Ref.* § 59, GNO II, 336, 4-5. B. Pottier déclare que chez Grégoire de Nysse οὐσία = φύσις, et que « "nature" signifie substance seconde au plan philosophique, et acquiert au plan théologique la signification d'une substance première sans individuation par la matière ». Il ajoute que φύσις est plus souple et plus dynamique qu'οὐσία (*Dieu et le Christ*, p. 106). À notre avis, les études critiques qu'il mentionne et son analyse propre s'appliquent à la théologie trinitaire et à la polémique contre Eunome. Dans la controverse contre Apollinaire, le lexique est légèrement différent, d'abord parce qu'Apollinaire emploie surtout le terme de φύσις dans le sens d'une unité vitale (cf. partie IV, chapitre 1 « Termes et enjeux de l'anthropologie », p. 530-602). Par conséquent Grégoire pourrait reprendre la terminologie de son adversaire pour la discuter. Par ailleurs, dans la christologie, et spécialement dans le discours sur l'incarnation, le terme d'οὐσία est très rare dans *l'Antirrheticus*. Il y a donc dans ce traité christologique une spécialisation de φύσις à propos de l'humanité du Christ.

⁶³ *Antirrh.* 223, 16-17.

⁶⁴ M. Richard, *Opera minora, II, art. cit.*, p. 15.

⁶⁵ *Antirrh.* 223, 18 et 21. cf. emploi christologique de σύστασις similaire par opposition à la φύσις ἀνθρωπίνη, en *Antirrh.* 160, 10-11.

Christ se distingue de celle des autres hommes, par le fait qu'il n'est pas créé à la manière humaine mais divine (ὁ κατὰ θεὸν κτισθείς, οὐ κατὰ ἄνθρωπον)⁶⁶ et que la puissance divine est connaturelle à chaque partie de son composé humain (τῆς θείας δυνάμεως (...) κατὰ τὸ ἴσον διὰ πάσης τῆς τοῦ συγκρίματος φύσεως διηκούσης ἑκατέρω προσφυῶς τε καὶ καταλλήλως εἶναι)⁶⁷. Pour cet extrait, nous rejoignons donc la définition que donne M. Richard de l'hypostase qui signifie plus que la stricte individualité : « l'hypostase signifie pour [Grégoire] quelque chose de durable, l'origine sans doute, mais en tant que constituant l'individualité : un peu à la manière de nos mots *construction* ou *constitution*, qui signifient à la fois un acte et un état. (...) hypostase signifie la constitution de l'individu comme tel, constitution qu'il tient de son origine et qui n'est en quelque sorte que son origine continuée ».

Pour préciser encore le contenu du terme d'ὑπόστασις qu'utilise Grégoire dans son exégèse de Lc 1, 35, et répondre à la question initiale, on peut rapprocher l'extrait ci-dessus d'un autre passage de l'*Antirrheticus*, qui pose aussi des problèmes d'interprétation. Dans un débat où la question est de savoir si l'Enfant né de la Vierge est Dieu, ou s'il n'est qu'un homme inspiré à la manière du prophète Élie, Grégoire procède à un raisonnement analogique où l'ascension d'Élie et surtout le mouvement du feu sont considérés comme la préfiguration du mouvement de l'Incarnation (descente du feu comme la descente de la puissance divine dans la nature humaine ; ascension d'Élie comme l'élévation de l'humanité assumée par le Christ). Il fait allusion à Lc 1, 35 de la façon suivante :

ἄυλός τις οὔσα καὶ ἀειδῆς ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις τὴν δουλικὴν μορφήν τὴν διὰ τῆς παρθένου ὑποστᾶσαν⁶⁸ διαλαβοῦσα πρὸς τὸ ἴδιον ὕψος ἀνήγαγεν εἰς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον μεταστοιχειώσασα φύσιν.

« ... étant immatérielle et invisible, la Puissance du Très-Haut (Lc 1, 35), ayant assumé⁶⁹ la forme de Serviteur (cf. Ph 2, 7) qui subsiste par la Vierge⁷⁰, l'éleva jusqu'à sa propre hauteur, la transformant en la nature divine et sans alliage »⁷¹.

⁶⁶ *Antirrh.* 224, 1-2.

⁶⁷ *Antirrh.* 224, 2-5. Cf. la même exégèse en *Trid. Spat.*, GNO IX, 291, 21-292, 2 : τότε ἀμφοτέροις, δι' ὧν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις συνέστηκε, ψυχῇ τε λέγω καὶ σώματι, ἡ θεία κατακονᾶται δύναμις ἑκατέρω καταλλήλως ἑαυτὴν καταμίξασα. « La puissance divine est alors mêlée aux deux parties dont la nature humaine est constituée, je veux dire à l'âme et au corps, s'introduisant elle-même en chacune de façon proportionnée ».

⁶⁸ M. Richard, dans son article « L'introduction du mot « hypostase » dans la théologie de l'incarnation », *Opera minora II, art. cit.*, p. 14, donne comme leçon en grec ὑπόστασις, reprenant le texte de Migne, qui était l'édition de référence à l'époque de la rédaction de son article. Fr. Müller retient la leçon ὑποστᾶσαν en *Antirrh.* 170, 9, qui est plus cohérente en raison du participe οὔσα.

⁶⁹ Dans ce passage, Grégoire utilise le verbe διαλαμβάνω (embrasser, prendre possession) et non pas ἀναλαμβάνω comme il le fait la plupart du temps pour parler de l'assomption de la nature humaine par le

La « Puissance du Très-Haut » désigne clairement le Fils. La description de l'Incarnation est construite, dans cet extrait, autour du balancement entre les deux participes οὔσα et ὑποστᾶσαν, rapportés à la « Puissance du Très Haut », l'un qualifiant le temps de la préexistence, l'autre celui de l'existence humaine. A première vue, on croirait retrouver l'antagonisme entre οὐσία et ὑπόστασις, que Grégoire avait déjà défini dans le contexte trinitaire : la « Puissance du Très-Haut » serait alors désignée, dans son aspect pré-temporel, par les propriétés qu'elle partage avec les deux autres Personnes trinitaires, ἀύλως τις οὔσα καὶ ἀειδής. Lorsqu'elle est décrite relativement au temps de l'Incarnation, c'est le verbe ὑφίστημι qui est employé à la forme participiale : τὴν δουλικὴν μορφήν τὴν διὰ τῆς παρθένου ὑποστᾶσαν pour désigner l'existence spécifique du Fils fait chair. Faut-il en déduire que le préfixe ὑπο- a ici un sens fort et spatial que Grégoire exploite à dessein pour faire pendant à l'élévation de la nature humaine dont il parle ensuite (πρὸς τὸ ἴδιον ὕψος ἀνήγαγεν) afin rendre compte de la portée dynamique de l'incarnation – abaissement de Dieu, exaltation de l'homme ?

À notre sens, il n'est pas sûr que l'opposition présente dans ce passage entre les deux participes (οὔσα et ὑποστᾶσαν) ait tout à fait le même sens que l'antagonisme entre οὐσία et ὑπόστασις, qui, dans l'argumentation trinitaire de Grégoire servait à définir le particulier par rapport au général, le propre par rapport au commun. Il semble que l'accent soit déplacé sur la distinction entre l'essence divine du Logos incarné et son existence humaine (même si, de fait, l'assomption de la nature humaine par le Christ est individualisante). À notre avis, le participe ὑποστᾶσαν a plus à voir avec l'opposition entre existence divine – existence dans la chair humaine qu'avec celle d'individualité par rapport à essence commune. En témoigne le fait que Grégoire utilise à trois reprises dans l'*Antirrheticus* le terme de προσῶπον non pas pour qualifier la Personne du Fils par rapport aux deux autres personnes trinitaires, mais pour rendre compte de son humanité (par opposition à sa divinité). Il glose en effet l'expression paulinienne ἡ μορφή δοῦλου avec la formule τὸ δουλικὸν πρόσωπον⁷². Et M. Richard, dans son article « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation » fait cette

Verbe (cf. *Antirrh.* 152, 10.26.28...). Lampe n'atteste aucun emploi en christologie de ce verbe pour désigner l'assomption par le Christ de la nature humaine. Le *Lexicon gregorianum* répertorie cet unique passage de l'*Antirrheticus* en ce sens.

⁷⁰ Pour le rapprochement de Lc 1, 35 et de l'hymne aux *Philippiens*, 2, 6-11 : cf. *Eun.* III, GNO II, 125, 13 ; 132, 22) ; Ps.-Athanase, *Contre Apollinaire* II, PG 26, 1145 A-B (même association de « la forme d'esclave » et de la naissance virginale).

⁷¹ *Antirrh.* 170, 8-9.

⁷² *Antirrh.* 133, 12 ; 148, 29 ; 173, 13. Cf. B. Meunier, *La personne et le christianisme ancien*, Paris, 2006, p. 142

remarque très juste à propos de l'extrait de l'*Antirrheticus*, cité ci-dessus : « τὴν δούλικὴν μορφήν signifie la nature humaine assumée par le Verbe, mais considérée dans son essence commune. Τὴν διὰ τῆς παρθένου ὑπόστασιν ajoute l'idée d'individualité »⁷³. C'est dire que le participe ὑποστᾶσαν, dans l'édition de Fr. Müller, dénote un caractère spécifique, par rapport à la nature humaine générale, formulée ici en termes pauliniens avec l'expression « la forme d'esclave » (Ph 2, 7).

Par conséquent la notion d'hypostase appliquée au Logos incarné superpose deux perspectives, l'une, verticale, en relation avec les autres Personnes trinitaires (elle s'oppose en ce sens à ὁυσία), l'autre, horizontale, en relation avec la nature humaine prise dans son universalité (elle s'oppose alors à φύσις, qui désigne ce qui constitue l'humanité au sens aristotélicien de substance seconde).

Selon M. Richard, Grégoire avait « une manière à lui de concevoir l'unité par l'intimité du mélange et la transformation de l'humanité en la divinité qui tendait vers l'unité de nature plutôt que vers l'unité de personne et dont le résultat pouvait difficilement être exprimé par un mot »⁷⁴.

Pour conclure sur ce point lexical à propos des notions de *physis* et *hypostasis* dans l'exégèse de Lc 1, 35, nous sommes en présence de textes importants qui montrent comment les termes techniques de la théologie trinitaire sont repris dans la polémique christologique avec une évolution de leur sens. Par ailleurs, ils font ressortir la différence des positions de Grégoire et d'Apolinaire. Lc 1, 35, pour ce dernier, servait à prouver la nature humaine singulière du Logos incarné, sur le plan ontologique. Chez Grégoire, Lc 1, 35 permet de montrer non pas une différence substantielle de l'humanité du Christ par rapport à celle des autres hommes (car le Christ a assumé la même humanité excepté le péché), mais une forme d'existence unique en raison de la connaturalité de sa divinité avec l'âme et le corps.

2. Πνεῦμα ἅγιον

La différence entre les deux adversaires se situe aussi au niveau de l'interprétation de πνεῦμα ἅγιον en Lc 1, 35. Nous avons vu qu'Apolinaire entendait cette formule

⁷³ M. Richard, *Opera minora* II, *art. cit.*, p. 20.

⁷⁴ M. Richard, *ibid.*, p. 21.

comme désignant le Logos préexistant. La même expression chez Grégoire en revanche est interprétée dans un cadre théologique trinitaire : il ne met pas sur le même plan « la puissance du Très-Haut » et le « souffle vivifiant » comme l'atteste la phrase : ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις, διὰ τοῦ ζωοποιῶντος πνεύματος ἀύλως τῷ ἀμιάντῳ σώματι ἐμφυεῖσα (...la Puissance du Très-Haut, qui a été introduite immatériellement par l'Esprit vivificateur dans le corps intègre...)⁷⁵. Or la différence de compréhension de la naissance virginale provient aussi de la différence de compréhension de la conception de l'homme. Mettons en regard les deux passages centraux de l'argumentation des deux auteurs, qui procèdent tous deux par analogie (nous les avons traduits plus haut). Sont soulignées les expressions qui évoquent le cas de la génération humaine, et mis en caractère gras ce à quoi tient la différence d'interprétation :

Argumentation de Grégoire :

ὥσπερ οὖν ἐφ' ἡμῶν ζωοποιός τις δύναμις ἐνθεωρεῖται τῇ ὕλῃ, ἀφ' ἧς ὁ ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεστῶς ἄνθρωπος διαπλάσσεται, οὕτως ἐπὶ τῆς παρθενίας ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις, διὰ τοῦ ζωοποιῶντος πνεύματος ἀύλως τῷ ἀμιάντῳ σώματι ἐμφυεῖσα καὶ ὕλην τῆς σαρκὸς τὴν ἀφθορίαν τῆς παρθένου ποιησαμένη, τὴν ἐκ τοῦ παρθενικοῦ σώματος πρὸς τὸ πλασσόμενον συνεισφορὰν παρεδέξατο...⁷⁶

Argumentation d'Apolinaire :

ἐκ θελήματος μὲν γὰρ σαρκὸς καὶ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ὁ κοινὸς ἄνθρωπος ψυχοῦται καὶ ζῆ, τῆς ἐκπεμπομένης σπερματικῆς ὕλης ἐπιφερούσης τὴν ζωοποιὸν δύναμιν εἰς τὴν ὑποδεχομένην μήτραν ἐκ δὲ πνεύματος ἐφόδου καὶ δυνάμεως ἐπισκασμοῦ τό ἅγιον ἐκ τῆς παρθένου συνίσταται βρέφος, οὐ σπερματικῆς ὕλης ἐργαζομένης τὴν θείαν ζωὴν, ἀλλὰ πνευματικῆς καὶ θεικῆς δυνάμεως ἐνδιδοῦσης τῇ παρθένῳ τὴν θείαν κύησιν καὶ χαριζομένης τὸν θεῖον τοκετόν⁷⁷.

Pour Apolinaire, l'homme tient son principe d'animation (τὴν ζωοποιὸν δύναμιν) du père dont la matière spermatique donne la puissance porteuse de vie à la mère. Pour Grégoire, l'homme est animé sous l'action d'une puissance de vie (ζωοποιός τις δύναμις) dans la matière qui vient de Dieu, comme il le dit juste avant (τοῦ θεοῦ δύναμιν). Cette information voudrait donc dire que, pour lui, la puissance qui donne la vie au corps dans le cas de la procréation de l'homme commun ne vient pas du père comme pour Apolinaire, mais elle vient de Dieu lui-même, qui intervient donc au moment de la création et vient donner vie à l'être conçu⁷⁸. Par conséquent dans le cas du Christ,

⁷⁵ *Antirr.* 223, 26-27. Il existe des interprétations trinitaires de Lc 1, 35 avant Grégoire de Nysse, comme celle d'Athanase, *Lettres à Sérapion*, III, 6 (PG 26, 633, B-C ; SC 15, p. 171).

⁷⁶ *Antirr.* 223, 23-30.

⁷⁷ *De unione* § 13, Lietz. p. 191.

⁷⁸ Cf. G. B. Ladner, « The philosophical anthropology of Saint Gregory of Nyssa », *Dumbarton Oaks Papers*, 12, 1958, p. 75. L'auteur explique comment Grégoire élabore la doctrine de la σπερματικὴ δύναμις pour comprendre comment l'esprit et le corps, en dépit de leur relation inégale à Dieu, peuvent et

pour Grégoire, la Puissance du Très-Haut, par l'intermédiaire de l'Esprit qui donne la vie, crée la matière miraculeusement à partir du corps de la Vierge. Par cette mise en regard, on voit comment ce qui fait le lien entre les deux parties de l'analogie (génération humaine, génération virginale) est le rôle du père pour Apolinaire, alors que chez Grégoire, ce qui permet le rapprochement de la conception de l'homme et de celle du Christ, c'est le rôle de la puissance divine qui agit dans les deux cas. On voit ainsi comment Lc 1, 35 est l'objet d'une exégèse qui procède par analogie chez les deux auteurs, mais qui est exploitée de deux façons différentes.

B. Origine céleste et conception virginale

Dans l'*Antirrheticus*, le verset de Lc 1, 35 se situe aussi dans un débat sur l'origine « céleste » du Christ, c'est-à-dire divine, car il permet d'expliquer comment celui « qui vient du ciel » assume la condition humaine terrestre. Il est alors interprété en relation avec 1 Co 15, 45-47 et Jn 3, 13. L'argumentation de Grégoire en réaction à celle d'Apolinaire dans laquelle se situe l'exégèse de Lc 1, 35, met en évidence les problèmes christologiques que pose le système apolinarien.

Contre les tenants de la théologie de l'homme inspiré,⁷⁹ Apolinaire reprend la formule paulinienne de « l'homme descendu du ciel » (ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ), afin de justifier l'origine divine du Christ et sa réelle incarnation. Il l'explique ainsi dans l'*Apodeixis* (frg. 17) :

Οὐκ ἔστι, φησίν, ἐκ γῆς ἄνθρωπος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς ἄνθρωπος. ἄνθρωπος μέντοι, καὶ εἰ ἐξ οὐρανοῦ καταβέβηκεν· οὐ γὰρ ἀρνεῖται τὴν τοιαύτην προσηγορίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ὁ κύριος.

« Il n'est pas homme issu de terre, dit-il, l'homme qui est descendu du ciel. Cependant, il est homme, même s'il est descendu du ciel. En effet, le Seigneur ne dénie pas une telle appellation dans les évangiles »⁸⁰.

D'après la réfutation de ce fragment 17 par Grégoire, les versets bibliques cités comme preuves que le Christ est « homme descendu du ciel » devaient être Jn 3, 13

doivent coexister en l'homme. Grégoire refuse toute théorie qui soutiendrait la préexistence de l'âme au corps ou au contraire, sa postexistence au corps. En revanche il reconnaît le caractère créé de la puissance séminale comme « principe naturel », ordonné par Dieu. L'âme humaine n'est ni matérielle et divine (encore que le texte que nous analysons ne permet pas de définir son statut très précisément), comme chez les stoïciens, ni un être créé de façon originale purement spirituel et divin comme chez les platoniciens. Mais elle est le lien vital, le vrai *syndesmos* entre la matière et l'esprit depuis le commencement.

⁷⁹ Cf. frg. 15, *Antirrh.* 138, 12-16.

⁸⁰ Frg. 17, *Antirrh.* 138, 25-29. D'après E. Mühlberg, il s'agit d'une citation textuelle d'Apolinaire parce que la réfutation de Grégoire reprend et commente les termes du fragment.

(οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)⁸¹, que Grégoire cite dans le cours de son argumentation⁸², et Lc 1, 35 (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι)⁸³. Deux éléments permettent de prouver qu’Apolinaire citait ces deux passages à l’appui de sa thèse : d’une part, ce sont les deux seuls lieux bibliques qui sont analysés par Grégoire dans la réfutation de ce fragment, d’autre part, la même association scripturaire se retrouve au début de l’opuscule *De unione* d’Apolinaire avant l’explication de Lc 1, 35 que nous avons analysée en premier lieu⁸⁴. Jn 2, 13 en lien avec Lc 1, 35 faisait donc partie de l’argumentaire christologique d’Apolinaire.

En toute rigueur, on attendrait qu’Apolinaire cite Jn 3, 13 pour prouver l’origine céleste du Christ et sa divinité, et Lc 1, 35 pour démontrer son origine terrestre, et partant, son humanité. Mais Apolinaire exploite ces deux versets en sens inverse, profitant des expressions bibliques que nous avons soulignées. En effet, en Jn 3, 13, celui qui est dit « monter au ciel » est appelé « Fils de l’homme » : « nul n’est monté au ciel si ce n’est le **Fils de l’homme** (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) ». C’est donc l’humanité qui est mise en rapport avec l’origine céleste du Christ. Cette remarque explique le sens du fragment 17, que nous redonnons :

Οὐκ ἔστι, φησίν, ἐκ γῆς ἄνθρωπος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς ἄνθρωπος. ἄνθρωπος μέντοι, καὶ εἰ ἐξ οὐρανοῦ καταβέβηκεν· οὐ γὰρ ἀρνεῖται τὴν τοιαύτην προσηγορίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ὁ κύριος.

« Il n’est pas homme issu de terre, l’homme qui est descendu du ciel (cf. Jn 3, 13). Cependant, il est homme, même s’il est descendu du ciel : en effet, le Seigneur ne refuse pas une telle appellation dans les évangiles »⁸⁵.

Et en Lc 1, 35, où il est dit : « la puissance du Très-Haut (τοῦ ὑψίστου δύναμις) te prendra sous son ombre : c’est pourquoi le nouveau-né, saint, sera appelé **Fils de Dieu** (υἱὸς θεοῦ)», la divinité du Christ est mise en relation avec l’enfantement humain. D’où la conclusion que tire Apolinaire dans son argumentation, et que Grégoire cite ainsi :

⁸¹ « Personne n’est monté au ciel si ce n’est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l’homme ».

⁸² Cf. *Antirrh.* 139, 7-11.

⁸³ Cf. *Antirrh.* 139, 16-19.

⁸⁴ Apolinaire, *De unione*, Lietz. p. 185-186 : l’opuscule s’ouvre avec l’analyse de Lc 1, 35 pour montrer que l’enfant Jésus n’a pas la même constitution humaine que le reste des hommes (διαλλάττει παντὸς σώματος). Le rapprochement de Lc 1, 35 et de Jn 3, 13 lui permet de prouver qu’au moment de l’incarnation, c’est le Verbe qui descend, et qu’il ne s’agit pas seulement de sa naissance d’une femme (Καὶ ἦν οὐρανόθεν κάτω, οὐ μόνον γέννησις ἢ ἐκ γυναικός).

⁸⁵ *Antirrh.* 138, 25-29.

ἀλλὰ συναγαγὼν ἑαυτῷ πρὸς τὸ κεφάλαιον τὰ εἰρημένα ἐν τούτῳ συμπεραίνει τὸν λόγον· Εἰ δὲ καὶ ἐξ οὐρανοῦ υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἐκ γυναικὸς υἱὸς θεοῦ, πῶς οὐχ ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος;

« Mais rassemblant l'essentiel de ce qu'il a dit, il donne comme conclusion : « Si le Fils de l'homme provient du ciel et si le Fils de Dieu provient d'une femme, comment le même n'est-il pas Dieu et homme ? »⁸⁶

Donc par ce procédé de “chassé-croisé”, Apollinaire devait chercher à montrer, à partir de l'association entre Jn 3, 13 et Lc 1, 35, comment l'humanité et la divinité du Christ étaient intimement mêlées. On aura remarqué qu'il ne parle pas ici de l'enfantement d'une Vierge, mais de celui d'une femme, pour insister sur le caractère communément partagé avec le reste de l'humanité. Son argumentation repose totalement sur le donné scripturaire, et sa force tient au choix des deux versets associés.

L'analyse de Lc 1, 35 ainsi élaborée à cet endroit de l'*Apodeixis* devait s'inscrire dans une argumentation qui réfutait la christologie de « l'homme inspiré » et prouvait que le Christ n'était pas un homme de constitution normale qui aurait reçu un πνεῦμα divin à la manière des prophètes, mais un homme qui avait bien une origine divine, puisque son πνεῦμα était d'origine céleste.

Grégoire n'admet pas la conclusion de son adversaire (fragment 18 cité ci-dessus), en raison des implications qu'elle susciterait, peut-on penser, plutôt que du contenu même, qu'il revendique lui aussi. Sa réfutation comporte deux temps. Dans un premier moment, il opère un raisonnement purement polémique, où il prend à la lettre la formule « d'homme céleste », élaborée à partir de Jn 3, 13, et en pousse les conséquences à l'absurde. Puis, dans un second temps, il propose sa propre interprétation de Lc 1, 35. Le raisonnement par l'absurde est ainsi élaboré : parler d'un « homme céleste », c'est supposer que les propriétés de son humanité sont présentes avant son existence terrestre. Alors non seulement le Christ serait homme avant le temps de l'Économie, ce qui est inacceptable, mais en plus, il faudrait supposer qu'il a un père de même nature que lui, et même des nations entières :

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦγοντα υἱὸν ἀνθρώπου λέγων· δώσει τινὰ πάντως τοῦ καταβάτος πρὸς ἡμᾶς ἄλλον ἐν οὐρανῷ τοιοῦτον πατέρα, ὥστε καὶ ἐν τῇ οὐρανίῳ ζωῇ ἔθνη ἀνθρώπων καὶ δήμους καὶ πατριὰς καὶ πάντα, ὅσα κατὰ τὸν τῆδε βίον ἔστιν, ὑπονοεῖσθαι.

« En déclarant que le Fils de l'homme vient du ciel, il concèdera qu'il y a dans le ciel un autre père de celui qui est descendu à nous, de sorte que dans la vie céleste

⁸⁶ Frg. 18, *Antirrh.* 139, 21-23. E. Mühlenberg, *op. cit.* p. 66, hésite à considérer ce fragment comme textuel. Pour notre part, il pourrait être textuel. Nous supposons qu'il est incomplet. Avant et après, Grégoire commente Lc 1, 35, mais ce verset n'est pas cité dans le cadre strict des frg. 17 et 18.

aussi, des nations d'hommes, des peuples, des patries et tout ce qui existe dans la vie d'ici-bas sont supposés être »⁸⁷.

Puis, après ce raisonnement logique, il réplique en exposant sa propre compréhension de la façon dont le Christ peut être à la fois homme et Dieu, à partir de Lc 1, 35 :

ἐγὼ δὲ τὸ μὲν τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ θεὸν πιστεύειν εἶναι φημί καὶ παντὸς εἶναι τοῦ τὸν ὀρθὸν λόγον πρεσβεύοντος, οὐ μὴν κατὰ τὴν τοῦ λογογράφου διάνοιαν· οὔτε γὰρ τὸ θεῖον γήϊνον οὔτε ἀνθρώπινον τὸ οὐράνιον, καθὼς ἐκεῖνος οἶεται· ἀλλ' ἄνωθεν μὲν ἢ τοῦ ὑψίστου δύναμις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐπεστιάσθη, τουτέστιν ἐνεμορφώθη, ἐκ δὲ τῆς ἀμιάντου παρθένου ἢ τῆς σαρκὸς μοῖρα συνηρανίσθη καὶ οὕτω τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν υἱὸς ὑψίστου κατωνομάσθη· τῆς μὲν θείας δυνάμεως τὴν πρὸς τὸν ὑψίστον ἀγχιστείαν, τῆς δὲ σαρκὸς τὴν ἀνθρωπίνην οἰκειουμένης συγγένειαν.

« Mais moi, je déclare croire que le même est homme et Dieu, et que c'est ce que pense tout homme qui respecte le discours droit, mais non pas d'après l'interprétation de cet écrivain : car le divin n'est pas terrestre et le céleste n'est pas humain, comme celui-ci le pense, mais c'est d'une part en venant d'en haut que la puissance du Très-Haut fut couverte d'ombre dans la nature humaine, par l'Esprit Saint, c'est-à-dire fut formée en elle, d'autre part c'est à partir de la Vierge pure⁸⁸ que la partie charnelle fut constituée, et ainsi ce qui naquit en elle fut appelé Fils du Très-Haut, la puissance divine procurant l'intimité avec le Très-Haut, la chair qui était habitée [procurant] la parenté avec l'humanité »⁸⁹.

L'exégèse de Grégoire pose plusieurs problèmes d'interprétation qui sont dûs soit à un écart entre le texte de Lc 1, 35 et la façon dont l'auteur le paraphrase, soit à des erreurs dans l'établissement du texte à deux endroits, indiqués en note. L'une des obscurités du texte tient au fait que la « puissance » de Dieu est dite être couverte d'ombre (ἐπεστιάσθη) alors que le texte lucanien en fait le sujet de l'ombration : « la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre (ἐπισκιάσει) ». En somme, Grégoire transforme en un passif le verbe qui était à la voie active chez *Luc*. Nous avons d'abord posé

⁸⁷ *Antirrh.* 139, 11-15.

⁸⁸ Cette phrase pose un problème d'interprétation. Fr. Müller édite le texte ainsi : ἐκ δὲ τῆς ἀμιάντου παρθένου ἢ τῆς σαρκὸς μοῖρα συνηρανίσθη : « une partie de la chair issue de la Vierge pure fut obscurcie ». Or parmi les manuscrits, le codex *Venetus Marcianus* (XII^e s.), le *codex Vaticanus* corrigé, le *Florentinus* (XV^e s.), et le texte édité par Gallandi (au XVII^e s.) corrigent le texte συνηρανίσθη en συνηρανίσθη, qui vient du verbe συνηρανίζω (assembler-réunir). Le passage prend alors un autre sens : la partie charnelle issue de la Vierge a été rassemblée avec la part divine. M. Canévet comprend ainsi le passage (cf. *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique, op. cit.*, p. 159). B. Pottier, pour sa part, entend par μοῖρα le « funeste destin » et propose une traduction tout à fait différente de ce passage : « Venant d'en haut, la puissance du Très-haut, par l'Esprit Saint, s'est recouverte d'ombre dans la nature humaine, c'est-à-dire qu'elle y a pris forme, tandis que le funeste destin de la chair disparaissait grâce à la Vierge sans tache ; c'est ainsi que l'on appela Fils du Très-Haut ce qui fut conçu en elle : la puissance divine jouissait de sa parenté avec le Très-Haut, tandis que la chair se conciliait l'espèce humaine » (*Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur, 1994, p. 383). Une telle traduction semble aussi cohérente, mais tous les emplois patristiques du terme de μοῖρα que Lampe répertorie ainsi que le *Lexicon gregorianum* pour l'œuvre du Cappadocien, notamment en christologie, désignent toujours « la partie » et jamais « le destin » ; cf. Tatien, *Oratio adversus Graecos* : ὡσπερ ἢ ἀφθαρσία παρὰ τῷ θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον θεοῦ μοῖραν ἄνθρωπος μεταλαβὼν, ἔχη καὶ τὸ ἀθάνατον : « comme l'incorruptibilité auprès de Dieu, de la même manière, l'homme reçoit en échange une partie de Dieu et possède aussi l'immortalité » (PG 6, 820 B).

⁸⁹ *Antirrh.* 139, 23-140, 2.

l'hypothèse d'une erreur dans l'édition du texte⁹⁰. Mais il semble que le choix du verbe au passif ait un sens théologique. En effet, Grégoire voudrait dire que « la Puissance du Très-Haut » de Lc 1, 35, qui désigne le Logos préexistant, serait alors recouverte de l'ombre de la chair, par l'action de l'Esprit Saint, ce qui expliquerait la précision donnée par Grégoire : « a été couverte d'ombre, c'est-à-dire a été formée dans la nature humaine » (ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐπεσκιάσθη, τουτέστιν ἐνεμορφώθη)⁹¹. Grégoire opèrerait alors un détournement du sens initial de Lc 1, 35, montrant que ce n'est pas la puissance divine qui couvre d'ombre la chair de la Vierge, mais c'est la nature humaine qui, du fait de l'Esprit, recouvre d'ombre la divinité. L'enveloppe corporelle serait alors comparée à une forme d'obscurcissement de la puissance divine⁹². D'un point de vue théologique, cette interprétation de Lc 1, 35 s'avère tout à fait originale, mais est cohérente avec l'ensemble de la christologie de Grégoire. On peut rapprocher en effet cette exégèse de Lc 1, 35 du passage de l'*Antirrheticus* où Grégoire compare la visée rédemptrice de l'incarnation à l'éclat du soleil qui vient dissiper les ténèbres de la chair : οἷόν τις ἥλιος ἐν γνοφώδει σπηλαίῳ εἰσοικιζόμενος καὶ διὰ τοῦ φωτὸς ἐξαφανίζων τῇ παρουσίᾳ τὸ σκότος (« comme le soleil qui pénètre dans une caverne ténébreuse et par sa lumière dissipe l'ombre présente »)⁹³. On trouve encore développée dans certaines de ses œuvres l'idée que la matière enténèbre ce qu'il y a de divin en l'homme, non sans réminiscence platonicienne⁹⁴. Grégoire retournerait donc ici le sens de l'image de l'ombre qui se trouve dans le verset Lc 1, 35.

Par conséquent, il n'est probablement pas nécessaire de supputer un problème textuel dans ce passage de l'*Antirrheticus* pour lui donner un sens. Mais celui-ci reste très isolé, en comparaison des autres exégèses de Lc 1, 35 dans l'*Antirrheticus*, où Grégoire commente le verbe ἐπισκιάσει de Luc dans sa forme passive.

⁹⁰ La forme passive ἐπεσκιάσθη est curieuse ici. On s'attendrait plutôt à une forme active. Jaeger propose une correction avec ἐνεσκιάσθη dont le sens est similaire (Lampe donne la même traduction que pour ἐπισκιάζω). Mais cette proposition ne rend pas le passage plus clair : « la puissance du Très-Haut fut ombragée dans la nature humaine » (cf. apparat critique, *Antirrh.* 139). S'agirait-il d'une erreur que l'on trouve dans les manuscrits eux-mêmes ?

⁹¹ Cette hypothèse serait confirmée par un autre passage de l'*Antirrheticus*, où Grégoire dit que « la puissance du Très-Haut » (Lc 1, 35), qui est immatérielle et invisible, a reçu l'hypostase de la Vierge » (*Antirrh.* 170, 8-9). Mais alors un autre passage où Grégoire écrit à propos de Marie : ἡ ἐπισκιάζει τοῦ ὑψίστου ἢ δύναμις : « ...sur laquelle la Puissance du Très-Haut a répandu son ombre » en *Antirrh.* 191, 11-12, pose problème, car la puissance divine est présentée dans cette citation comme le sujet de l'ombration.

⁹² Nous remercions M. Cassin pour sa collaboration précieuse sur ce point.

⁹³ *Antirrh.* 171, 16-17.

⁹⁴ Cf. *Or. dom.*, GNO VII/2, p. 48, 25-27, repris par J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, op. cit.*, p. 170 : « Les hommes qui “à cause de la parenté du corps avec le terrestre (διὰ τὴν τοῦ σώματος πρὸς τὸ γεῶδες συγγένειαν) ont reçu en partage nécessairement la vie sur la terre, comme une sorte de sédiment de boue (ὑποστάθμην)“ ». Grégoire fait allusion au *Phédon*, 109 C.

L'exégèse de Lc 1, 35 par Grégoire dans le passage ci-dessus est trinitaire : le Père étant le Très-Haut, le Fils, « la Puissance du Très-Haut » et l'Esprit Saint, le ministre de la génération virginale. En effet, les expressions lucaniennes de « Puissance du Très Haut » (τοῦ ὑψίστου δύναμις) et « d'Esprit Saint » (διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος) ne sont pas mises sur le même plan, de toute évidence, comme si elles renvoyaient au même objet (contrairement à Apolinaire). La présence de la préposition διὰ devant l'Esprit Saint est bien l'indice que le πνεῦμα ἅγιον de Luc est interprété par Grégoire comme étant la troisième Personne trinitaire qui procède à la conception virginale⁹⁵. En ce sens, l'interprétation est différente d'Apolinaire.

L'enjeu argumentatif de ce passage est de prouver que le divin en Christ vient « d'en haut » (ἄνωθεν μὲν) et que l'humain provient de la « nature humaine terrestre » (ἐκ δὲ τῆς ἀμιάτου παρθένου). Grégoire refuse donc de confondre les ordres terrestre et céleste et d'appliquer le terrestre au céleste et réciproquement (οὔτε γὰρ τὸ θεῖον γήϊνον οὔτε ἀνθρώπινον τὸ οὐράνιον). Il explique la conception du Christ ici comme l'ombration de la Puissance divine en la chair par l'intermédiaire de l'Esprit Saint. Il répond à l'opposition entre le terrestre et le céleste qui était développée par Apolinaire à partir de l'association de Lc 1, 35 (« Fils de Dieu » né d'une femme) avec Jn 3, 13 (« Fils de l'homme » descendu du ciel), par l'antagonisme entre la puissance du Très-Haut (qui désigne Dieu) et la chair (de la Vierge). À l'opposé d'Apolinaire dont le raisonnement tend à montrer l'indissoluble unité entre l'humanité et la divinité du Christ (Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κατὰ τὴν ἔνωσιν)⁹⁶ en jouant sur la confusion d'origine du céleste et du terrestre, Grégoire insiste davantage sur la distinction nette entre la provenance humaine terrestre du Christ, appelé à ce titre « Fils de l'homme » (τῆ ἀνθρωπίνῃ φύσει), et son origine divine, céleste (ἄνωθεν) qui lui vaut l'appellation de « Fils de Dieu ». On retrouve donc appliquée à l'exégèse de Lc 1, 35 le procédé méthodologique caractéristique de la pensée des Pères cappadociens, qui est de toujours faire la distinction dans l'argumentation théologique entre ce qui se rapporte à l'humanité du Christ et ce qui relève de sa divinité⁹⁷. Dans un extrait comme celui que nous venons d'analyser, on voit

⁹⁵ Cf. aussi *Lettres* 3, § 19-20, SC 363, p. 138

⁹⁶ Frg. 21, *Antirrh.* 140, 14.

⁹⁷ Par ex., Grégoire de Nazianze utilise Lc 1, 35 dans une série de faits bibliques qui relèvent de l'humanité du Christ dans son *Discours* 41, 5, SC 358, éd. Cl. Moreschini, P. Gallay, Paris, 1990 p. 324. Dans la réflexion sur la Passion-Résurrection dans l'*Antirrh.*, Grégoire prend toujours soin de rapporter la souffrance et la mort à l'humanité du Christ et la puissance de résurrection à la divinité, distinguant bien les deux natures contre la théorie de l'unique nature développée par son adversaire. Cf. M. Alexandre, « Le

comment Apollinaire est soucieux de ne pas désunir dans sa réflexion le divin et l'humain en Christ, et ce au prix d'un montage scripturaire ingénieux, alors que Grégoire, au contraire, dépeint l'union de l'humain et du divin dans le Verbe incarné, en traitant les deux aspects séparément. En témoigne le déroulement de sa réflexion : il analyse distinctement les versets de Jn 3, 13 et de Lc 1, 35, qui se rapportent respectivement à la divinité et à l'humanité du Christ.

Plus loin dans la réfutation, dans une analyse des syllogismes d'Apollinaire, Grégoire attaque encore le concept d'ἄνθρωπος ἐπουράνιος, « d'homme céleste », utilisé par son adversaire dans le frg. 73⁹⁸. Il répond alors à nouveau en prenant pour preuve scripturaire Lc 1, 35 qu'avait employée Apollinaire, pour montrer comment l'humanité du Christ ne vient pas d'en-haut, c'est-à-dire de Dieu, mais s'inscrit dans la continuité des générations humaines. Il déclare alors :

πάλιν λέγω ἐπιλελῆσθαι τῆς Μαρίας, ἣ εὐαγγελίζεται ὁ Γαβριήλ, ἐφ' ἣν ἐληλυθέναι τὸ ἅγιον πνεῦμα πιστεύεται, ἣ ἐπισκιάζει τοῦ ὑψίστου ἢ δύναμις, ἀφ' ἧς τίκεται ὁ Ἰησοῦς ὁ ἔχων τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, τούτέστιν ὁ βασιτάζων ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν ἀρχήν.

ἀρχὴ δὲ πάντως ἐστὶν ὁ θεὸς λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ ὢν καὶ ἀρχὴ ὢν, καθὼς φησί που τῆς γραφῆς ὁ λόγος, ὅτι Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀρχὴ. ἢ τοίνυν δεῖξάτω μὴ ἐν γῆ τὴν παρθένον ἢ ἄνθρωπον οὐράνιον μὴ πλαστέτω μηδὲ φοβείτω τοὺς ἀμαθεστέρους ὡς εἰς τὸ θεῖον ἐξαμαρτάνοντας, ὡς τὸ ἀνθρώπινον παραδεξάμενοι μὴ συνομολογοῖεν τὸ θεῖον.

ἡ μὲν γὰρ ἐκ γυναικὸς γέννησις τὸ ἀνθρώπινον ἔχει, ἡ δὲ παρθενία ὑπηρετήσασα τῷ τόκῳ τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἔδειξεν. ὥστε τὸ μὲν γεννηθὲν ἄνθρωπος, ἡ δὲ πρὸς τὴν γέννησιν δύναμις οὐκ ἐξ ἀνθρώπων, ἀλλὰ διὰ πνεύματος ἁγίου καὶ τῆς τοῦ ὑψίστου δυνάμεως.

οὐκοῦν κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον καὶ ἄνθρωπός ἐστι καὶ θεός, τῷ ὀρωμένῳ ἄνθρωπος, τῷ νοουμένῳ θεός. ὁ δὲ οὐ τοῦτό φησιν, ἐν τῷ συμπεράσματι τῷ φαινομένῳ τὸ θεῖον, οὐ τῷ νοητῷ ὀριζόμενος.

« J'affirme à nouveau qu'est oubliée Marie, à qui Gabriel a annoncé la bonne nouvelle, sur qui on croit que l'Esprit Saint est venu, que la puissance du Très-Haut a couverte de son ombre, par qui Jésus a été enfanté, « lui qui a le principe sur ses épaules » (Is 9, 5), c'est-à-dire qui porte le principe sur lui-même. Or assurément, c'est le Logos Dieu qui est principe, lui qui est dans le principe et qui est le principe (Jn 1, 1), comme le dit quelque part l'Écriture : « Je suis le Principe » (Ap 21, 6). Ou bien qu'il montre donc que la Vierge n'a pas été sur terre, ou qu'il n'imagine pas un homme céleste ni ne redoute que les gens ignorants ne pèchent contre Dieu sous prétexte qu'ils acceptent l'humain sans confesser en même temps le divin. Car la naissance d'une femme a un caractère humain, la virginité qui se met au service de l'enfantement a montré ce qui est au-dessus de l'humain. C'est pourquoi ce qui est né est homme, cependant la puissance qui procède à la génération ne provient pas des hommes, mais vient par l'Esprit Saint et par la puissance du Très-Haut. Donc, d'après le vrai discours, il est à la fois homme et Dieu, homme par ce qui est vu, Dieu par ce qui est conçu. Mais lui⁹⁹ ne dit pas cela,

Jésus des Évangiles dans l'œuvre de Grégoire de Nysse », éd. E. Moutsoulas, *Ο ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΕΙΣ ΤΗΝ ΘΕΟΛΟΓΙΑΝ ΤΟΥ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ Θ' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΘΝΕΔΡΙΟΥ* Αθήναι 7-12 Σεπτεμβρίου 2000, Athènes, 2005, p. 245-284.

⁹⁸ Frg. 73, *Antirrh.* 191, 8-9 : Ἐπειδὴ ἄνθρωπος, φησὶν, ἦν καὶ ἐπουράνιος, οὗτος ὁ χοϊκός. Ce fragment est vraisemblablement tronqué, et il est quasi-impossible d'en restituer le sens par rapport aux fragments d'Apollinaire qui l'entourent. Plusieurs traductions sont possibles selon que l'on garde la virgule après ἐπουράνιος, comme F. Müller l'édite, ou non (cf. E. Mühlenberg, *op. cit.*, p. 69). Ce qui semble intéresser Grégoire dans ce passage de l'*Apodeixis*, est la formule d'ἄνθρωπος ἐπουράνιος et non pas l'argument qu'elle servait.

⁹⁹ Apollinaire.

définissant dans sa conclusion¹⁰⁰ le divin par ce qui se manifeste, non pas par ce qui se conçoit »¹⁰¹.

Dans cette réfutation fortement polémique, Grégoire prend la formule « d'homme céleste » de façon littérale, c'est-à-dire comme signifiant un homme qui vient d'ailleurs, dont l'humanité n'est pas due au fait qu'il soit né d'une femme. Il reproche à son adversaire d'oublier la filiation humaine du Christ en l'appelant « homme céleste ». Et en citant Ap 1, 8, Jn 1, 1 et Is 9, 5 dans son argumentation¹⁰², Grégoire montre que le Logos préexistant n'est pas homme en dehors de son incarnation, puisqu'il est appelé « principe » de l'univers. L'épisode de la naissance virginale de Lc 1, 35 était la preuve pour Apollinaire de la constitution humaine spéciale du Christ, alors que chez Grégoire, il est utilisé pour insister sur l'origine pleinement humaine du Christ et pour soutenir ainsi le paradoxe des deux natures, humaine et divine en lui, à la fois conforme à la nature humaine, parce que né d'une femme (ἡ μὲν γὰρ ἐκ γυναικὸς γέννησις τὸ ἀνθρώπινον ἔχει), et en même temps mystérieusement divine, parce que né d'une Vierge (ἡ δὲ παρθενία ὑπηρετήσασα τῷ τόκῳ τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἔδειξεν). Il réfute ainsi les conséquences d'une union de la chair au divin, en vertu de laquelle il n'y a plus de distinction entre la divinité qui vient du ciel (cf. 1 Co 15, 47) et l'humanité qui provient de Marie (cf. Lc 1, 35) et qui enveloppe sa divinité. Il achève son raisonnement cité ci-dessus par une opposition entre ce que l'œil voit, l'humanité du Christ, et ce que l'esprit conçoit, la divinité invisible¹⁰³. Toute l'argumentation est à nouveau sous-tendue par la distinction méthodologique entre ce qui concerne l'humanité et ce qui a trait à la divinité dans le Christ. Grégoire refuse toute conception où les deux aspects seraient mis sur le même plan.

La pertinence de la fin de l'argumentation de Grégoire peut apparaître plus clairement si on rapproche l'extrait ci-dessus de l'*Antirrheticus* d'un passage de l'*Épître à Jovien* où Apollinaire développe les conséquences d'une union entre la chair et la divinité au moment de la conception du Christ, à partir d'une exégèse de Lc 1, 35. Ne voulant pas concevoir le Verbe incarné comme la superposition de deux Fils, l'un qui serait Dieu, et

¹⁰⁰ Il s'agit de la conclusion du syllogisme que Grégoire est en train d'analyser, mais qu'il ne donne pas.

¹⁰¹ *Antirrh.* 191, 10-27.

¹⁰² Il est fort possible qu'on se trouve ici en présence d'éléments argumentatifs repris de la polémique exégétique contre Eunome. En effet, Basile, dans son *Contre Eunome*, cite Jn 1, 1 et Ap 1, 8 pour prouver la divinité du Fils de toute éternité (cf. *Contre Eunome*, II, 14, SC 305, p. 54-56) ; Grégoire dans sa *Réfutation d'Eunome*, exploite aussi Lc 1, 35 en lien avec Jn 1, 1 (*Eun.* 56-57, GNO II, p. 335).

¹⁰³ Apollinaire soutient la même idée à plusieurs reprises (cf. par ex. *De fide et inc.*, § 7, Lietz., p. 199).

l'autre, homme, l'un qui serait l'objet d'adoration, l'autre qui ne serait pas digne d'adoration, Apolinaire déclare :

ὁμολογοῦμεν (...) οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μᾶ προσκυνήσει...

«Nous confessons (...) non pas un seul Fils en deux natures, une nature qu'il faut adorer et une qu'il ne faut pas adorer, mais une seule nature du Dieu Verbe, incarnée et adorée avec sa chair par une seule adoration »¹⁰⁴.

Sans entrer dans une analyse doctrinale détaillée de ce passage fameux d'Apolinaire, nous voudrions juste relever le fait qu'Apolinaire conçoit le Logos incarné sur le mode d'une union telle que la chair et le Logos ne sont plus distingués comme deux éléments autonomes, l'un suscitant l'adoration à la différence de l'autre. Mais en vertu de l'union intime entre le divin et l'humain en Christ, Apolinaire considère que toute sa personne, et la chair et le divin, doit être adorée au même titre, comme si l'un ne se distinguait plus de l'autre. Il est donc possible que Grégoire, dans la fin de son raisonnement, réfute les conséquences christologiques de la *μία φύσις* revendiquée par Apolinaire, lorsqu'il insiste sur la séparation entre la divinité et l'humanité dans le Christ (« ...[le Christ] est à la fois homme et Dieu, homme par ce qui est vu, Dieu par ce qui est conçu »)¹⁰⁵. Et lorsqu'il reproche à Apolinaire de définir « dans sa conclusion le divin par ce qui est manifesté, non pas par ce qui est conçu », on peut penser qu'il condamne la théorie d'Apolinaire selon laquelle, en vertu de l'union de la chair à Dieu, la chair est divine et adorable et se confond avec Dieu (cf. frg. 85 : Ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, φησί, προσκυνεῖται, καθὸ ἕν ἐστι πρόσωπον καὶ ἐν ζῶον μετ' αὐτοῦ : « La chair du Seigneur est adorée puisqu'elle est une personne et un seul être vivant avec lui »)¹⁰⁶.

Le discours de Grégoire insiste ainsi sur l'aspect paradoxal de la naissance virginale par le fait que le Christ, en tant qu'être engendré, est homme, mais, parce que la puissance qui procède à la génération n'est pas humaine mais qu'elle agit par l'Esprit Saint et la puissance du Très-Haut, il n'est pas seulement homme, mais aussi Dieu. C'est toute la différence avec Apolinaire qui cherche à résoudre le paradoxe d'un Dieu fait homme sur le plan ontologique.

¹⁰⁴ *Ad Jovien*, § 1, Lietz. p. 251.

¹⁰⁵ *Antirrh.* 191, 25-26.

¹⁰⁶ Frg. 85, *Antirrh.* 204, 30-205, 1, qu'E. Mühlenberg considère comme une reformulation de Grégoire. Étant donné les reprises des expressions par Grégoire dans sa réfutation, il devait être proche de la pensée originelle. Cf. aussi le frg. 86, qui correspond à la prémisse d'un syllogisme incomplet et présenté de façon tronquée, sans lien syntaxique avec ce qui précède et ce qui suit. Ces remarques syntaxiques parlent en faveur de son authenticité.

C. La δύναμις ὑψίστου chez Grégoire

Dans les extraits cités de l'*Antirrheticus* où Grégoire commente Lc 1, 35, le terme δύναμις présente des variations de sens. Si l'expression qui cristallise le nœud interprétatif d'Apolinaire est celle de πνεῦμα ἅγιον, chez Grégoire, c'est peut-être celle de δύναμις, qui suscite des exégèses variées selon les textes, au sein même de l'*Antirrheticus*, mais plus généralement dans le cours de son œuvre.

Ce point a déjà attiré l'attention de la critique, comme en atteste le dossier que propose B. Pottier, dans un excursus de son ouvrage *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* où il discute la thèse de M. Parmentier qui traite de l'Esprit Saint chez Grégoire de Nysse¹⁰⁷, et où il classe les passages exégétiques de Lc 1, 35 chez Grégoire selon que la « puissance » désigne l'Esprit Saint ou le Logos. Il constitue un corpus de textes, dans lesquels se situent les interprétations de Grégoire sans toutefois analyser le statut de ce verset dans les argumentations variées où il se situe. En outre, il ne penche pas sur la variété d'emplois du mot δύναμις dans un même passage exégétique. C'est précisément ce sur quoi nous voudrions concentrer notre étude : les différents extraits de l'*Antirrheticus*, rapprochés d'autres textes de Grégoire, où la notion de δύναμις, tirée de Lc 1, 35 est expliquée par le Cappadocien selon plusieurs acceptions dans une même exégèse. Cela mettra en évidence la méthode exégétique de Grégoire où les expressions bibliques ne sont jamais comprises selon un sens figé, mais réactualisées en fonction du contexte argumentatif.

1. La « Puissance du Très-Haut », c'est-à-dire la puissance de l'Esprit ?

Dans le dernier extrait de l'*Antirrheticus* que nous avons analysé au sujet de Lc 1, 35¹⁰⁸, Grégoire affirme à propos de la conception virginale du Christ, d'une façon qui pourrait paraître maladroite : ἡ δὲ πρὸς τὴν γέννησιν δύναμις οὐκ ἐξ ἀνθρώπων, ἀλλὰ διὰ πνεύματος ἁγίου καὶ τῆς τοῦ ὑψίστου δυνάμεως (« la **puissance** qui procède à la génération ne provient pas des hommes, mais vient par l'intermédiaire de l'Esprit Saint et

¹⁰⁷ Cf. M. Parmentier, « Saint Gregory of Nyssa's doctrine of the Holy Spirit », *Ekklesiastikos Pharos* (Alexandrie), 58, 1976, p. 41-100 ; 387-444 ; 59, 1977, p. 323-429 ; 60, 1978, p. 697-730. B. Pottier discute sa position dans *Dieu et le Christ, op. cit.*, p. 379-380.

¹⁰⁸ *Antirrh.* 191, 10-27. Cf. p. 363 sq.

de la **puissance** du Très-Haut. »)¹⁰⁹. Le mot δύναμις ne semble pas avoir la même signification dans les deux emplois : dans le premier, il désignerait par analogie la force qui engendre (c'est le terme utilisé pour désigner la participation du mâle dans la procréation¹¹⁰) ; dans le deuxième, c'est l'expression lucanienne qui est reprise. On peut la comprendre de plusieurs façons semble-t-il : comme un attribut de Dieu (voire du Père plus spécifiquement) qui est au service de la génération virginale, au même titre que la Personne de l'Esprit Saint, ou comme une périphrase qui pourrait désigner le Père (c'est grâce à l'œuvre conjointe du Père par sa puissance (διὰ τῆς τοῦ ὑψίστου δυνάμεως) et de l'Esprit Saint (διὰ πνεύματος ἁγίου) que le Logos s'incarne). Ici, Grégoire met sur le même plan, par le lien de coordination καί, la troisième Personne trinitaire, « l'Esprit Saint », et la « Puissance de Dieu ». La présence de la préposition διὰ, fait pencher dans le sens d'une interprétation où l'Esprit et la Puissance seraient deux médiateurs par lesquels le mystère s'accomplit, ce qui exclut l'hypothèse que la puissance désignerait ici le Père.

Or dans l'*Antirrheticus*, à plusieurs reprises en dehors même des extraits que nous avons analysés de façon détaillée, les expressions d'« Esprit Saint » et de « Puissance du Très-Haut » sont mises sur le même plan, comme chez Luc, tantôt coordonnées par καί :

οὐ γὰρ καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου σαρκοῦται ὁ κύριος, καθὼς ὁ λογογράφος φησίν, ἀλλὰ **θεία δυνάμει καὶ πνεύματι ἁγίῳ**, καθὼς τὸ εὐαγγέλιον λέγει :

« Ce n'est pas à la ressemblance de l'homme que le Seigneur s'est fait chair, comme le dit cet écrivain, mais par **la puissance divine et l'Esprit Saint**, comme le dit l'Évangile »¹¹¹,

tantôt sujets de deux propositions différentes juxtaposées :

...τῆς Μαρίας, ἧ εὐαγγελίζεται ὁ Γαβριήλ, ἐφ' ἣν ἐληλυθέναι τὸ ἅγιον πνεῦμα πιστεύεται, ἧ ἐπισκιάζει **τοῦ ὑψίστου ἢ δυνάμις...**

« ...Marie, à qui Gabriel a annoncé la bonne nouvelle, sur laquelle nous croyons que l'Esprit Saint est descendu, que la Puissance du Très haut a prise sous son ombre... »¹¹².

Le même phénomène est observable à l'échelle de toute l'œuvre de Grégoire¹¹³ au point qu'on peut aussi se demander si les deux expressions renvoient à deux réalités distinctes

¹⁰⁹ *Antirrh.* 191, 22-24.

¹¹⁰ Cf. Aristote, *De generatione animalium*, 727 b 16, CUF, éd. P. Louis, Paris, 1961, p. 35. Cf. 729 b 5 ; 29 ; 739 a 17 (la δύναμις est contenue dans le σπέρμα).

¹¹¹ *Antirrh.* 134, 9-11.

¹¹² Cf. *Antirrh.* 191, 10-11.

¹¹³ Cf. *Lettre 3*, § 20, SC 363, p. 138 ; *Ref.* § 112 ; *Trid. Spat.* GNO IX, p. 291, 12 sq.

ou si elles ne constituent pas plutôt un hendiadyn : l'Esprit et la Puissance du Très-Haut seraient interprétés par Grégoire dans le sens d'une identification de l'un et de l'autre.

Dans ce cas, l'Esprit et la puissance qualifieraient la même Personne divine, ce qui est proche de l'emploi qu'en fait Grégoire dans la *Réfutation d'Eunome*, où il parle de la « Puissance de l'Esprit Saint » dans l'exégèse de Lc 1, 35 :

παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν ἐκ πνεύματος ἁγίου δυνάμεως καὶ οὔτε ἡ παρθένος ἔπαθεν οὔτε τὸ πνεῦμα ἐμειώθη οὔτε ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου ἀπεμερίσθη.

« Un petit enfant nous est né de la puissance de l'Esprit Saint (Lc 1, 35) et ni la Vierge n'a souffert, ni l'Esprit a été amoindri, ni la « Puissance du Très Haut » (Lc 1, 35) n'a été partagée »¹¹⁴.

À cet endroit de sa réfutation contre Eunome, Grégoire répond à l'attaque de son adversaire à propos de la génération du Fils issu du Père. Selon Eunome, l'être qui engendre partage sa substance dans le fait d'engendrer (ἐν τῷ γεννᾶν τὴν οὐσίαν μερίζει)¹¹⁵. Grégoire réfute cette conception en montrant comment le Fils, lorsqu'il prit chair, ne produisit ni un amoindrissement au sein de la Trinité, ni une partition de l'essence du Père. Dans l'extrait ci-dessus, la première mention de la « puissance » désigne l'Esprit Saint, qualifié par l'attribut qui est le moyen d'action de Dieu pour accomplir l'incarnation du Fils¹¹⁶. Dans le deuxième cas, la « Puissance du Très-Haut » est distincte de l'Esprit, bien que mise sur le même plan grammaticalement. Faut-il alors y voir une désignation du Fils par opposition à l'Esprit Saint ou simplement un attribut de Dieu, commun aux trois Personnes ?

2. La « Puissance du Très-Haut », c'est-à-dire le Père ?

Pour répondre à la question posée par l'extrait précédent de la *Réfutation d'Eunome*, si l'on se réfère au contexte argumentatif de l'extrait, l'exégèse de Lc 1, 35 constitue la première étape d'un raisonnement analogique qui porte sur la génération éternelle du Fils par le Père. À propos de Lc 1, 35, Grégoire déclare que l'Esprit n'a pas été amoindri et que la Puissance du Très-Haut n'a pas été partagée au moment de la

¹¹⁴ Ref. § 56-57, GNO II, 335, 15-18. Pour un commentaire théologique de ce paragraphe, cf. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur, 1994, p. 290-296.

¹¹⁵ Ref. § 56, GNO II, p. 335, 10.

¹¹⁶ Plus loin, Grégoire démontre comment la puissance appliquée à l'Esprit le rend de même nature que le Père et le Fils : τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ πάντως δυνάμιν τε καὶ φύσιν ἔχει (Ref. § 213, GNO II, p. 402, 14-15). Dans le débat trinitaire contre Eunome, la puissance, au sens métaphysique est proche de la notion de nature.

génération humaine du Fils, dans l'application au raisonnement trinitaire, Grégoire affirme que l'essence du Père n'est pas partagée tandis qu'il engendre le Fils (μὴ μερισθῆ τοῦ πατρὸς ἢ οὐσίας). Or c'est précisément le même verbe qui, dans toute la comparaison, est utilisé pour évoquer la « division » de l'essence du Père (οὐσία) et la « division » de la « Puissance du Très-Haut » (μερισθῆ, ἀπεμερίσθη). Par conséquent, on peut poser l'hypothèse que dans l'extrait de la *Réfutation* que nous venons de citer, la puissance du Très-Haut dans le texte lucanien est interprétée comme désignant le Père par l'un de ses attributs, et ce en raison du contexte argumentatif.

Si tel est le cas, on trouve ici un bel exemple de l'adaptation de l'exégèse d'un même verset à chaque polémique : dans la controverse contre Apolinaire, il faut montrer que dans le texte de Luc, la divinité qui s'incarne n'est pas désignée par le terme de πνεῦμα, ce qui permet de rendre caduque ensuite la conception christologique du νοῦς ἔνσαρκος. Dans la controverse contre Eunome, il faut montrer que dans le texte de Luc, lorsque le Verbe s'incarne, le Père n'est pas altéré dans son essence, ce qui permet d'expliquer comment le Père peut engendrer éternellement le Fils sans altération de sa substance, en l'occurrence sans partition de son être. En fonction de ces impératifs démonstratifs, « la Puissance du Très-Haut » est interprétée différemment.

3. La « Puissance du Très-Haut » comme Fils de Dieu

Dans l'avant-dernier extrait de l'*Antirrheticus*¹¹⁷, que nous avons analysé¹¹⁸, nous avons soulevé le problème d'interprétation que posait la phrase : ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐπεσκιάσθη, τουτέστιν ἐνεμορφώθη (« La « Puissance du Très-Haut » a été couverte d'ombre, c'est-à-dire a été formée dans la nature humaine par le fait de l'Esprit Saint »¹¹⁹). Or si les verbes au passif sont à conserver, alors la « Puissance du Très Haut » présente en Lc 1, 35 est comprise par Grégoire comme la divinité du Christ, le Fils du Très-Haut qui prend chair dans la Vierge. Le πνεῦμα ἅγιον et la δύναμις dont parle Lc 1, 35 sont donc sur deux plans différents, et ce au prix d'une modification du texte lucanien, puisque les verbes dont l'agent était la « Puissance du Très-Haut » sont réécrits au mode passif, ce qui transforme nécessairement le sens théologique. La puissance de Dieu qui prend sous son ombre

¹¹⁷ *Antirrh.* 139, 23-140, 2.

¹¹⁸ Cf. p. 363-364.

¹¹⁹ *Antirrh.* 139, 27-29.

devient celle qui est recouverte d'ombre. L'ombre n'est plus la désignation de l'Esprit, mais désigne métaphoriquement la chair.

4. La « puissance » comme attribut de Dieu

Tous les passages exégétiques de Lc 1, 35 dans l'*Antirrheticus* reprennent les formules d'« Esprit » et de « Puissance du Très-Haut » sans pourtant en développer le contenu. En effet, Grégoire se concentre surtout sur les conséquences que l'on peut tirer de ce verset au niveau de la nature humaine du Christ. Mais deux autres de ses œuvres présentent une exégèse de Lc 1, 35 qui éclaire le sens de ces deux expressions. D'abord, dans le long exposé théologique de sa *Lettre 3*, Grégoire construit son raisonnement christologique autour du paradoxe de Dieu qui s'incarne sans que sa nature divine en soit altérée. Il déclare :

ἐπεὶ οὖν ἄπειρόν τί ἐστι καὶ ἀμέτρητον ἡ τῆς θεότητος δύναμις, βραχὺ δὲ καὶ οὐτιδανὸν τὸ ἀνθρώπινον, ἅμα τε ἐπῆλθε τὸ πνεῦμα τῆ παρθένῳ καὶ ἡ τοῦ ὑψίστου ἐπεσείασε δύναμις, τὸ διὰ τῆς τοιαύτης ἀφορμῆς πηγνύμενον σκῆνωμα οὐδὲν τῆς ἀνθρωπίνης σαπρίας συνεπεσπάσατο· ἀλλ' ὅπερ ἦν ἐν τῷ συστήματι, εἰ καὶ ἄνθρωπος, ἦν, πλὴν ἀλλὰ καὶ πνεῦμα καὶ χάρις καὶ δύναμις ἦν, ἐν τῇ ὑπερβολῇ τῆς θείας δυνάμεως τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἡμῶν ιδιότητος ἐκλαμπούσης.

« Donc, puisque la **puissance de la divinité** est quelque chose d'infini et d'incommensurable¹²⁰, alors que l'humain est quelque chose de chétif et d'insignifiant, au moment où l'Esprit est venu sur la Vierge et où la **Puissance du Très-Haut** l'a prise sous son ombre (Lc 1, 35), la tente dressée par ce moyen¹²¹ n'a rien attiré de la pourriture humaine, mais ce qu'il était dans sa constitution, même homme, il le demeurait, même s'il était aussi Esprit, grâce, **puissance**, car le caractère propre de notre nature resplendissait dans la surabondance de la **puissance divine** (2 Co 4, 7) »¹²².

¹²⁰ Cf. *Antirrh.* 170, 7-8.

¹²¹ Grégoire utilise l'image de la tente ici (σκῆνωμα), tirée du Ps 117 (liturgie pour la fête des Tentés), mais le lexique fait allusion à la technique de construction des tentes (cf. *Homélie sur la Nativité*, GNO X, 2, p. 238, 5-7). Grégoire utilise cette image pour parler de l'habitation divine dans la nature humaine : « en ce jour, la tente humaine (σκῆνωμα ἀνθρώπινον) est dressée (σκηνοπηγεῖται) par celui qui a revêtu l'homme à cause de nous » (image inspirée du Prologue de Jn 1, 14), *Hom. Nat.*, GNO X/2, p. 236, 7-8 ; trad. rév. J. Daniélou, « La fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique », *StPatr.* I, Berlin, 1957, p. 278. Cf. aussi *ibid.*, p. 262-279 et spécialement p. 274-276 pour une interprétation du terme dans un contexte eschatologique de recréation de l'humanité déchue. D'après les enquêtes de J. Daniélou, Eusèbe appelle le corps du Christ σκῆνωμα (*Dem. Ev.* X, 1, 22 ; GCS 23, p. 450, 1 ; 13). Cf. M. Alexandre, « Le Jésus des Évangiles dans l'œuvre de Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 271. Ce thème tient aussi une place importante dans la théologie de l'incarnation chez Cyrille d'Alexandrie (*Com. in Joh.* 1, 9, éd. E. Pusey, in *D. Joannis Evangelium*, I, réed. 1965, p. 140-142 ; p. 152 etc. La construction (σύμπηξις) du vrai tabernacle est la résurrection du Christ (*Com. in Joh.*, 4, 4, éd. E. Pusey, in *D. Joannis Evangelium*, I, p. 568, l 12.

¹²² *Lettre 3*, SC 363, trad. rev. P. Maraval, p. 138-139.

Dieu, infini, s'est incarné dans la petitesse humaine. C'est la raison pour laquelle une fois dans la chair, ses qualités divines n'ont pas disparu : au contraire, elles ont réhaussé la nature humaine. Dans ce passage, la notion de δύναμις divine (indiquée en caractères gras) revient à plusieurs reprises sans renvoyer explicitement à la Personne de l'Esprit Saint ou du Logos incarné, mais en désignant plutôt une qualité de la nature divine, communément partagée par les Personnes divines¹²³. Le Christ est alors désigné lui aussi, explicitement dans ce passage, par les *epinoiai* d'Esprit et de Puissance (1 Co 1, 24)¹²⁴. Enfin, l'exégèse de Lc 1, 35 s'achève par une autre expression (« surabondance de la puissance de Dieu ») qui ne fait plus allusion explicitement au Christ mais renvoie plus généralement à Dieu. La façon dont Grégoire désigne par un même mot dans un même contexte la nature commune des trois Personnes mais aussi le Fils personnellement montre que c'est l'horizon démonstratif qui prime chez lui dans l'orientation de l'exégèse : en l'occurrence il veut démontrer comment le divin, en s'unissant à l'humain pour le racheter, n'altère pas sa divinité. Si Dieu est Esprit et Puissance, et que la conception virginale consiste en une descente de l'Esprit et de la Puissance de Dieu (Lc 1, 35), et si, en outre, le Christ est appelé par Paul « puissance » (cf. 1 Co 1, 24), cela prouve que, pendant le temps de son incarnation, le Christ est Puissance divine inaltérée et que sa divinité est intègre. Donc l'incarnation telle qu'elle est formulée par *Luc* se comprend par le bénéfice qu'elle a pour nous (« le caractère propre de notre nature resplendissait dans la surabondance de la puissance divine »)¹²⁵. Dans ces conditions démonstratives, la question pour Grégoire n'est pas d'homogénéiser dans son exégèse le sens de δύναμις, repris de différents versets bibliques, mais de profiter de la présence des occurrences bibliques rattachées à la divinité et à l'humanité pour montrer que tout en étant homme, le Christ reste pleinement Dieu.

¹²³ Cf. La définition que Grégoire en donne dans *Ad. Abl.*, GNO III/1, p. 44, 21 : διὰ τῶν τριῶν διήκει ἡ δύναμις.

¹²⁴ M. R. Barnes déclare que la définition de la deuxième Personne comme « Puissance de Dieu » est typique de la théologie de Nicée. Grégoire s'en sert dans la polémique contre Eunome pour montrer l'éternité du Fils (*The Power of God*, Washington, 2001, p. 291). Cf. note 129.

¹²⁵ La suite de la démonstration consiste en une exégèse spirituelle de Lc 1, 35, qui confirme que Grégoire utilise Lc 1, 35 pour expliquer comment Dieu s'est uni à la nature humaine prise dans son sens universel (par opposition aux exégèses d'*Antirrh.* 170 et d'*Antirrh.* 191) : ὅλη τῆ φύσει ἡμῶν ἢ τοῦ ὑψίστου δύναμις διὰ τῆς ἐπελεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐγκραθεῖσα, καὶ ἐν τῆ ψυχῇ ἡμῶν γίνεται, καθὸ εἰκὸς ἐν ψυχῇ γενέσθαι, καὶ τῷ σώματι καταμίγνυται, ὡς ἂν διὰ πάντων ὀλοτελής ἡμῖν ἡ σωτηρία γένηται... « La puissance du Très Haut, qui s'est mélangée à notre nature tout entière par la venue de l'Esprit Saint (Lc 1, 35), se trouve aussi dans notre âme comme il convient qu'elle soit dans une âme et qu'elle s'est mêlée au corps pour que notre salut soit parfait en tout » (trad. P. Maraval, SC 363, Paris, 1990, p. 140).

En somme, dans cette lettre, Lc 1, 35 est l'occasion d'une reformulation du mouvement de l'incarnation, où l'on remarque que la technique exégétique de Grégoire ne consiste pas à figer la signification des mots dans un sens précis.

Pour récapituler les différentes perspectives interprétatives de Lc 1, 35 par Grégoire, nous voudrions mentionner un autre passage, tiré de l'*Homélie sur la Nativité* où le verset de *Luc* est compris à la lumière de plusieurs versets pauliniens selon plusieurs niveaux de sens. Il est un texte très important concernant l'exégèse de Lc 1, 35, parce que c'est l'œuvre de Grégoire où le motif de la virginité de Marie est le plus longuement abordé, en référence au texte apocryphe du *Protévangile de Jacques*. Grégoire explique alors ce qu'il entend par « Puissance de Dieu ». Nous avons mis en caractères gras toutes les mentions de cette notion pour faire ressortir les variations de sens :

ἐνταῦθα δὲ δοχεῖον τοῦ πνεύματος ἢ σὰρξ γίνεται. ἀλλὰ καὶ **δύναμις ὑψίστου** ἐπισκιάσει σοι. τί τοῦτο σημαίνει δι' ἀπορρήτων ὁ λόγος; Χριστὸς **θεοῦ δύναμις** καὶ θεοῦ σοφία, φησὶν ὁ ἀπόστολος. τοῦ οὖν **ὑψίστου θεοῦ ἢ δύναμις**, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστὸς, διὰ τῆς ἐπελεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐμμορφοῦται τῇ παρθενίᾳ. καθάπερ γὰρ ἡ τῶν σωμάτων σκιά τῷ τύπῳ τῶν προηγουμένων συσχηματίζεται, οὕτως ὁ χαρακτήρ καὶ τὰ γνωρίσματα τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος ἐν **τῇ δυνάμει** τοῦ τιττομένου διαφανήσεται εἰκῶν καὶ σφραγὶς καὶ ἀποσκίασμα καὶ ἀπαύγασμα τοῦ πρωτοτύπου διὰ τῆς τῶν ἐνεργειῶν θαυματοποιίας δεικνύμενος.

« Mais ici, la chair¹²⁶ devient le réceptacle de l'Esprit. Toutefois, « la **puissance du Très-Haut** te couvrira de son ombre » (Lc 1, 35). Que signifie ce discours en termes obscurs ? Le Christ est « Puissance de Dieu et Sagesse de Dieu » dit l'apôtre (1 Co 1, 24). Donc la puissance du Dieu Très-Haut, qui est le Christ, prend forme dans la virginité grâce à la venue de l'Esprit Saint. De même en effet que l'ombre des corps est formée sur leur modèle, eux qui la devancent, de même l'empreinte et les caractéristiques de la divinité du Fils (cf. He 1, 3) transparaîtront dans la **puissance** de celui qui est enfanté comme image, sceau, ombre et resplendissement du modèle, étant révélés par les miracles produits par les activités¹²⁷ »¹²⁸.

Dans son exégèse, Grégoire veut faire comprendre à son auditoire ce que signifie la parole lucanienne : « la Puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre ». Pour ce faire, il commence par démontrer que la « Puissance du Très-Haut » désigne le Christ, et ce par le truchement de 1 Co 1, 24 (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν). Le Christ est non seulement le Logos de Dieu-Père, mais aussi sa puissance, sa volonté, son autorité¹²⁹. Il explique

¹²⁶ Il s'agit du corps de Marie.

¹²⁷ Avec la présence du terme ἐνεργεῖαι, on retrouve la thèse selon laquelle Dieu se laisse connaître par ses activités qu'il déploie dans la création.

¹²⁸ GNO X, 2, 255, 18 - 256, 11 (trad. en préparation pour un volume des Sources Chrétiennes sur les *Homélies liturgiques* de Grégoire de Nysse en collaboration avec J. Paramelle et J. Reynard).

¹²⁹ 1 Co 1, 24 est un verset-clef de la polémique anti-arienne pour prouver l'unité de nature entre le Père et le Fils. Pour ne donner que quelques références, chez Basile, c'est surtout en *CE II*, 17 (SC 305, p. 66) et en

ensuite ce que signifie l'ombration de la Puissance sur la Vierge par une comparaison avec le phénomène de l'ombre. Cette comparaison a le mérite de garder l'opposition entre ce qui est immatériel (le πνεῦμα dans le cas de Dieu, en Lc 1, 35) et ce qui est corporel (la σάρξ dans le cas de la Vierge), et de permettre à l'auditoire de se représenter comment l'élément incorporel épouse les contours de la forme corporelle. Mais plus subtilement ici, l'exégèse de Grégoire procède par amplification des images présentes dans les versets bibliques cités. Il reprend en effet de Lc 1, 35 l'image de l'ombre (ἐπισκιάζω – σκιά) qui prend la même forme que ce dont elle est ombre, et de 1 Co 1, 24 associé par la tradition à He 1, 3 (le Christ est dit ἀπαύγασμα τῆς δόξης, « l'éclat de la gloire », et χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως, « l'empreinte de la substance ») ; il développe ainsi en même temps les images de la lumière et de l'empreinte. Grégoire oriente alors l'exégèse de Lc 1, 35 dans une direction métaphorique, qui excède la stricte explication de la naissance virginale¹³⁰ : la puissance divine (δύναμις), que le Christ possède à titre de Dieu se manifeste au cours de sa vie par ses actions (ἐνέργειαι) miraculeuses.

Par conséquent, par un rapprochement de plusieurs versets scripturaires et dans un raisonnement analogique, Grégoire veut dire que l'ombration sur la Vierge de la « Puissance du Très-haut » signifie que tout au long de sa vie, le Christ manifeste sa divinité à travers ses actions.

Mais l'application de la comparaison au Christ est plus complexe qu'elle ne paraît. Si on applique strictement la leçon du premier membre au second, il faudrait penser que de même que l'ombre épouse la forme de ce dont elle est l'ombre, de même la divinité du Fils épouse les contours de la vie humaine et se manifeste à travers eux. Mais en introduisant la formule de πρωτότυπος (là où l'auteur biblique utilisait ὑπόστασις), Grégoire fait du Christ l'éclat du type (modèle) qu'est le Père en même temps qu'il fait de sa divinité l'ombre par rapport au modèle qu'est son corps humain.

Le raisonnement exégétique procède ici par amplification des images bibliques de la lumière et de l'ombre. Ce faisant, Grégoire tente d'expliquer le contenu de la doctrine de la foi en réinvestissant les concepts bibliques d'une force visuelle : on trouve là un

CE II, 27 (SC 305, p. 112-116) qu'il développe une longue argumentation à partir d'1 Co 1, 24 et d'He 1, 3 pour prouver la consubstantialité du Père et du Fils ; Gr. Nys, *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit*, GNO X/2, p. 123, 24-125, 8 ; le verset occupe une large place dans le livre III du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse, majoritairement dans les tomes 1 et 6 (cf. *Eun.* III, 1, 21 ; III, 1, 30, III, 1, 36 ; III, 1, 44 ; III, 1, 49 ; III, 1, 54 ; III, 1, 80 ; III, 1, 134 etc. ; III, 6, 49 ; III, 6, 64 ; III, 6, 80). Grégoire reprend l'argument anti-arien dans la polémique contre Apollinaire en *Antirrh.* 157, 10-158, 9.

¹³⁰ On ne trouve pas ce type d'exégèse à propos de Lc 1, 35 dans l'*Antirrheticus*.

procédé de l'argumentation théologique que nous avons remarqué fréquemment¹³¹. Cette manière de procéder montre toute la différence avec Apolinaire, pour qui l'exégèse de Lc 1, 35 est traitée sur le plan de l'ontologie humaine du Christ. Chez Grégoire, elle est marquée par le souci constant de préserver le paradoxe d'un Dieu qui se fait pleinement homme en restant pleinement Dieu sans en donner une explication au niveau de l'ontologie humaine du Christ, qui serait trop réductrice pour le Cappadocien. C'est ainsi que nous avons observé, dans tous les textes que nous avons analysés, soit une fluctuation au niveau du lexique, soit une manière de faire de l'exégèse par amplification des images utilisées présentes dans plusieurs versets. Ainsi, dans le dernier exemple, Grégoire explique la présence divine comme le rayonnement d'une lumière qui se dégage de la vie du Christ, d'une façon métaphorique, pourrait-on dire, à condition de considérer la métaphore comme constitutive de la pensée théologique.

III. Conclusion

L'analyse que nous avons menée sur le verset de Lc 1, 35 dans la polémique entre Grégoire et Apolinaire à partir de l'*Antirrheticus* est riche d'enseignement tant au niveau des méthodes exégétiques propres aux auteurs qu'au niveau de la théologie.

Premièrement, nous avons pu voir comment ce verset, qui est au cœur de la polémique, suscite un type d'exégèse doctrinal. Inévitablement, l'enjeu de la controverse incite les auteurs à utiliser les outils conceptuels de la christologie (φύσις, ὑπόστασις, δύναμις) dans l'analyse d'un verset biblique, qui en lui-même peut ouvrir aussi à des interprétations d'une tout autre nature, comme en témoigne la variété de sens donnés à δύναμις par Grégoire. Les analyses que nous avons menées, mais qui pourraient encore être développées, ont montré que même si les notions qu'utilisait Grégoire, pour répliquer à son adversaire, avaient déjà été l'objet d'une réflexion dans le cadre de la polémique contre Eunome au niveau trinitaire, leur sens avait évolué, ou plutôt était adapté en fonction de l'objet de la polémique contre Apolinaire, qui porte sur la nature humaine du Christ (traitée sans lien avec la théologie trinitaire dans l'*Antirrheticus*). À ce titre, les

¹³¹ Pour une étude de cas de la fonction de l'image dans l'argumentaire théologique, cf. notre article : « Connaissances naturalistes chez Grégoire de Nysse dans ses traités théologiques : fonctions et dynamisme argumentatifs », dans *La cultura scientifico-naturalistica nei padri della chiesa -I-V sec.*, 2007, p. 179-196.

études secondaires que nous avons consultées pour mieux tenter de comprendre les concepts christologiques mis en jeu par Lc 1, 35 sont incomplètes¹³², car elles ne portent que sur le sens de ces notions dans le cadre trinitaire. En réaction à la façon dont Apolinaire les utilise, Grégoire en vient à modifier aussi le sens de la terminologie technique qu'il emploie en christologie entre la polémique contre Eunome et celle contre Apolinaire.

Deuxièmement, le débat engendré par le verset de Lc 1, 35 entre Grégoire et Apolinaire met en évidence deux approches différentes de la christologie. Ce ne sont pas les mêmes mots du verset qui retiennent l'attention des deux auteurs. Le nœud interprétatif chez Apolinaire porte sur le terme de πνεῦμα ἅγιον qui, pour lui, désigne le Logos préexistant. Le Laodicéen s'inscrit par là dans une mouvance théologique appelée « christologie pneumatique ». Au contraire, Grégoire propose une interprétation trinitaire de Lc 1, 35, attestée chez d'autres théologiens de son époque. C'est le terme δύναμις, et non pas πνεῦμα ἅγιον, qui suscite chez cet auteur les exégèses les plus variées. Cette divergence d'interprétation témoigne que le sens donné à ce verset n'est pas encore défini de façon décisive dans la deuxième moitié du IV^e siècle.

Lorsque nous avons exposé les conséquences christologiques des deux interprétations mises en relation, chacune, avec d'autres passages des deux auteurs, nous avons vu comment l'exégèse de Lc 1, 35 justifie chez Apolinaire une conception du Christ comme « homme céleste » (cf. 1 Co 15, 45-47), impliquant pour lui une différence de nature humaine avec l'homme normal. Au contraire, chez Grégoire, l'exégèse de Lc 1, 35 est orientée selon une démarche théologique où il s'agit de soutenir le paradoxe d'un Dieu qui peut assumer la même nature humaine que le commun des mortels (excepté le péché) sans que sa divinité en soit altérée. L'exégèse d'Apolinaire tend à fixer sur le plan ontologique l'union de l'homme et de Dieu, alors que chez Grégoire, celle-ci est toujours présentée d'une façon dynamique, selon sa visée sotériologique.

Troisièmement, le commentaire linéaire des passages mentionnés ci-dessus fait ressortir des constantes méthodologiques chez les deux auteurs. Lorsqu'Apolinaire utilise le procédé de l'analogie avec la génération humaine pour expliquer la naissance virginale en Lc 1, 35, il en fait une application stricte au cas du Christ. Au contraire lorsque Grégoire utilise la comparaison du phénomène physique de l'ombre pour expliquer l'ombration divine, il ne l'applique pas strictement à Dieu, profitant d'autres images que

¹³² Cf. notamment J. Zachhuber, *The Human Nature* ; B. Pottier, *Dieu et le Christ* ; M. R. Barnes, *The Power of God*.

recèle la Bible pour enrichir son exégèse et rendre compte de la conception virginale de manière métaphorique. En outre, dans ses argumentations exégétiques, il utilise et interprète un même terme biblique dans des sens différents, sans que ce procédé ne nuise à la visée démonstrative, dans la mesure où c'est l'idée théologique qui impose une ligne directrice claire. Le fait que les enjeux démonstratifs varient d'une œuvre à l'autre influe sur le sens donné aux mots bibliques commentés et l'orientation de l'exégèse. De ce point de vue, l'Écriture reste toujours une parole réactualisée en fonction des questions théologiques en examen¹³³.

Il est alors très intéressant de remarquer le déplacement d'inflexion théologique et le changement de méthode dans l'exégèse de Lc 1, 35 entre deux controverses doctrinales. Dans la polémique contre Eunome, la génération humaine du Christ était systématiquement mise en rapport avec la génération éternelle du Fils par le Père, pour montrer, par analogie, comment, à partir de l'une, on peut comprendre l'autre. Et cette démarche argumentative était un lieu commun dans la polémique anti-eunomienne, comme l'atteste l'utilisation du même procédé par Grégoire de Nazianze, dans son *Discours* 40¹³⁴. Dans la polémique contre Apollinaire, où il s'agit de définir comment on peut penser l'union du Logos à la nature humaine, la génération humaine commune sert de point de départ dans le raisonnement analogique pour comprendre la génération virginale du Logos dans la chair. Ce changement de perspective montre l'évolution de l'exégèse dans la réflexion théologique en fonction des points d'intérêt et des débats. Lc 1, 35 atteste qu'à la fin des années 380, le regard des théologiens s'est déplacé de la question des rapports du Père et du Fils, vus sous l'angle de la théologie, à celle des rapports de la divinité et de l'humanité dans la personne du Christ pendant le temps de son incarnation.

¹³³ Cf. J.-M. Blanchard, « Nouveau Testament et canon », *L'autorité de l'Écriture*, éd. J.-M. Poffet, Paris, 2002, p. 31 : « il s'agit moins d'une Écriture figée dans son statut littéraire que d'une Parole divine, émise dans un passé plus ou moins lointain et faisant l'objet d'une nouvelle énonciation au présent de l'écrit patristique ».

¹³⁴ Gr. Naz., *Discours* 40, § 45, SC 358, éd. Cl. Moreschini, P. Gallay, Paris, 1990, p. 304-306.

Chapitre 3

La kénose et l'exaltation :

Ph 2, 6-11

L'analyse des versets d'1 Co 15, 45-47 et de Lc 1, 35 a mis en évidence un point de divergence fondamental entre Apolinaire et Grégoire : pour le premier, l'humanité du Christ n'est pas identique à la nature humaine universelle, pour le second, elle est parfaitement similaire à l'exception du péché. Or les deux versets analysés précédemment ont révélé par quel raisonnement Apolinaire en venait à penser une différence de nature entre le Christ et les autres hommes et ce à quoi elle tenait : l'origine céleste du πνεῦμα dans le Verbe incarné, qui se revêt de chair dans la Vierge. Dans le cas des deux versets, la réflexion sur l'origine céleste du Christ implique une ontologie humaine particulière.

À cette théologie, qui fait découler de l'origine divine du Christ une constitution humaine différente des autres hommes, Grégoire réplique magistralement en proposant un exposé récapitulatif, un « *credo* christologique »¹, qui tend à soutenir le paradoxe d'un Dieu devenu pleinement homme. C'est le célèbre passage paulinien de Ph 2, 6-11 qui lui sert de cadre démonstratif pour exposer sa propre christologie.

L'exégèse de Ph 2, 6-11 par Grégoire prend une forme tout à fait particulière dans l'*Antirrheticus* parce que, d'une part, c'est l'analyse biblique la plus longue du traité² et que, d'autre part, c'est le seul passage où l'auteur propose un commentaire suivi et

¹ M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, op. cit., p. 229 ; Fr. Vinel, « Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes », art. cit., p. 107.

² Trois pages entières de l'édition des GNO, *Antirrh.* 158, 31-162, 5.

personnel, *côlon* après *côlon*, d'un passage biblique si long (six versets consécutifs). Ce commentaire a un statut unique dans l'*Antirrheticus* en raison également de l'absence de traits polémiques, qui implique un changement de tonalité du discours par rapport à ce qui précède et à ce qui suit³. L'enjeu de notre analyse sera donc de comprendre pourquoi et comment cette exégèse s'intègre à la réfutation, quel est son statut dans le traité de Grégoire.

Ph 2, 6-11 est l'un des passages bibliques les plus cités et discutés par les auteurs patristiques, mais aussi par les exégètes jusqu'à nos jours en raison des problèmes de traduction et d'interprétation qu'ils posent⁴. Nous ne ferons pas donc en préliminaires l'état des questions exégétiques que pose ce passage biblique. Nous renvoyons à la synthèse qu'a opérée R. P. Martin en 1967, présentant notamment l'histoire de l'exégèse sur Ph 2, 6-11⁵, et nous référons au commentaire récent de J.-R. Aletti pour l'étude textuelle et les problèmes posés par chaque verset de l'hymne⁶.

Chez les auteurs patristiques, ce texte est d'une importance majeure parce qu'il a joué un rôle essentiel dans la structuration de la christologie. En effet, « avec son mouvement descendant et ascendant, il est invariablement lu comme l'énoncé de l'incarnation du Verbe préexistant et de son retour auprès du Père ; dans sa première partie, descendante, il est considéré comme un pur parallèle au prologue de Jean »⁷. Parmi les premiers commentaires influents de cet hymne par les Pères, B. Meunier fait mention de celui de Clément d'Alexandrie⁸, de celui d'Origène⁹ et de celui d'Athanase¹⁰ qui nous est apparu être le seul long commentaire suivi de Ph 2, 6-11 avant ceux de Grégoire de Nysse dans le *Contre Eunome* et l'*Antirrheticus*¹¹. Dans la mesure où les commentaires

³ Cf. partie 2, chapitre 2, « le dynamisme argumentatif de l'Écriture », p. 272 sq.

⁴ Les études sont très variées selon qu'elles portent sur la structure, le motif de l'hymne (par ex., cf. G. D. Fee « *Philippians*, 2, 5-11 : Hymn or Exalted Pauline Prose ? », *Bulletin for Biblical Research* 2, 1992, p. 29-46), son emploi dans la liturgie (J.-B. Edart, *L'Épître aux Philippiens*, Paris, 2002), le sens des concepts clefs (P. Grelot, « Deux expressions difficiles de *Philippiens* 2, 6-11 », *Biblica* 54, 1973, p. 169-186), la christologie exposée par Paul (J.-N. Aletti, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Paris, 2005).

⁵ R. P. Martin, *Carmen Christi, Philippians 2, 5-11*, coll. Society for New Testament Studies Monograph series, Cambridge, 1967.

⁶ J.-N. Aletti, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, op. cit.

⁷ B. Meunier, « Paul et les Pères grecs », *RechtSR*, 94, 2006, p. 349.

⁸ *Pédagogue*, III, 2, 2, SC 158, Paris, 1970, p. 15.

⁹ *Contre Celse*, IV, 15 et 18, SC 136, Paris, 1968, p. 219 et 227 ; I, 35, SC 132, Paris, 1967, p. 173.

¹⁰ *Contre les ariens*, I, 38-45, *Athanasius Werke*, I, 1, éd. K. Metzler, p. 147, 24-155, 26.

¹¹ Celui de l'*Antirrheticus* se distingue cependant de celui du *Contre Eunome* et d'Athanase par la rigueur de sa forme de commentaire linéaire, condensé sur quelques pages et non pas étalé à l'échelle d'un livre entier. Précisons que dans les deux ouvrages de polémique où Grégoire analyse Ph 2, 6-11 amplement, il répond à l'exégèse abondante du même passage, élaborée par Eunome et Apollinaire.

patristiques abondent sur ce passage biblique et où l'exégèse de Grégoire est en elle-même dense, notre étude sera sélective. Nous avons choisi en effet de présenter l'analyse de l'hymne par Grégoire contre Apolinaire en lien avec les commentaires mentionnés ci-dessus, mais surtout avec son exégèse du même texte scripturaire dans le troisième livre du *Contre Eunome*, afin de voir si elle est réadaptée en fonction des points doctrinaux débattus avec Apolinaire. Comparer l'exégèse doctrinale de Grégoire sur ce passage avec les auteurs postérieurs nous emmènerait trop loin, en raison de l'amplitude de la matière.

I. L'utilisation de Ph 2, 6-11 par Grégoire

A. Une hymne liturgique ?

L'ensemble des versets 6 à 11 de l'*Épître aux Philippiens*, que Grégoire reprend d'Apolinaire¹² et dont il se sert pour faire un exposé récapitulatif de sa conception de l'incarnation, présente une forme particulière par rapport au reste de la lettre paulinienne, en raison de sa cohérence thématique et de sa structure. En effet, le texte biblique présente des parallélismes syntaxiques qui donnent l'effet de strophes. Telle est la raison pour laquelle le passage de Ph 2, 6-11 a été qualifié « d'hymne » liturgique. On a vu dans ce passage scripturaire une hymne liturgique des premières communautés, qui aurait été reprise et modifiée par Paul à des fins parénétiqes¹³. Les indices qui permettraient de déceler une composition de ce genre sont la rareté du vocabulaire utilisé, ainsi que la présence de nombreux effets de symétrie qui ne correspondent pas au style habituel de Paul. Or une telle appellation a été remise en cause par la critique, car le texte actuel ne permet pas de retrouver des parallèles stricts, que ce soit dans la littérature grecque païenne ou dans la littérature hébraïque, et les reconstructions du morceau originel que les exégètes tentent de reconstituer varient selon l'idée qu'ils se font de l'arrière-plan sémitique ou grec. J.-N. Aletti, dans son ouvrage *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, fait remarquer que le terme d'hymne n'est pas sans ambiguïté, car « il est impossible de savoir si le morceau fut utilisé dans la liturgie ancienne et quelle était la configuration des

¹² Les frgs. 43-47 de l'*Apodeixis* sont des extraits du commentaire par Apolinaire de Ph 2, 6-11. Il analysait donc de façon détaillée ces versets successivement.

¹³ Pour la question de l'usage liturgique de ce passage, cf. les analyses de J.-B. Edart, *L'Épître aux Philippiens*, Paris, 2002, p. 152.

chants des premières communautés chrétiennes »¹⁴. Telle est la raison pour laquelle une partie de la critique exégétique moderne évite de parler « d'hymne » à propos de ce passage et cherche plutôt à établir le genre littéraire à partir de la composition de cet ensemble de versets (parallélismes et strophes)¹⁵.

Pour notre part, nous garderons l'appellation d'hymne au sujet de Ph 2, 6-11, à la suite notamment de J. Murphy O'Connor¹⁶, même si la notion de prose rythmée apparaît plus prudente aux yeux de certains critiques, compte tenu des acquis de l'exégèse de la dernière décennie¹⁷. La façon dont Grégoire lui-même commente ce passage paulinien nous incite à conserver son appellation traditionnelle. En effet, celui-ci termine son commentaire en citant les deux derniers versets du passage, auquel il ajoute un « Amen », comme pour conclure son exégèse par une doxologie finale, à la façon de ses homélies¹⁸. Cet indice témoigne qu'il n'est pas incohérent de reprendre l'appellation traditionnelle d'hymne à propos de ce texte, d'après l'usage qu'en fait Grégoire¹⁹.

Ce préliminaire méthodologique étant posé, attachons-nous à l'utilisation que Grégoire fait de cet ensemble de versets.

B. Les enjeux argumentatifs de Ph 2, 6-11 dans l'*Antirrheticus*

Le long commentaire par Grégoire de l'*Hymne aux Philippiens* présente un statut très intéressant dans l'ensemble de la réfutation d'Apolinaire. En effet, il se situe à la fin du deuxième mouvement de l'*Antirrheticus*, qui consiste en un examen des preuves scripturaires d'Apolinaire au sujet de la consubstantialité de la chair au Logos (cf. frg. 32-38). Ph 2, 6-11 est le dernier passage biblique du dossier que Grégoire examine. L'analyse procède en deux temps : d'abord, l'auteur en propose une exégèse personnelle linéaire, ensuite, il réfute l'interprétation de son adversaire verset après verset²⁰.

¹⁴ J.-N. Aletti, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, p. 140.

¹⁵ Cf. J.-R. Aletti, *op. cit.*, p. 143.

¹⁶ « Christological Anthropology in Phil. II, 6-11 », *Revue biblique*, 83, 1976, p. 25-50.

¹⁷ Cf. J.-R. Aletti, *op. cit.*, p. 143.

¹⁸ Cf. Partie 2, chapitre 2 : « Le dynamisme argumentatif de l'Écriture », p. 272 sq.

¹⁹ Pour l'usage dans la liturgie ancienne de Ph 2, 6-11, cf. *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem, V^e-VIII^e s.*, t. I, éd. et trad. M. Tarnichvili, CSCO, 188-189, Louvain, 1959, p. 99.

²⁰ Nous avons déjà noté ce procédé dans notre étude de la composition de l'*Antirrheticus*. À plusieurs reprises, la stratégie de la réfutation chez Grégoire consiste à proposer sa propre interprétation avant de donner celle d'Apolinaire.

L'*Hymne aux Philippiens* est pour lui, dans un premier temps, le moyen à la fois de présenter une vue générale de sa christologie et de répondre à plusieurs griefs de son adversaire, dont l'accusation de confesser deux « Fils ». Dans un second temps, il lui permet aussi de confondre la doctrine d'Apolinaire en réfutant deux points théologiques, d'une part, la consubstantialité qu'il interprète comme préexistence de la chair à Dieu, dont il a déjà débattu avant d'en venir à l'examen de Ph 2, 6-11, d'autre part, la théologie du νοῦς ἑνωστικός, qu'il va attaquer en examinant l'interprétation par Apolinaire des mêmes versets pauliniens.

En somme, l'analyse linéaire de Grégoire se comprend à la lumière de ce qui précède et de ce qui suit : contre l'idée que la chair ferait partie de la nature divine du Logos, Grégoire va insister sur l'idée que la chair appartient au temps de l'Économie seulement (Ph 2, 7-8). Contre l'idée que la « forme humaine » dont parle Paul (Ph 2, 7) est une enveloppe corporelle du πνεῦμα ou νοῦς divin, Grégoire souligne dans son commentaire de l'hymne que le Christ, en s'incarnant, ne s'est pas seulement revêtu de chair, mais qu'il a assumé l'intégralité de la nature humaine dotée d'une intelligence. Par conséquent on ne peut concevoir le Logos incarné selon un modèle strict du Logos-sarx, d'un « esprit incarné ». L'envergure du commentaire de Grégoire, qui se présente à première vue comme un tout homogène et détaché du mouvement argumentatif, apparaît cependant dès lors qu'on cherche à comprendre comment l'auteur reprend des éléments de réfutations des autres lieux scripturaires, qu'il avait analysés précédemment à propos de la consubstantialité de la chair, et, en même temps, anticipe sur les arguments qu'il opposera, par la suite, à l'interprétation d'Apolinaire du même passage biblique.

En outre, comme nous le verrons au cours de l'analyse, Apolinaire se servait de Ph 2, 6-11 pour prouver l'identité de sujet entre le Logos préexistant et le Christ. Mais Grégoire, par une analyse du même passage scripturaire, montre comment la conception de l'humanité du Christ par son adversaire, à la manière d'un revêtement charnel de l'esprit divin, conduit non pas à une identité du Logos et de Jésus, mais à une confusion atemporelle de sa nature divine et de sa nature humaine²¹. Par conséquent, ce sont toutes les propriétés charnelles qui sont à mettre au compte de la divinité préexistante. En poussant le raisonnement jusqu'à l'absurde, Grégoire dénonce la conception de l'humanité du Christ par Apolinaire selon un schéma strict du Logos-sarx.

Ph 2, 6-11 permet au Cappadocien de prouver que le Logos, en prenant la forme humaine, a assumé toute la condition humaine. Il est donc un passage scripturaire qui met

²¹ Cf. *Antirrh.* 167-168.

en évidence avec force toute la différence entre les doctrines christologiques de Grégoire et Apolinaire.

En proposant une traduction, puis un commentaire linéaire de l'analyse de Grégoire, mise en regard avec celle d'Apolinaire, nous préciserons ces enjeux théologiques ainsi que la position des deux auteurs.

II. Le commentaire de Grégoire

Au moment où Grégoire entreprend son exégèse de Ph 2, 6-11, il vient de discuter la façon dont Apolinaire conçoit la chair du Christ, en analysant différentes preuves bibliques qui étaient alléguées pour prouver l'identité du Logos préexistant avec le Christ²². Comme le rappelle Fr. Vinel dans son analyse de l'hymne, Grégoire a déjà donné l'orientation de sa lecture de l'hymne entière plus tôt, lorsqu'il a déclaré qu'Apolinaire conçoit l'union de la chair humaine au Logos d'une façon telle qu'il en vient à nier l'existence de la kénose du Christ²³ :

εἰ προαιώνιος ἡ σὰρξ, οὐ κεκένωται ἡ θεότης, οὐχ ὑπῆρχεν ἐν θεοῦ μορφῇ ὁ υἱός, οὐ μετημφιάσατο τὸ δουλικὸν πρόσωπον· ἀλλ' ὅπερ ἦν τῇ φύσει, τοῦτο ἐφανερώθη νῦν, οὐκ ἐταπεινώθη.

« Si la chair est antérieure aux siècles, la divinité ne s'est pas dépouillée, le Fils n'a pas existé dans la forme de Dieu, il n'a revêtu le rôle d'esclave²⁴, mais ce qu'il était par nature, c'est cela qui s'est alors manifesté, sans s'être abaissé. »²⁵

Grégoire, tout au long du deuxième mouvement argumentatif de l'*Antirrheticus*, accuse Apolinaire de soutenir la préexistence de la chair, qui ruine à ses yeux toute la doctrine de l'incarnation et même celle de la Trinité, comme il le prouve en poussant la logique du système d'Apolinaire jusqu'à ses limites absurdes, à partir de l'analyse d'He 1, 3 et de Za 13, 7. Il en est venu à montrer qu'en vertu de sa christologie, Apolinaire

²² Cf. frg. 32 : pour Apolinaire, l'identité de personne est due au fait que le πνεῦμα présent dans le Verbe incarné est le Dieu Verbe.

²³ Fr. Vinel, « Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes dans le *Contre Apollinaire* », p. 107.

²⁴ Le verbe μεταμφιάζομαι est rare : il signifie changer de vêtement au sens propre. Il est aussi utilisé en *Virg.*, GNO VIII/1, p. 300, 2 à propos du péché ; en *Cant.*, GNO VI, p. 328, l. 15 à propos du baptême. En *Antirr.*, Grégoire l'utilise en lien avec τὸ δουλικὸν πρόσωπον, qui signifie le personnage d'esclave. Il superpose deux images ici pour rendre le fait que le Logos, en s'incarnant, s'est revêtu d'une identité qui n'était pas la sienne propre, à titre de Dieu. Il y a derrière ces images l'idée d'un écart entre l'apparence extérieure et l'être même du Logos.

²⁵ *Antirr.* 148, 27-149, 1.

conçoit une nature du Père charnelle. C'est sur cette pointe polémique que commence l'analyse détaillée linéaire de Ph 2, 6-11.

L'analyse du Cappadocien consiste en un examen suivi de chaque verset de l'hymne. Il structure son commentaire selon les deux mouvements d'abaissement dans la nature humaine du Fils préexistant (Ph 2, 6-8) et de son exaltation par le Père (Ph 2, 9-11). Ce faisant, il passe en revue toutes les étapes de l'Économie, l'entrée dans la chair, la naissance, la kénose dans la mort et la résurrection.

A. Traduction

En ce qui concerne le texte biblique de Ph 2, 6-11, nous en avons proposé une traduction en fonction non pas des études exégétiques les plus récentes, mais de la façon dont Grégoire l'interprète, pour garder une cohérence entre le texte biblique et le commentaire du Cappadocien en ce qui concerne les notions christologiques qui posent problème.

Ph 2, 6 : La nature divine du Logos

Ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ, φησίν, ὑπάρχων. οὐκ εἶπε μορφὴν ἔχων ὁμοίαν θεοῦ, ὅπερ ἐπὶ τοῦ καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότος λέγεται, ἀλλ' ἐν αὐτῇ ὑπάρχων τοῦ θεοῦ τῇ μορφῇ· πάντα γὰρ τὰ τοῦ πατρὸς ἐν τῷ υἱῷ. οὐκοῦν καὶ τὸ ἀίδιον καὶ τὸ ἄποσον καὶ τὸ ἄυλον καὶ ἀσώματον, ὡς ἂν διὰ πάντων σώζοιτο τοῦ πατρικοῦ χαρακτῆρος ἐν τῷ υἱῷ ἢ μορφῇ·

καὶ ὡν ἴσα θεῶ. ποίαν ἢ ἰσότης διαφορᾶς τινος ἢ παραλλαγῆς ἔννοιαν ὑπολείπεται; πῶς δ' ἂν ἐφαρμοσθεῖη τοῖς κατὰ τὴν φύσιν παρηλλαγμένοις τὸ ἴσον; εἰ γὰρ ὁ μὲν σαρκώδης τὴν φύσιν, ὁ δὲ καθαρεύων ἀπὸ σαρκός, πῶς ἂν τις εἰς ἴσον ἄγοι τὸ τοιοῦτον τῷ μὴ τοιούτῳ;

« Lui qui existait dans la forme de Dieu », dit-il (Ph 2, 6a). Il n'a pas dit que [le Christ] avait une forme *semblable* à Dieu, ce qui est dit de l'être né à la ressemblance de Dieu²⁶, mais qu'il existait dans la forme même de Dieu. En effet tout ce qui est au Père est dans le Fils (Jn 17, 10 ; 16, 15). Donc l'éternité aussi, l'inquantifiable, l'immatériel, l'incorporel, de sorte qu'en tout, la forme de l'empreinte du Père (cf. He 1, 3) soit préservée dans le Fils.

Et « étant à égalité avec Dieu » (Ph 2, 6b)²⁷. Quelle idée de différence ou de distinction l'égalité laisse-t-elle entendre ? Comment ce qui est égal pourrait-il s'ajuster aux choses qui sont distinctes par leur nature?²⁸ En effet, si l'un est de nature charnelle et l'autre dépourvu de chair, comment pourrait-on mettre sur un pied d'égalité deux choses qui ne sont pas semblables l'une à l'autre ?

²⁶ Grégoire fait allusion à la création de l'homme en Gn 1, 26, modelé κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν. Cf. M. Alexandre, *Le commencement du livre Genèse I-V*, Paris, 1988, p. 177-188.

²⁷ Chez Grégoire, elle est comprise comme signifiant l'égalité de nature, comme la traduction latine de la *Vulgate se aequalem Deo* (éd. *Nova vulgata bibliorum sacrorum*, Vatican, réed. 1986). On aura remarqué comment Grégoire ne commente pas ici le terme ἀρραγμὸν présent en Ph 2, 6b : ce n'est pas là que porte le différend avec Apollinaire.

²⁸ Cf. *Eun.* III, 2, 145, GNO II, p. 99, 22 sq.

Ph 2, 7 : kénose du Christ

Ἐκένωσεν ἑαυτόν, φησί, μορφὴν δούλου λαβών. τίς ἡ δουλικὴ μορφή; πάντως τὸ σῶμα· οὐ γὰρ ἕτερόν τι παρὰ τοῦτο παρὰ τῶν πατέρων ἠκούσαμεν. οὐκοῦν ὁ εἰπὼν ὅτι μορφὴν ἔλαβε δούλου, σὰρξ δέ ἐστίν ἡ μορφή, ἄλλο τι ὄντα αὐτὸν κατὰ τὴν θεϊαν μορφὴν, ἄλλο τι οὖσαν τῇ φύσει τὴν δουλικὴν μορφὴν εἰληφέναι λέγει. ἀλλὰ καὶ ἡ τοῦ ἐκένωσε λέξις σαφῶς παρίστησι τὸ μὴ αἰεὶ τοῦτο εἶναι, ὅπερ ἡμῖν ὤφθη, ἀλλ' εἶναι μὲν ἐν τῷ πληρώματι τῆς θεότητος ἴσα θεῷ ἀπόσιτον καὶ ἀπροσπέλαστον καὶ μάλιστα γὰρ τῇ βραχύτητι τῆς ἀνθρωπίνης οὐδενείας ἀχώρητον· χωρητὸν δὲ τῇ ἐπιχώρῳ τῆς σαρκὸς φύσει τότε γενόμενον, ὅτε ἐκένωσε, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, τὴν ἄφραστον αὐτοῦ τῆς θεότητος δόξαν καὶ τῇ βραχύτητι ἡμῶν συγκατεσμίχρουνεν, ὥστε ὁ μὲν ἦν, μέγα καὶ τέλειον καὶ ἀπερίληπτον ἦν, ὁ δὲ ἔλαβεν, ἰσομέγεθες ἦν τῷ ἡμετέρῳ μέτρῳ τῆς φύσεως.

Ἐν ὁμοίωματι γὰρ, φησίν, ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι, ὡς οὐκ ἔχων δηλονότι ἐξ ἀρχῆς περὶ ἑαυτοῦ τῆς τοιαύτης φύσεως τὸ ὁμοίωμα οὐδὲ πρὸς τινὰ σωματώδη τύπον σχηματιζόμενος. πῶς

« Il s'est anéanti lui-même²⁹, dit [Paul], prenant la forme d'un esclave » (Ph 2,7a). Quelle est-elle la forme servile ? C'est le corps assurément³⁰. En effet, nous n'avons appris des Pères rien d'autre que cela³¹. Donc celui qui déclare qu'il a revêtu la forme d'esclave (la forme, c'est-à-dire la chair)³², dit qu'il est une chose selon la forme divine, mais que la forme servile qu'il a prise en est une autre par nature³³. Mais le terme « s'est anéanti » montre clairement qu'il n'a pas toujours été ce que nous avons vu de lui, mais qu'il était dans la plénitude de la divinité (cf. Col 2, 9), égal à Dieu, inaccessible, inatteignable, et surtout sans pouvoir être contenu par la petitesse du néant humain, mais il se laissa contenir par la nature périssable de la chair seulement lorsqu'il « s'anéantit », comme le dit l'apôtre, réduisant la gloire inexprimable de sa divinité jusqu'aux limites de notre petitesse, de sorte que ce qu'il était restait grand, parfait et insaisissable, tandis que ce qu'il a pris était à l'échelle de grandeur de notre nature³⁴.

« Advenu à la ressemblance, dit-il, et dans la figure de l'homme » (Ph 2, 7c)³⁵, puisque de toute évidence, il ne porte pas sur lui depuis toujours la ressemblance avec une telle nature, pas plus qu'il

²⁹ Le Christ a renoncé non pas à la « forme de Dieu », mais aux prérogatives extérieures auxquelles elle lui donnait droit.

³⁰ Cf. réfutation d'He 1, 1 en *Antirrh.* 156, 14-19 : ὁ φανερωθεὶς ἡμῖν ἐν σαρκὶ θεὸς κατὰ μὲν τὸν λόγον τῆς εὐσεβοῦς παραδόσεως ἄυλος καὶ ἀφανής καὶ ἀσύνθετος καὶ ἦν καὶ ἔστιν ἀόριστος καὶ ἀπερίγραπτος, πανταχοῦ ὢν καὶ διὰ πάσης τῆς κτίσεως διήκων, κατὰ δὲ τὸ φαινόμενον ἐν ἀνθρωπίνῃ περιγραφῇ ἐωρᾶτο : « Dieu qui est manifesté à nous dans la chair (cf. 1 Tm 3, 16), selon le discours de la tradition de la piété, était immatériel, invisible, non composé, et il est indéfinissable, indélimitable, étant partout et se répandant dans toute la création, mais, quand il s'est manifesté, il était vu dans les contours humains». ἀνάγκη γὰρ πᾶσα πᾶν σῶμα ὑπὸ ἐπιφανείας τινὸς περιέχεσθαι : « En effet, il est totalement nécessaire que tout corps soit délimité par une manifestation extérieure ».

³¹ Par la mention des « Pères », soit Grégoire fait allusion à un synode œcuménique (par exemple, dans l'exposé de foi du concile de Nicée, en 325, il est dit : διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα), soit il évoque la tradition de l'Église, dans un sens plus général.

³² Cf. Jn 1, 14 ou 3, 13 : on voit bien comment Grégoire lit Ph 2 à la lumière de l'évangile de Jean. D'après B. Meunier, « c'est le Prologue de Jean qui fournit le cadre théologique dans lequel Ph 2 est compris (...) la christologie du Prologue est le principe, la structure autour de laquelle sont agrégés un certain nombre de versets pauliniens qui trouvent par elle leur unité » (*art. cit.* p. 351).

³³ Cf. Gr. Naz., *Lettre 101*, § 20, SC 208, p. 44, qui distingue dans le Christ « une chose et une autre » (ἄλλο καὶ ἄλλο) pour désigner les deux natures, et non pas « un et un autre » (ἄλλος καὶ ἄλλος), c'est-à-dire un homme et un Dieu comme deux personnes distinctes (cf. partie IV, chapitre 2, « l'unité du Christ », p. 724).

³⁴ Cf. *Theoph.* 125, 11-21. L'horizon polémique est cependant différent : Grégoire formule la même idée pour se défendre de l'accusation de « deux Fils », la μορφή θεοῦ et la μορφή δούλου impliquant deux personnes (même s'il utilise lui-même le terme de πρόσωπον pour qualifier la μορφή δούλου en *Antirrh.* 133, 12).

³⁵ Grégoire commente le terme de σχῆμα en l'isolant du verset dans lequel il prend place – ce qui suscitera un commentaire ultérieur (*Antirrh.* p. 160). En somme il sectionne le verset 2, 7 en deux parties. Ce terme de σχῆμα l'intéresse tout particulièrement car il fait écho à celui de μορφή qui est l'objet principal du débat à propos de ce lieu exégétique. Le verset qui pose le plus de problème d'interprétation entre Grégoire et Apollinaire, « à la ressemblance de l'homme » (Ph 2, 7 c), est commenté ici dans un sens inattendu par Grégoire. Il y revient dans une perspective nettement anti-apollinariste en *Antirrh.* 165, 7 sq.

γὰρ ἄν περιτυπωθεῖ τῷ ἀσωμάτῳ σχήματος τύπος; ἀλλὰ τότε ἐν σχήματι γίνεται, ὅτε σχηματιζόμενος ἑαυτῷ περιτίθησιν. τοῦτο δὲ ἐστὶν ἢ τοῦ σώματος φύσις.

Εὐρεθεὶς τοίνυν ὡς ἄνθρωπος—καὶ γὰρ καὶ ἄνθρωπος, εἰ καὶ μὴ δι’ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλ’ ὡς ἄνθρωπος διὰ τὸ κατὰ τὴν παρθενίαν μυστήριον, ὡς ἄν φανερόν διὰ τοῦτο γένοιτο, ὅτι οὐ διὰ πάντων τοῖς νόμοις τῆς ἀνθρωπίνης ἐδούλευσε φύσεως, ἀλλὰ θεϊκῶς ἑαυτὸν εἰσοικίσας τῷ βίῳ καὶ μὴ δεηθεὶς τῆς ἐκ τοῦ γάμου συνεργίας πρὸς τὴν κατασκευὴν τοῦ ἰδίου πλάσματος—εὐρίσκειται οὐ διὰ πάντων κοινὸς ἄνθρωπος διὰ τὸ παρηλλαγμένον αὐτοῦ τῆς συστάσεως, ἀλλ’ ὡς ἄνθρωπος.

n'est mis en forme dans une figure corporelle³⁶. Comment en effet les contours d'une figure³⁷ pourraient-ils être estampés par l'incorporel³⁸? Au contraire, [le Christ] « n'advient dans une figure » (cf. Ph 2, 7c) qu'au moment où il prend une configuration et s'en revêt³⁹. C'est cela la nature du corps.

« Reconnu donc comme homme » (Ph 2, 7 d). Assurément, il était tout à fait homme, même s'il n'était pas homme en tout, mais « comme homme » par le mystère de la virginité pour que devienne visible par cela le fait qu'il ne s'est pas asservi en tout aux lois de la nature humaine mais que d'une manière divine, il s'est fait lui-même une demeure dans le monde sans avoir besoin du concours du mariage pour le façonnement de son propre corps. Il est reconnu non pas en tout comme homme ordinaire à cause de ce qui est distinct dans sa constitution, mais comme homme.

Ph 2, 8 : L'humiliation sur la croix

καὶ οὕτως ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος. εἰ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς τοῦτο ἦν, ἐν τίνι γέγονεν ἡ ταπείνωσις; νῦν δὲ ὁ ὕψιστος διὰ τῆς πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνώσεως ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν. ἐνωθεὶς γὰρ τῇ μορφῇ τοῦ δούλου, ἦν ἔλαβε, καὶ ἐν πρὸς αὐτὴν γενόμενος, οἰκτιροῦται τὰ τοῦ δούλου πάθη καὶ καθάπερ καὶ ἐν ἡμῖν γίνεται διὰ τῆς πρὸς τὰ μέλη συμφύσεως, <ὅτι>, ἐάν τι τῷ ἄκρῳ συμπέση τοῦ ὄνυχος, τὸ πᾶν τῷ πεπονθότι συνδιατίθεται ἐφ' ὅλον τὸ σῶμα διηκούσης τῆς συναισθήσεως,

Et ainsi « il s'est abaissé » lui-même (Ph 2, 7a)⁴⁰ devenant homme sans pourtant changer. Car s'il avait été cela depuis le commencement, en quoi l'abaissement se serait-il produit?⁴¹ Mais, en réalité, le Très-Haut « s'est abaissé » par son union à la bassesse de notre nature⁴². En effet, s'étant uni à la forme de l'esclave, qu'il a prise, et devenu un avec elle⁴³, il a fait siennes les souffrances de l'esclave et, de même qu'il arrive aussi en nous, à cause de la connexion naturelle des membres entre eux, que, lorsque quelque chose tombe sur l'extrémité d'un

³⁶ La traduction de ce passage est délicate. Grégoire joue sur trois images à la fois, dont il n'est pas facile de rendre les nuances : il comprend la notion paulinienne μορφή comme désignant la nature ou l'essence. Le Christ assumant la « forme humaine » prend sur lui la nature humaine. Τύπος reprend l'image du moule, du modèle, de l'estampille, pour exprimer l'idée d'une délimitation dans un corps. Σχήμα rend aussi l'idée d'une configuration dans un corps. Dans son exégèse, Grégoire veut montrer que le Logos, en s'incarnant, ne prend pas l'apparence humaine seulement, mais une configuration charnelle. Nous revenons sur ces notions dans notre commentaire.

³⁷ Nous sommes obligée d'inverser le sens des deux termes au détriment de la cohérence lexicale du grec, pour une meilleure compréhension en français.

³⁸ Περιτυπῶ : autre emploi chez Grégoire dans *Contra Fatum*, 39, 5, GNO III/2, p. 39, 5, pour parler de l'empreinte laissée par un sceau dans la cire.

³⁹ Περιτίθημι : peut aussi avoir un sens christologique signifiant « assumer » la nature humaine : Λόγος τὴν ἀνθρωπείαν περιθέμενος φύσιν, Thdt, *Quaestiones 25 in Num.* I, 238 (PG 80, 80, 349 sq.) ; ὁ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ... περιθέμενος ; Gr. Nys, *Vit. Moys.*, II, 22, SC 1 bis, p. 118.

⁴⁰ Dans le NT, le verbe est utilisé plusieurs fois avec le pronom réfléchi : Mt 23, 12 ; 2 Co 11, 7.

⁴¹ Grégoire fait allusion à la théorie apolinarienne, selon lui, de la consubstantialité de la chair avec le Logos, qui implique l'existence de la chair humaine antérieurement à l'incarnation. Grégoire reformule ici ce qu'il avait déjà dit en *Antirrh.* 148, 27-149, 1.

⁴² Cf. *Eun.* III, 4, 55-56, GNO II, 155, 20-23.

⁴³ Même formule utilisée en *Antirrh.* 152, 22 : le pasteur « fait un » avec la brebis perdue qu'il porte sur lui, c'est-à-dire que le Christ assume pleinement la nature humaine.

οὕτως ὁ ἐνωθεὶς ἡμῶν τῇ φύσει οἰκειοῦται τὰ ἡμέτερα πάθη, καθὼς φησιν Ἡσαΐας ὅτι αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀνέλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ὑποστὰς πληγὴν, ἵνα τῷ μῶλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰαθῶμεν

οὐχ ὅτι ἡ θεότης ἐμωλωπίσθη, ἀλλ' ὁ προσφυεὶς διὰ τῆς ἐνώσεως τῇ θεότητι ἄνθρωπος, οὗ ἡ φύσις δεκτικὴ μῶλωπος γενέσθαι δύναται· ταῦτα δὲ γίνεται, ὅπως ἂν διὰ τῶν αὐτῶν πάλιν ὁδῶν ἡ τῆς κακίας ὁδὸς ἀναλυθῆι.

ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ὁ θάνατος εἰσῆλθε, τούτου χάριν διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ δευτέρου ἀνθρώπου ἐξοικίζεται. διὰ τοῦτο ὑπήκοος μέχρι θανάτου γίνεται, ἵνα διὰ μὲν τῆς ὑπακοῆς τὸ ἐκ τῆς παρακοῆς θεραπεύση πλημμέλημα, διὰ δὲ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τὸν συνεισελθόντα τῇ παρακοῇ θάνατον ἐξαφανίσῃ. ἀφανισμὸς γὰρ ἐστὶ θανάτου ἡ ἐκ θανάτου τοῦ ἀνθρώπου ἀνάστασις.

ongle, tout [l'organisme] est affecté avec la partie qui souffre parce que la sensation se répand simultanément dans tout le corps, de même celui qui s'est uni à notre nature a fait siennes nos souffrances, comme le dit Isaïe : « il a pris sur lui nos faiblesses et s'est chargé de nos maladies » (Is 53, 5)⁴⁴, supportant pour nous le coup mortel⁴⁵ afin que nous soyons guéris par ses meurtrissures⁴⁶. Non que ce soit la divinité elle-même qui ait été meurtrie, mais c'est l'homme qui a grandi avec la divinité par son union avec elle, lui dont la nature peut recevoir la meurtrissure⁴⁷. Cela se produit pour que la voie qui mène au mal soit détruite par les mêmes voies qui vont en sens contraire.

Puisqu'en effet par la désobéissance (cf. Gn 3) du premier homme (cf. 1 Co 15, 45) la mort est entrée dans le monde, à cause de cela, par l'obéissance du second homme (cf. 1 Co 15, 47), elle est bannie⁴⁸. C'est pourquoi « il s'est fait obéissant jusqu'à la mort » (Ph 2, 8) afin que, par l'obéissance, il soigne la faute due à la désobéissance et que, par la résurrection des morts, il détruise définitivement la mort qui est venue avec la désobéissance. En effet, la résurrection de l'homme à partir de la mort constitue une destruction complète de la mort.

Ph 2, 9-11 : l'exaltation de l'humanité du Christ

Διό, φησί, καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν. τοῦτο καθάπερ σφραγίς τις τῆς προλαβούσης διανοίας ἐστίν. δῆλον γάρ, ὅτι τὸ ὑψίστον τοῦ ὑψωθῆναι οὐκ ἐπιδέεται, ἀλλὰ τὸ ταπεινὸν εἰς ὑψος αἴρεται, νῦν γινόμενον ὃ μὴ πρότερον ἦν· ἐνωθεῖσα γὰρ τῷ κυρίῳ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις συνεπαίρεται τῇ θεότητι καὶ τὸ ὑψούμενον ἐκείνῳ ἐστὶ τὸ ἐκ τοῦ ταπεινοῦ ἐπαιρόμενον· ταπεινὸν δὲ ἡ τοῦ δούλου μορφή ἡ διὰ τῆς ὑψώσεως γινόμενη Χριστός τε καὶ κύριος, καὶ ἐπειδὴ ὁ κατὰ

« C'est pourquoi, dit-il, Dieu lui-même l'a exalté » (Ph 2, 9). C'est comme le sceau de l'idée précédente. Il est clair que ce qui est sublime n'a pas besoin d'être encore exalté⁴⁹, mais la bassesse est élevée vers le haut, devenue alors ce qu'elle n'était pas auparavant. En effet, unie au Seigneur, la nature humaine a été élevée avec la divinité et ce qui est exalté est ce qui est élevé à partir de la bassesse. Et la forme d'esclave est basse, elle qui est devenue « Christ et Seigneur » (cf. Ac 2, 36) par l'exaltation.

⁴⁴ Mt 8, 17 citant Is 53, 4. Ce verset s'intègre dans le dernier chant du Serviteur du Seigneur (Is 52, 13-53, 12). Les deux passages bibliques partagent l'idée d'une exaltation du Serviteur, voulue et opérée par Dieu lui-même comme conséquence de son abaissement. Mais il y a aussi des différences : en Ph 2, 6-8, la finalité salvifique de la kénose, de l'abaissement et de la mort est totalement absente ; c'est le Christ qui s'est volontairement dépouillé et abaissé, alors qu'en Is 52, 13 sq., c'est Dieu qui humilie et abaisse son serviteur.

⁴⁵ Le contexte d'Isaïe est celui du serviteur souffrant, comparé à l'agneau qui se laisse immoler. Il est donc possible que πληγή désigne σφαγή, c'est-à-dire le coup mortel.

⁴⁶ Is 53, 5. Μῶλωψ : terme employé à quelques reprises dans la LXX, repéré une seule fois au pluriel. La plupart du temps, il se trouve au singulier (notamment chez Isaïe). En français, il est plus idiomatique de le mettre au pluriel.

⁴⁷ Cf. *Eun.* III, 3, 66, GNO II, p 131, 8-16 : même développement.

⁴⁸ Cf. *Eun.* III, 2, 52, GNO II, p. 69, 22 sq. : Grégoire évoque une double création de la nature humaine (τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν κτίσιν). Il oppose en effet la première création qui a désobéi, à la seconde création, en Christ, qui renouvelle la nature humaine blessée par le péché qu'il dénomme παρακοή.

⁴⁹ Cf. Ath., *Contra arianos*, I, éd. K. Metzler, *Athanasius Werke*, I, 1, p. 149 ; *Antirrh.* 221, 28-222, 4.

Χριστὸν ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀκολουθίαν ὀνόματι κατὰ τὸ ἰδιάζον προσηγορεύθη διὰ τῆς γενομένης τῆ παρθένω παρὰ τοῦ Γαβριὴλ μυσταγωγίας καὶ τὸ ἀνθρώπινον, καθὼς εἴρηται, Ἰησοῦς ὀνομάσθη, ἡ δὲ θεία φύσις ἀπερίληπτός ἐστιν ὀνόματι, ἐν δὲ τὰ δύο διὰ τῆς ἀνακράσεως γέγονε· τούτου χάριν καὶ ὁ θεὸς ἐκ τοῦ ἀνθρώπινου κατονομάζεται.

ἐν γὰρ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψει καὶ ὁ ἄνθρωπος ὑπὲρ ὄνομα γίνεται, ὅπερ ἰδιόν ἐστι τῆς θεότητος τῆς δηλωθῆναι μὴ δυναμένης ὑπότινος ὀνομαστικῆς σημασίας, ἵν' ὡσπερ ἐν τῷ ταπεινῷ τὸ ὑψηλὸν γίνεται, οὕτως ἀντιλάβη τὸ ταπεινὸν τὰ ὑψηλὰ ἰδιώματα· ὡς γὰρ διὰ τοῦ ἀνθρώπου ὀνομάζεται ἡ θεότης, οὕτως ὑπὲρ ὄνομα γίνεται τὸ ἐκ τοῦ ταπεινοῦ συνεπαρθέν τῆ θεότητι· καὶ ὡσπερ ἡ ἀτιμία τῆς δουλικῆς μορφῆς εἰς τὸν θεὸν τὸν ἀνακραθέντα τῷ δούλῳ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, οὕτω καὶ ἡ προσκύνησις τῆς θεότητος ἡ παρὰ πάσης κρίσεως προσαγομένη τῷ ἐνωθέντι πρὸς τὴν θεότητα γίνεται καὶ οὕτως Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ πᾶν γόνυ κάμψει ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογῆσεται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς. Ἀμήν.

Et puisque l'homme qui est en Christ fut appelé, selon l'usage humain, d'un nom qui lui est propre, en raison de l'annonciation survenue à la vierge de la part de Gabriel, et que son humanité, comme il a été dit, est nommée Jésus, mais que la nature divine ne peut être définie par un nom et que les deux sont devenus un en vertu du mélange, c'est pour cette raison que Dieu aussi est nommé à partir de l'humanité.

« Au nom de Jésus tout genou fléchira » (Ph 2, 10b) et l'homme est au-dessus de tout nom, ce qui est le propre de la divinité qui ne peut être montrée par aucune signification lexicale⁵⁰, afin que, comme ce qui est sublime advient dans la bassesse, ce qui est bas reçoive en échange les propriétés élevées. En effet, de même que la divinité est nommée par l'homme, ainsi ce qui, avec la divinité, a été élevé de sa bassesse, se trouve au-dessus de tout nom. Et comme l'ignominie de la forme servile connaît l'élévation vers Dieu qui s'est mêlé à l'esclave, ainsi l'adoration aussi de la divinité que voue toute la création est adressée à celui qui s'est uni à la divinité et ainsi « au nom de Jésus Christ tout genou fléchira au ciel, sur terre et aux enfers et toute langue proclamera : "Jésus Christ est Seigneur dans la gloire de Dieu le Père" (Ph 2, 10-11). Amen »⁵¹.

Cet ensemble de versets pauliniens chez Grégoire décrit la kénose et l'exaltation du Logos qui s'abaisse dans la nature humaine jusqu'à renoncer à ses prérogatives divines, exalté ensuite par son Père. Dans la mesure où chaque verset est l'objet d'une idée propre et d'une étape dans la compréhension de la doctrine de l'incarnation par Grégoire, nous avons cru bon d'analyser son exégèse verset après verset, dans le contexte de la controverse, pour pouvoir évaluer la portée et la teneur de chaque élément du raisonnement. Telle est la raison pour laquelle notre analyse sera, elle aussi, linéaire.

⁵⁰ Par ce rappel que la nature de Dieu est inexprimable, Grégoire reprend un argument anti-eunomien. Eunome définissait la divinité par la signification d'ἀγέννητος. Une telle remarque de la part de Grégoire, qui provient de la théologie apophatique, se retrouve abondamment dans son œuvre. Pour ne citer qu'un seul exemple où se trouve l'expression ὀνομαστικῆς σημασίας, cf. *Eun.* III, 1, 105, GNO II, 39, 4-6 : ἐπεὶ οὖν κρεῖττόν ἐστι καὶ ὑψηλότερον τῆς ὀνομαστικῆς σημασίας τὸ θεῖον, σιωπῇ τιμᾶν τὰ ὑπὲρ λόγον τε καὶ διάνοιαν μεμαθήκαμεν : « Puisque donc le divin est meilleur et plus élevé que la signification lexicale, nous avons appris à honorer par le silence ce qui est au-dessus du discours et de la pensée ». cf. *De deit. et fil.*, GNO X/2, p. 142, 15-18.

⁵¹ *Antirr.* 158, 31-162, 5. Grégoire termine son exégèse par un « Amen » qui vient culminer après une exégèse dont le caractère polémique semble abandonné. C'est l'indice que le discours doctrinal de polémique n'est pas distinct pour Grégoire de la méditation spirituelle de l'Écriture ou du discours de confession de foi. Grégoire se sert de Ph 2, 10-11 à la manière d'une doxologie finale (cf. partie II, chapitre 2, p. 271 sq.).

B. L'abaissement du Logos dans la nature humaine

1. Ph 2, 6 : la nature divine du Fils

Grégoire comprend ce verset comme renvoyant à la préexistence du Logos⁵². C'est dans cette perspective qu'il interprète la notion-clef de μορφή θεοῦ, dont on va chercher à préciser le sens.

Dans son commentaire, Grégoire se concentre sur deux notions du verset, μορφή et ἰσότης, pour prouver l'égalité de nature du Père et du Fils. Mais comme nous allons le voir, il ne formule pas non plus clairement l'idée que la μορφή θεοῦ désigne la φύσις ou l'οὐσία divine, à la différence de son exégèse dans le *Contre Eunome*. Il le laisse entendre en reprenant des arguments scripturaires, qui sont devenus des acquis théologiques depuis la polémique anti-arienne, à propos de la consubstantialité du Père et du Fils.

En effet, contre Apollinaire, Grégoire souligne que l'*Épître aux Philippiens* ne dit pas du Seigneur qu'il *avait* une forme semblable à Dieu (οὐκ εἶπε μορφήν ἔχων ὁμοίαν θεοῦ), mais qu'il *était* en cette forme divine (ἐν αὐτῇ ὑπάρχων τοῦ θεοῦ τῇ μορφῇ) et qu'on ne peut lui supposer avant son incarnation aucun attribut qui ne soit pas divin, ce qui exclut la consubstantialité de la chair au Logos comme le Laodicéen le soutient. Grégoire explique cette μορφή τοῦ θεοῦ dans le sens d'une communion des propriétés divines partagées avec le Père. Il prouve cela par une citation johannique, soit Jn 17, 10 (« tout ce qui est à moi est à toi ») soit 16, 15 (« Tout ce que le Père possède est à moi »), dont la forme syntaxique est arrangée pour être plus proche de Ph 2, 6 : « Tout ce qui appartient au Père est dans le Fils (ἐν τῷ υἱῷ) ». Mais il fait aussi allusion à He 1, 3 (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως). L'expression devenue topique de ce verset, celle de χαρακτήρ, que Grégoire travaille sous la forme τοῦ πατρικοῦ χαρακτῆρος, lui sert à fonder une théologie où le Fils est conçu comme image (εἰκὼν) du Père et en vertu de laquelle les propriétés divine du Père sont communes au Fils (τὸ ἀίδιον καὶ τὸ ἄποσον καὶ τὸ ἄυλον καὶ ἀσώματον)⁵³. L'association de μορφή et de χαρακτήρ montre

⁵² On le déduit très clairement de la façon dont il commente ensuite l'abaissement évoqué en Ph 2, 7 comme entrée dans la chair humaine.

⁵³ Nous ne reviendrons pas sur ce principe christologique abondamment développé dans la polémique anti-arienne et par Grégoire dans le *Contre Eunome*. Dans la controverse anti-apolinarienne, il fait partie des acquis christologiques qui ne sont plus discutés ni par Apollinaire ni par Grégoire. L'argument se trouve déjà chez Origène, *De principiis*, I, 2, 6-8, SC 252, p. 123 et il est repris ensuite dans l'argumentation contre les ariens : cf. Athanase, *Contre les ariens*, II, 33, 2, *Athanasius Werke*, I, 1, 2, éd. K. Metzler, p. 210, l.4-9 ;

comment, chez Grégoire, comme chez ses contemporains, μορφή θεοῦ est compris comme une expression analogue à εἰκὼν τοῦ θεοῦ, présente en 2 Co 4, 4 et en Col 1, 15, et à celle de χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ (He 1, 3)⁵⁴, renvoyant à l'égalité de rang entre le Père et le Fils. Un autre passage du *Traité sur la Perfection* vient corroborer cette orientation exégétique :

« ... par le mot d'effigie (χαρακτῆροι) on marque l'égalité de rang (τὸ ἰσοστάσιον). En effet on ne peut concevoir (...) une infériorité de l'effigie (τοῦ χαρακτῆρος ἐλάττωσις) par rapport à la substance dont elle est effigie (χαρακτηριζομένην ὑπόστασιν) ; mais quand (...) on a présent à l'esprit la grandeur de la substance, on mesure la substance en même temps que son effigie qui apparaît. C'est pourquoi on dit que le Seigneur est forme de Dieu : on ne rapetisse pas le Seigneur (κατασμικρύνων) par cette idée de forme (τῆ τῆς μορφῆς ἐννοίᾳ), mais on montre la grandeur de Dieu par cette forme grâce à laquelle on peut contempler l'extrême grandeur de Dieu qui n'est pas en défaut par rapport à sa forme, mais qui ne se trouve pas non plus excéder son effigie »⁵⁵.

En rapprochant Ph 2, 6 d'He 1, 3 dans les différents textes cités, Grégoire comprend « la forme » comme la manifestation, dans le Christ, du Père. La conséquence implicite d'une telle argumentation, qui se déduit de la communion des propriétés entre le Père et le Fils avant l'incarnation, est que « la forme de Dieu » désigne la nature divine du Fils. Plus précisément, elle désigne par image la manifestation extérieure de la nature divine⁵⁶, dont le Christ se prive en s'incarnant. En effet pour Grégoire dans ce passage, comme pour d'autres Pères, le terme de μορφή appliqué à la divinité du Christ ne désigne pas seulement l'οὐσία divine (le terme n'est pas employé ici), mais il comprend l'idée d'une manifestation extérieure de l'essence. C'est ce qu'atteste par exemple le rapprochement

Contre les ariens, III, 3, 1-2, *Athanasius Werke*, I, 1, 3, éd. K. Metzler, p. 309, 1-17 ; Basile, *CE*, I, 17 (SC 299, p. 234) ; *CE* II, 17 (SC 305, p. 66) ; *CE* II, 27 (SC 305, p. 112-116) ; Gr. Nys, *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit*, GNO X/2, p. 123, 24-125, 8 ; *Eun.* III, 6, 52-53, GNO II, p. 204 etc. Cf. M. Harl, « *Aporrhoia* et la génération du Fils », *art. cit.*, p. 288. Pour une étude de la question chez Athanase, cf. X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris, 2006, p. 43-45 et *passim*.

⁵⁴ Cf. P. Grelot, « La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7, quelques éléments d'enquête patristique », *NRT*, 93, 1971, p. 900.

⁵⁵ *Perf.*, GNO VIII/1, p. 188, 21-189, 12 : ... ἐνδεικνύμενος τῷ δὲ χαρακτῆρι τὸ ἰσοστάσιον. οὔτε γὰρ (...) ἐπινοεῖται (...) οὔτε τις τοῦ χαρακτῆρος ἐλάττωσις πρὸς τὴν ὑπ' αὐτοῦ χαρακτηριζομένην ὑπόστασιν, ἀλλὰ (...) ὁ τὸ μέγεθος τῆς ὑποστάσεως ἐν νῶ λαβὼν τῷ ἐπιφαινομένῳ χαρακτῆρι πάντως ἐμμετρεῖ καὶ τὴν ὑπόστασιν. διὸ καὶ μορφήν θεοῦ λέγει τὸν κύριον, οὐ κατασμικρύνων τῆ τῆς μορφῆς τὸν κύριον, ἀλλὰ τὸ μέγεθος τοῦ θεοῦ διὰ τῆς μορφῆς ἐνδεικνύμενος, ἧ ἐνθεωρεῖται τοῦ πατρὸς ἢ μεγαλειότης, οὐδαμοῦ τῆς ἰδίας μορφῆς ὑπερπίπτουσα οὐδὲ ἔξω τοῦ περὶ αὐτὴν χαρακτῆρος εὕρισκομένη. (trad. rév. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, p. 208-209).

⁵⁶ Cf. Jn Chrys., *Hom. sur l'Epître aux Philippiens*, PG 62, 219 D : Εἰπέ γάρ μοι, ἡ μορφή τοῦ δούλου ἐνέργεια δούλου ἐστίν, ἢ φύσις δούλου; Πάντως δήπου, Φύσις, ἐρεῖς, δούλου. Οὐκοῦν καὶ ἡ μορφή τοῦ Θεοῦ, Θεοῦ φύσις· οὐκ ἄρα ἐνέργεια : « dis-moi, « la forme de l'esclave » est-elle activité d'esclave ou nature d'esclave ? Assurément, nature d'esclave, me dira-tu. Donc, la forme de Dieu, elle aussi est nature et non pas activité de Dieu ».

que fait Origène entre Ph 2, 6 et l'épisode de la Transfiguration, où le Christ se manifeste aux apôtres sous une « forme » glorieuse⁵⁷.

Dans ces conditions, Grégoire comprend l'expression paulinienne ὡν ἴσα θεῶ̄ comme signifiant une égalité de nature entre le Père et le Fils, c'est-à-dire une même substance (πῶς δ' ἂν ἐφαρμοσθεῖν τοῖς κατὰ τὴν φύσιν παρηλλαγμένοις τὸ ἴσον;)⁵⁸. Cette exégèse fait écho à la réfutation précédente de l'interprétation par Apollinaire d'He 1, 1 et de Za 13, 7 : à propos de ces versets, Grégoire évoquait le concept d'ὁμοούσιος, accepté aussi par Apollinaire pour définir la commune substance divine du Père et du Fils⁵⁹. Par conséquent, d'après Grégoire, puisqu'Apollinaire revendique la consubstantialité de la chair avec le Logos (cf. frg. 32-41), il reconnaît que le Fils a une nature charnelle mais, comme la nature de Dieu est d'être incorporelle, alors il prétend que le Fils n'est plus de même nature que son Père : ὁ μὲν σαρκώδης τὴν φύσιν, ὁ δὲ καθαρεύων ἀπὸ σαρκός. Grégoire se sert de Ph 2, 6 pour prouver contre Apollinaire l'unité et l'égalité de nature entre le Père et le Fils (πῶς ἂν τις εἰς ἴσον ἄγοι τὸ τοιοῦτον τῷ μὴ τοιούτῳ)⁶⁰.

En conclusion, l'exégèse de ce verset, qui rapporte l'expression ἐν αὐτῇ ὑπάρχων τοῦ θεοῦ τῇ μορφῇ à l'état du Logos préexistant, et le terme de μορφή à ce qui se manifeste de la nature divine (φύσις), est par là-même clairement rattachée à la réfutation qui précède et orientée dans la perspective anti-apolinariste, où il s'agit de prouver que la nature du Fils avant son incarnation n'est pas charnelle.

C'est ce que confirme le rapprochement avec le commentaire sur le terme de μορφή que Grégoire fait dans sa polémique contre Eunome, où l'on décèle une orientation démonstrative différente. Toutefois, on retrouve le même canevas argumentatif, mais développé plus longuement :

« “Celui qui existe en la forme de Dieu” (Ph 2, 6) n'a pas été formé (μεμόρφωται) par une autre empreinte (χαρακτῆρι) que le Père (παρὰ τὸν πατέρα), lui qui est l'empreinte de l'hypostase du Père (He 1, 3) ; “la forme de Dieu” est absolument la même chose que la substance (ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν). De même, en effet,

⁵⁷ Dans le *Contre Celse*, le rapprochement de Ph 2, 6-7 et de l'épisode de la Transfiguration du Christ (Mt 17, 2) est traité en relation avec la capacité de perception de la divinité par l'homme. Il explique en effet que le Logos revêt des formes différentes (μορφαί), « sous lesquelles il apparaît à chacun selon le degré de sa progression vers la connaissance, qu'il soit débutant, progressant peu ou prou, déjà proche de la vertu, ou établi en elle » (*Contre Celse*, IV, 16, SC 136, trad. M. Borret, Paris, 1968, p. 220-221).

⁵⁸ *Antirrh.* 159, 10-11.

⁵⁹ Cf. *Antirrh.* 157, 28 sq. cf. M. Harl, « La polémique de Grégoire de Nysse contre l'usage de Zacharie 13, 7a par Apollinaire », *art. cit.*, p. 92-93.

⁶⁰ *Antirrh.* 159, 13.

que, advenant en la forme de l'esclave (Ph 2, 7), il a été conformé en la substance de l'esclave (τῆ οὐσία τοῦ δούλου ἐνεμορφώθη), ne recevant pas autour de lui la forme seule, disjointe de la substance (οὐ φιλήν ἀναλαβὼν ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν μορφήν οὐδὲ τῆς οὐσίας διεζευγμένην), mais la substance est co-signifiée par la forme (ἡ οὐσία τῆ μορφῆ συσσημαίνεται), de même aussi absolument celui qui le dit être en la « forme de Dieu » a indiqué, par la forme (διὰ τῆς μορφῆς), la substance (τὴν οὐσίαν) »⁶¹.

Pour Grégoire, la « forme de Dieu » dont parle Paul signifie la substance (οὐσία) – terme qu'on ne trouve pas dans l'*Antirrheticus*. On serait tenté de reconnaître ici un vocabulaire aristotélicien où la forme est la substance. Mais la façon dont Grégoire construit son argumentation ne valide pas un tel point de vue. En effet, dans cet extrait μορφή n'est pas décrit comme le strict synonyme d'οὐσία : l'οὐσία est « co-signifiée » (συσσημαίνεται) avec la μορφή, c'est-à-dire que cette dernière comprend la première. Dans l'explication selon laquelle le Christ incarné a reçu autour de lui non pas seulement la forme, disjointe de la substance (οὐ φιλήν ἀναλαβὼν ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν μορφήν οὐδὲ τῆς οὐσίας διεζευγμένην), Grégoire inclut dans le sens de μορφή l'idée d'une manifestation extérieure de la substance, ce que prouve encore l'utilisation de l'image de l'empreinte reprise d'He 1, 3.

Dans un deuxième temps de l'exégèse de Ph 2, 6 dans le *Contre Eunome*, Grégoire en vient à montrer sur une base scripturaire que le Fils n'a pas une nature dissemblable à celle du Père :

« Donc, s'il est en la forme de Dieu et qu'étant dans le Père⁶², il a été marqué du sceau de la gloire paternelle (ἐσφράγισται τῆ πατρῴᾳ δόξῃ)⁶³, comme le dit la voix de l'évangéliste : "C'est lui que le Père a marqué de son sceau"⁶⁴, alors qui a vu le Fils voit le Père⁶⁵, l'icône de la bonté⁶⁶ et le rayonnement de la gloire⁶⁷ et toutes les choses de ce genre témoignent que la substance du Fils n'est pas en disharmonie avec le Père (τὸ μὴ ἀναρμόστως ἔχειν τοῦ υἱοῦ τὴν οὐσίαν πρὸς τὸν πατέρα),

⁶¹ *Eun.* III, 2, 147, GNO II, 100, 5-14 : ἀλλὰ μὴν ὁ ἐν τῆ μορφῆ τοῦ θεοῦ ὑπάρχων οὐκ ἄλλω τινὶ χαρακτῆρι παρὰ τὸν πατέρα μεμόρφωται, χαρακτῆρ ὢν τῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως· ἡ δὲ μορφή τοῦ θεοῦ ταῦτὸν τῆ οὐσία πάντως ἐστίν. ὡς γὰρ ἐν τῆ μορφῆ τοῦ δούλου γενόμενος τῆ οὐσία τοῦ δούλου ἐνεμορφώθη, οὐ φιλήν ἀναλαβὼν ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν μορφήν οὐδὲ τῆς οὐσίας διεζευγμένην, ἀλλ' ἡ οὐσία τῆ μορφῆ συσσημαίνεται, οὕτως πάντως καὶ ὁ εἰπὼν αὐτὸν ἐν μορφῆ θεοῦ εἶναι τὴν οὐσίαν διὰ τῆς μορφῆς. Trad. fr. rev. M. Cassin, thèse de doctorat en préparation sous la direction d'O. Munnich, *La controverse comme mode de persuasion et d'élaboration théologique : étude des traités Contre Eunome de Grégoire de Nysse*.

⁶² Cf. Jn 10, 38 ; Jn 14, 10. 11. 20.

⁶³ Cf. Mt 16, 27 ; Rm 6, 4.

⁶⁴ Jn 6, 27.

⁶⁵ Jn 14, 9.

⁶⁶ Sa 7, 26.

⁶⁷ He 1, 3.

donc l'inconsistance du blasphème des adversaires est de manière évidente réfutée par ce qui a été dit »⁶⁸.

Ph 2, 6-7, développé et enrichi par les mêmes versets scripturaux que dans l'*Antirrheticus* (He 1, 3 et l'évangile de *Jean*), sert, dans la controverse anti-eunomienne, à prouver que le Logos n'est pas de substance (οὐσία) différente de celle du Père. Il utilise pour cela l'image de l'harmonie/disharmonie (τὸ μὴ ἀναρμόστως ἔχειν), que l'on retrouve aussi dans notre polémique contre Apollinaire. Mais elle est associée au schème verbal παραλλάττω (« être différent ») : πῶς δ' ἂν ἐφαρμοσθεῖη τοῖς κατὰ τὴν φύσιν παρηλλαγμένοις τὸ ἴσον⁶⁹, comme dans l'étape argumentative suivante du *Contre Eunome*, où Grégoire déclare que ce qui est en harmonie avec autre chose n'en est pas différent :

« De même, en effet, que ce qui diffère ne s'harmonise pas (τὸ παρηλλαγμένον οὐχ ἀρμόζεται), de même ce qui s'harmonise ne diffère pas (τὸ ἀρμόζομενον οὐ παρήλλακται) : celui qui dit que la nature du Monogène diffère de la substance bonne du Père (τῆς ἀγαθῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὴν τοῦ μονογενοῦς παραλλάττειν φύσιν), reconnaît tout à fait dans le Bien lui-même la différence »⁷⁰.

Dans cette phrase finale, Grégoire utilise οὐσία pour parler de la substance du Père, là où il emploie φύσις pour parler de celle du Fils en relation avec le Bien (ἀγαθόν), alors que dans le même raisonnement de l'*Antirrheticus*, il utilise communément φύσις⁷¹. Selon J. Zachhuber, les deux notions sont équivalentes dans la théologie de Grégoire⁷². Mais il faut pouvoir préciser pourquoi Grégoire utilise respectivement les termes οὐσία et φύσις contre Eunome et contre Apollinaire, même si dans cette exégèse de Ph 2, 6-11, nous ne distinguons pas de différence de sens entre les deux notions au cours des argumentations, où la visée théologique est finalement la même : l'unité et l'égalité de nature entre le Père et le Fils. Il faut en chercher la raison dans le cadre plus large de chacune des polémiques et non pas dans le seul contexte de l'exégèse de ce verset.

⁶⁸ *Eun.* III, 2, 148, GNO II, 100, 14-22 : εἰ οὖν ἐν τῇ μορφῇ τοῦ θεοῦ ἐστι, καὶ ἐν τῷ πατρὶ ὧν ἐσφράγισται τῇ πατρὶ δόξῃ, καθὼς φησιν ἡ τοῦ εὐαγγελίου φωνὴ ἡ λέγουσα Τοῦτον ὁ πατήρ ἐσφράγισεν ὁ θεός, διὸ καὶ ὁ ἑωρακὼς τὸν υἱὸν ὄρα τὸν πατέρα, ἡ τῆς ἀγαθότητος εἰκὼν καὶ τὸ τῆς δόξης ἀπαύγασμα καὶ πάντα ὅσα τοιαῦτα τὸ μὴ ἀναρμόστως ἔχειν τοῦ υἱοῦ τὴν οὐσίαν πρὸς τὸν πατέρα μαρτύρεται, ἄρα προδήλως τὸ τῆς βλασφημίας τῶν ἀντικειμένων ἀσύστατον διὰ τῶν εἰρημένων ἐλέγχεται. Trad. fr. M. Cassin, thèse de doctorat en préparation sous la dir. d'O. Munnich, *La controverse comme mode de persuasion et d'élaboration théologique*.

⁶⁹ *Antirrh.* 159, 10-11.

⁷⁰ *Eun.* III, 2, 150, GNO II, 101, 1-4 : ὡς γὰρ τὸ παρηλλαγμένον οὐχ ἀρμόζεται, οὕτω τὸ ἀρμόζομενον οὐ παρήλλακται : ὁ δὲ λέγων τῆς ἀγαθῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὴν τοῦ μονογενοῦς παραλλάττειν φύσιν, ἐν αὐτῷ τῷ ἀγαθῷ τὴν παραλλαγὴν πάντως βλέπει. τὸ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ παρηλλαγμένον τί ἐστι. Trad. fr. M. Cassin, thèse citée.

⁷¹ Cf. *Antirrh.*, 159, 10-13 : πῶς δ' ἂν ἐφαρμοσθεῖη τοῖς κατὰ τὴν φύσιν παρηλλαγμένοις τὸ ἴσον; εἰ γὰρ ὁ μὲν σαρκώδης τὴν φύσιν, ὁ δὲ καθαρεύων ἀπὸ σαρκός...

⁷² J. Zachhuber, *The Human Nature in Gregory of Nyssa, op. cit.*, p. 120.

De cette analyse comparative, on peut conclure que, dans la polémique contre Apollinaire, Grégoire n'utilise jamais le terme d'οὐσία pour expliquer la μορφή θεοῦ du Fils par rapport au Père (Ph 2, 6) et la μορφή δούλου à propos de son humanité (Ph 2, 7), contrairement au texte que nous venons de citer contre Eunome. Dans l'*Antirrheticus*, c'est la notion de φύσις qui est utilisée pour qualifier la substance divine du Fils et son humanité (Ph 2, 7), parce que Grégoire reprend un mot fondamental de la christologie d'Apollinaire. Grégoire ne se sert pas de Ph 2, 6 pour montrer l'οὐσία commune du Père et du Fils, mais leur φύσις commune. Il y a là une inflexion de vocabulaire qui est due au débat doctrinal. Si Grégoire prouve ce qu'est *une* nature (φύσις) par les rapports intra-trinitaires du Père et du Fils, il est impossible, d'un point de vue logique, de soutenir ensuite que le Fils constitue *une* nature (μία φύσις) avec la chair humaine, comme le soutient Apollinaire.

Dans la controverse contre Eunome, il s'agit de prouver que le Fils est de même nature divine que le Père et non pas inférieur ; dans la polémique contre Apollinaire, il s'agit de montrer que la chair n'est pas une partie intégrante d'une unique nature (μία φύσις) du Logos incarné, mais qu'elle est assumée pendant le temps de l'incarnation : elle est à penser comme une nature qui s'adjoint à la substance divine que le Fils partage avec le Père. Le lecteur aura donc ici un bon exemple de l'inflexion théologique dans l'exégèse d'un même verset dans deux débats contemporains. Elle se joue à la présence (ou l'absence) d'un mot, celui d'οὐσία remplacé par celui de φύσις.

2. Ph 2, 7 : l'incarnation du Logos

« Il s'est anéanti lui-même prenant la forme d'esclave »

Après avoir défini la « forme de Dieu » comme la participation du Fils à la substance du Père, à titre d'« empreinte », Grégoire en vient à commenter l'abaissement du Christ dans la nature humaine, en proposant d'abord une exégèse de la δουλική μορφή puis du verbe ἐκένωσε (« il s'est anéanti »). Ces deux analyses lui permettent de faire ressortir le paradoxe ontologique du Christ qui devient homme tout en restant Dieu.

Grégoire déclare d'emblée que la δουλική μορφή, c'est le corps (πάντως τὸ σῶμα)⁷³, et il précise ensuite : la forme est chair (σὰρξ δέ ἐστὶν ἡ μορφή), faisant ainsi le lien entre Ph 2, 7 et le prologue de *Jean* (1, 14), où il est dit : ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, et soutenant ici une christologie du Verbe-chair. Par conséquent, à cet endroit du discours, Grégoire fait de σὰρξ et de σῶμα des équivalents, alors que la σὰρξ chez Jean ne désigne pas exclusivement le corps, mais l'humanité. Une telle assimilation s'explique par l'enjeu argumentatif : il s'agit de définir la notion de μορφή qui implique l'idée d'une visibilité.

Or une telle définition de μορφή comme « corps » pose problème, à première vue, dans le contexte de la controverse contre Apolinaire qui conçoit l'union de Dieu à l'homme sur le modèle de l'union de l'âme enveloppée du corps.

En effet, d'après les fragments qu'il nous reste, c'est dans l'*Épître à Denys* que ce dernier explique comment il comprend « l'abaissement du Christ à la ressemblance des hommes » :

Μηδὲ ἰδίᾳ φύσις τὸ σῶμα καὶ ἰδίᾳ φύσις ἡ θεότης κατὰ τὴν σὰρκωσιν, ἀλλ' ὡσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός.

« Le corps n'est pas non plus une nature propre, et la divinité une nature propre pendant l'incarnation, mais comme l'homme est une seule nature, ainsi le Christ aussi "est advenu à la ressemblance des hommes" (Ph 2, 7)⁷⁴ ».

Apolinaire comprend la kénose du Christ (Ph 2, 7) comme l'union de Dieu à la chair à la façon du composé humain, formant ainsi une seule nature. Par conséquent, Dieu incarné ne présente qu'une seule nature : dans le raisonnement d'Apolinaire, même si l'expression μία φύσις se trouve dans la proposition comparative qui évoque le cas de l'homme commun, elle s'applique aussi au Christ.

Mais Grégoire, en définissant la μορφή δουλοῦ comme σῶμα ou σὰρξ, répond directement à la théorie de la μία φύσις dans le Christ. Il prend soin de préciser : ἄλλο τι ὄντα αὐτὸν κατὰ τὴν θείαν μορφήν, ἄλλο τι οὖσαν τῇ φύσει τὴν δουλικὴν μορφήν εἰληφέναι λέγει⁷⁵. Il veut prouver que la σὰρξ du Christ n'est pas une composante de

⁷³ Clément d'Alexandrie explique l'expression « forme d'esclave » comme signifiant « l'homme extérieur » (ὁ ἐκτὸς ἄνθρωπος), *Paed.*, III, 1, 2, 2, SC 158, p. 14. Pour Athanase, la forme d'esclave désigne la chair asservie par le péché : « τὴν δουλωθεῖσαν σάρκα τῇ ἁμαρτίᾳ » (*Contre les ariens*, I, 43, *Athanasius Werke*, I 1, 2, éd. K. Metzler, p. 153).

⁷⁴ *Première épître à Denys*, § 2, Lietz. p. 257, 16-18.

⁷⁵ *Antirrh.* 159, 17-18. Apolinaire comprend lui aussi la μορφή δούλου comme une expression de la nature humaine. En effet, peu après dans l'*Antirrheticus*, Grégoire cite son adversaire ainsi : Ἄλλ' ἄνθρωπος ἦν τῷ σώματι, φησί, τὴν τῶν ἀνθρώπων ἄδοξον φορέσας μορφήν : mais « il était homme par son corps, dit-il, ayant porté sur lui la forme sans gloire des hommes » (*Antirrh.* 164, 13-14). L'explication de Ph 2, 7 selon laquelle l'incarnation est le dépouillement de la divinité du Christ depuis sa gloire divine se retrouve

l'unique nature du Logos incarné, mais une nature en elle-même, cette dernière étant qualifiée de « quelque chose d'autre par nature ». Cette expression laisse entendre que Grégoire comprend les deux formules pauliniennes, « forme de Dieu » et « forme d'esclave » comme deux natures distinctes (φύσις), même si l'équivalence de μορφή et de φύσις n'apparaît pas explicitement, puisque φύσις est utilisé pour définir la qualité, sous la forme φύσει.

Que μορφή δουλοῦ soit compris par Grégoire comme σῶμα ou σὰρξ, ou encore φύσις humaine, c'est ce que vient confirmer l'exégèse du même verset par Grégoire dans d'autres œuvres contemporaines, comme dans son discours *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit*, qui date de la même époque⁷⁶, où il explique l'anéantissement du Fils dans la « forme d'esclave » (Ph 2, 7) comme « la condescendance de Dieu dans la faiblesse de notre nature humaine » (τοῦ ταπεινώσαντος ἑαυτὸν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ τὴν πρὸς τὸ ἀσθενὲς τῆς φύσεως ἡμῶν παραδηλοῖ συγκατάβασιν)⁷⁷. Cette exégèse rejoint l'enseignement général qu'il donne de l'incarnation à de multiples reprises dans l'*Antirrheticus* : « Le Logos qui était dans le principe et qui était auprès de Dieu (Jn 1, 1), lui qui aux derniers jours est devenu chair en communiant à la pauvreté de notre nature par son amour de l'humanité... » (ὁ λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ ὢν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὢν, ὁ ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν τῇ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν κοινωνίᾳ σὰρξ ὑπὸ φιλανθρωπίας γενόμενος...)⁷⁸. Ces rapprochements montrent la cohérence théologique à l'échelle de l'œuvre doctrinale de Grégoire dans l'exégèse du verset Ph 2, 7 qui sert de modèle éminent pour la compréhension de l'incarnation. En outre, ils révèlent que Grégoire comprend le verset de Ph 2, 7 comme décrivant la première étape de la condescendance de Dieu : l'assomption de la nature humaine (φύσις) qu'il appelle entrée dans la chair (σὰρξ).

Enfin, il ressort de ces analyses que Grégoire utilise tout au long de son exégèse le terme φύσις pour désigner l'humanité, sans pourtant en définir précisément le sens. D'après ses emplois dans l'*Antirrheticus*, l'expression désigne tout ce qui constitue l'humanité, par opposition à la divinité. Pour lutter contre la conception d'une « unique

plus tard chez Cyrille, *Dia. Trin.* VI, 601 de ; *In Io.* XI, 6, 959 c. M.-O. Boulnois cite à ce sujet *In Io.* III, 1, 253 d : « il s'est dépouillé, comme il est écrit, de la gloire qui convient purement à Dieu, par amour pour nous », *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, p. 467, n. 76. Chez Apollinaire comme chez Cyrille, « la kénose consiste à se dépouiller momentanément de la gloire divine » (*ibid.*).

⁷⁶ Cf. l'étude très récente de M. Cassin, « *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham* : théologie et politique ecclésiale », communication au colloque international sur Grégoire de Nysse (Tübingen, septembre 2008), portant sur la théologie trinitaire de Grégoire de Nysse dans ses *Opera dogmatica minora*. M. Cassin confirme la date de 383.

⁷⁷ GNO X/2, p. 128, 5-7.

⁷⁸ *Antirrh.* 151, 14-16.

nature du Verbe incarné » soutenue par Apolinaire, c'est-à-dire d'une nature personnelle et unique en son genre, Grégoire ne cesse d'insister sur la communion de nature que partage le Christ avec le reste des hommes, comme l'attestent plusieurs définitions de la nature humaine dans ses écrits doctrinaux. En effet, dans les petits traités trinitaires, au sujet de la distinction entre φύσις et υπόστασις, l'expression de « nature humaine » est expliquée à partir d'une théorie sémantique comme l'ensemble des propriétés communes que partagent tous les hommes, l'appellation d'homme désignant la nature universelle, dans le sens de la substance seconde d'Aristote⁷⁹, et non l'être individuel. On trouve deux explications éclairantes de Grégoire dans le petit traité *Sur la différence de la substance et de l'hypostase* et dans l'*Ad Ablabium*, même si l'enjeu démonstratif n'est pas christologique. Il montre en effet la différence entre l'espèce humaine, qu'il appelle nature humaine, et l'homme pris individuellement. Dans le traité trinitaire *Sur la différence de la substance et de l'hypostase*, il déclare :

Ὁ γὰρ ἄνθρωπον εἰπὼν ἐσκεδασμένην τινὰ διάνοιαν τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας τῇ ἀκοῇ ἐνεποίησεν, ὥστε τὴν μὲν φύσιν ἐκ τοῦ ὀνόματος δηλωθῆναι, τὸ δὲ ὑφεστὸς καὶ δηλούμενον ἰδίως ὑπὸ τοῦ ὀνόματος πρᾶγμα μὴ σημαυθῆναι

« Par l'appellation d'homme, on introduit dans l'oreille, par la signification indéfinie de ce mot, une idée quelque peu diffuse ; de sorte que, si la nature est indiquée en vertu de ce nom, la chose qui se tient dessous et qui est indiquée proprement par son nom n'est pas signifiée »⁸⁰.

On en déduit que la φύσις, à laquelle renvoie l'appellation d'homme, est définie par Grégoire comme étant la substance commune, par opposition à la substance individualisante, ce que renforce la présence du pronom personnel de la première personne du pluriel, qui s'y rapporte. Par conséquent, si on se réfère à cette définition, la « forme » humaine qu'assume le Christ en s'incarnant signifie la nature humaine prise dans son universalité.

Dans l'*Ad Ablabium*, Grégoire précise encore :

⁷⁹ *Cat.* 2a, 11-19 : Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλι στα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δευτέραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεν αἱ πρῶ τως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον· δευτέραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον. « la substance, dont on parle principalement, d'abord et avant tout, c'est celle qui ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas inhérente à un certain sujet. Ainsi, un certain homme ou un certain cheval. Sont dites, en revanche, substances secondes, les espèces où prennent place les substances dites au sens premier, ces espèces tout comme leurs genres. Ainsi un certain homme se trouve dans une espèce, l'homme, et le genre de l'espèce est l'animal. Ce sont donc elles qu'on dit secondes, des substances comme l'homme et l'animal » (Aristote, *Catégories*, CUF, éd. R. Bodéüs, Paris, 2001, p. 7 et 88-90).

⁸⁰ Cf. *De Diff. Ess.* [Lettre 38 de Basile], § 3 ; éd. *Lettres I*, CUF, éd. Y. Courtonne, Paris, 1957, p. 82-83). cf. J. Zachhuber, *Human nature, op. cit.*, p. 63-66 ; R. Hübner, « Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius », *Epektasis*, éd. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris, 1972, p. 469-470.

προσκαλούμενοι γάρ τινα, οὐκ ἐκ τῆς φύσεως αὐτὸν ὀνομάζομεν, ὡς ἂν μή τινα πλάνην ἢ κοινότης τοῦ ὀνόματος ἐμποιήσειεν, ἐκάστου τῶν ἀκουόντων ἑαυτὸν εἶναι τὸν προσκληθέντα νομίζοντος, ὅτι μὴ τῇ ἰδιαζούσῃ προσηγορίᾳ ἀλλ' ἐκ τοῦ κοινοῦ τῆς φύσεως ὀνόματος ἢ κλησὶς γίνεται :

« Lorsque nous appelons quelqu'un, nous ne le nommons pas par sa nature, parce que le nom partagé communément induirait en erreur, chacun de ceux qui nous entendent pensant que c'est lui-même qui est appelé, car l'appel n'est pas fait au moyen d'une appellation particularisante, mais à partir du nom commun de la nature »⁸¹.

Dans cette réflexion liée à la théorie sémantique du langage, Grégoire définit clairement la nature d'homme comme l'essence commune. Dans son *Antirrheticus*, lorsqu'il définit le terme d'homme, il précise toujours qu'il implique l'existence de toutes les propriétés qui le constituent, dont l'instance raisonnable : τῇ τοῦ ἀνθρώπου προσηγορίᾳ τὸ λογικόν ἐστὶ καὶ τὸ ἐπιστήμης δεκτικὸν καὶ εἴ τι ἄλλο γνωριστικὸν τῆς φύσεως ἰδίωμα λέγεται : « Par l'appellation d'homme, on entend l'instance raisonnable, la capacité de savoir et toute autre propriété connue de la nature »⁸². Or, dans ce traité, même l'exégèse de Ph 2, 6-11 est l'occasion pour Grégoire de revendiquer l'intégrité humaine du Christ, c'est-à-dire la présence d'une intelligence humaine en lui, contre la thèse d'Apolinaire, comme le montre la réfutation que Grégoire opère du verset Ph 2, 7 par Apolinaire immédiatement après son propre commentaire⁸³.

Dans l'exégèse de Ph 2, 7 dans l'*Antirrheticus*, l'insistance avec laquelle Grégoire déclare que le Christ s'est fait homme, dans le sens universel de ce terme, ne vise pas à prouver que le Christ s'est incarné, ce que soutient aussi Apolinaire, mais qu'il a assumé la même nature intellectuelle que le reste des hommes. C'est contre l'idée d'une simple ressemblance humaine qu'il explique Ph 2, 7 : εἴπερ ἄνθρωπος λέγεται, ἔστι πάντως ἢ κλησὶς ἀληθῆς καὶ οὐ ψευδώνυμος (« S'il est vrai qu'il est appelé homme, l'appellation est bien véritable et non pseudonyme »)⁸⁴.

« Il s'est anéanti lui-même »

Le commentaire par Grégoire de Ἐκένωσεν ἑαυτὸν sert à réaffirmer la tension christologique entre la permanence de la divinité dans le Logos incarné et son abaissement dans la nature humaine. Sur ce point, non seulement on ne trouve pas de tonalité polémique, mais Grégoire et Apolinaire décrivent d'une manière similaire à partir

⁸¹ *Ad. Abl.*, GNO III/1, 140, 10-15 : (*Antirrh.* 219, 25-28). Cf. G. Maspero, *La Trinità e l'uomo*, l'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa, Rome, 2004.

⁸² *Antirrh.* 219, 27. Cf. aussi 164, 4-8.

⁸³ *Antirrh.* 163, 13-164, 12.

⁸⁴ *Antirrh.* 164, 7-8.

de Ph 2, 7 le paradoxe de la divinité qui demeure intacte, bien qu'incarnée dans la nature humaine altérable.

En effet, l'argumentation de Grégoire repose sur l'antithèse incontenable-contenue : la divinité qui est sans limites et ne peut être contenue s'abaisse jusqu'à se laisser contenir dans la forme humaine, limitée tout en demeurant illimitée et incontenable (εἶναι μὲν ἐν τῷ πληρώματι τῆς θεότητος ἴσα θεῶ⁸⁵ ... μάλιστα γὰρ τῇ βραχύτητι τῆς ἀνθρωπίνης οὐδενείας ἀχώρητον, χωρητὸν δὲ τῇ ἐπικήρῳ τῆς σαρκὸς φύσει τότε γενόμενον). Grégoire explique ainsi l'égalité du Père et du Fils, y compris pendant le temps de l'incarnation. Le commentaire du Cappadocien est donc marqué par la tension entre une description de la divinité qui demeure dans son essence insaisissable (ἀπρόσιτον καὶ ἀπροσπέλαστον καὶ μάλιστα ἀχώρητον ; μέγα καὶ τέλειον καὶ ἀπερίληπτον) tout en devenant saisissable : ἰσομέγεθες ἦν τῷ ἡμετέρῳ μέτρῳ τῆς φύσεως. L'opposition est aussi décrite avec les expressions : ὁ μὲν ἦν/ ὁ δὲ ἔλαβεν.

Or, dans son *De unione*, Apolinaire décrit aussi le paradoxe de la coexistence des contraires entre la divinité et l'humanité en Christ sur le même socle scripturaire de Ph 2, 7 en parlant d'amoindrissement de la substance divine dans la nature humaine (ἀνελάττωτος κατὰ τὴν θεϊαν οὐσίαν), là où Grégoire dit que la divinité s'est réduite à la petitesse humaine (τῇ βραχύτητι ἡμῶν συγκατεσμίκρυνεν) tout en restant ἀπερίληπτον. Apolinaire déclare :

ἀόρατος θεὸς ὄρατῷ σώματι μεταμορφούμενος, ἄκτιστος θεὸς κτιστῇ περιβολῇ φανερούμενος, κενώσας μὲν ἑαυτὸν κατὰ τὴν μὴ μὴ δούλου, ἀκένωτος δὲ καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀνελάττωτος κατὰ τὴν θεϊαν οὐσίαν (οὐδεμία γὰρ ἀλλοίωσις περὶ τὴν θεϊαν φύσιν) οὐδὲ ἐλαττοῦται οὐδὲ αὐξάνεται.

« Il est Dieu invisible transformé dans un corps visible, Dieu increé manifesté dans une enveloppe⁸⁶ créée, tout en s'étant anéanti lui-même dans la forme d'esclave (Ph 2, 7) ; il reste à l'abri de l'anéantissement, de l'altération, de l'amoindrissement dans sa substance divine (car il n'y a aucun changement de la nature divine), et n'est pas non plus diminué ni augmenté »⁸⁷.

Dans ce passage du *De unione*, Apolinaire se sert de Ph 2, 7 pour décrire le paradoxe de l'incarnation, du Logos qui s'est abaissé tout en restant Dieu. Ce paradoxe est marqué par le parallélisme entre κατὰ τὴν μὴ μὴ δούλου et κατὰ τὴν θεϊαν

⁸⁵ Cf. la même expression utilisée par Grégoire dans son discours *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit*, GNO X/2, 128, 10-15 dans une exégèse de Jn 8, 29 ; 14, 28 (« Celui qui m'a envoyé est plus grand que moi »).

⁸⁶ Περιβολή : terme utilisé pour parler de la chair du Christ, cf. Eus., *Dem. Ev.*, VI, 22, GCS 23, *Eusebius*, VI, éd. I. A. Heikel, Leipzig, 1913, p. 285, 20 ; Ath., *Decr.*, 14, 5 ; 22, 1, *Athanasius Werke*, éd. H.-G. Opitz, p. 12, 18 ; Gr. Nys. *Or. Cat.* XXIII, SC 453, p. 250 ; Apolinaire, cf. frg. 124, Lietz. p. 187-188.

⁸⁷ *De unione*, § 6, Lietz. p. 187-188. Nous nous sommes inspirée de la traduction de M.-O. Boulnois, proposée dans un séminaire de recherches à l'EPHE (V^e section), semestre II, 2007.

οὐσίαν. La forme humaine n'implique pas une altération de la nature divine. Aussi la « forme de l'esclave » dont parle Paul est-elle ainsi conçue comme une enveloppe corporelle (περιβολῆ) du Logos. En ce sens, il écrit dans le fragment 124 que l'abaissement dans la chair n'est pas un changement de forme, mais un revêtement :

σάρκωσις κένωσις· ἡ δὲ κένωσις οὐ *** θεοῦ, ἀλλὰ υἱὸν ἀνθρώπου τὸν κενώσαντα ἑαυτὸν ἀπέφηνε κατὰ τὴν περιβολήν, οὐ κατὰ μεταβολήν.

« L'incarnation est kénose : et la kénose non pas... de Dieu⁸⁸, mais elle a révélé que le Fils de l'homme s'est anéanti lui-même (Ph 2, 7) en se revêtant d'une enveloppe et non pas en se transformant »⁸⁹.

Dans cet extrait, Apollinaire décrit la kénose du Logos en termes de revêtement corporel⁹⁰. Mais cette description rejoint celle de Grégoire qui explique la « forme » comme désignant la chair (σὰρξ δὲ ἐστὶν ἡ μορφή) et qui distingue ce qu'est le Logos incarné (εἶναι) de ce qu'on voit de lui (ὅπερ ἡμῖν ὥφθη)⁹¹. Dans son *Discours catéchétique*, Grégoire décrit l'incarnation du Fils comme le retrait de la divinité sous l'enveloppe de la nature humaine : « τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρούθη τὸ θεῖον », « sous le voile de notre nature, le divin se cacha »⁹².

Comme en témoigne la proximité d'analyse de ce verset par Grégoire et par Apollinaire, ainsi que par d'autres auteurs dans différents contextes polémiques, on est en présence ici d'un axiome théologique qui fait partie de la tradition exégétique de Ph 2, 7, où la "mise en forme" humaine de Dieu, c'est-à-dire la descente de Dieu dans l'humanité, est apparentée au revêtement d'un corps et sert à maintenir le paradoxe d'un Dieu fait homme, sans changement dans sa nature divine. Cette thématique est abondamment exploitée par Apollinaire comme par Grégoire. Quelques extraits nous feront mieux percevoir la particularité de l'exégèse de ce verset dans l'*Antirrheticus*.

Apollinaire, dans son traité *Contre les sabelliens*, commente ainsi Ph 2, 7 :

⁸⁸ Nous citons le fragment d'après l'édition critique de H. de Riedmatten, « Les fragments d'Apollinaire à l'"*Eranistès*", art. cit., p. 207. Il y a une lacune dans le manuscrit *Bodl.Clark. 2* (fin XIII^e-début XIV^e s.). En revanche, dans quatre autres manuscrits (*Scorial. Ψ III, 17, Iviron 379, Monac. Gr. 130, Vat.gr. 624*), on trouve la leçon οὐκ ἄνθρωπον. C'est cette dernière leçon qu'a retenu H. Lietzmann dans son édition, p. 237.

⁸⁹ Frg. 124, Lietz. 234 ; Riedmatten, « Les fragments d'Apollinaire à l'"*Eranistès*" », art. cit., p. 207.

⁹⁰ Cf. Origène, *Contre Celse*, IV, 18, SC 136, p. 226 : l'incarnation n'est pas un changement de substance (μεταβολήν τῆς οὐσίας).

⁹¹ *Antirrh.* 159, 20-21.

⁹² *Discours catéchétique*, 24, SC 453, p. 254.

Τοῦτο ἦν τὸ καταβῆναι, τοῦτο τὸ ἀποσταλῆναι εἰς ἔνδυμα ταπεινότερον τῆς ἀξίας αὐτοῦ, ὑπόβασις ἢ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς ἐπαμφίασις⁹³, κατὰ τὸ βούλημα τοῦ Πατρὸς ἐπιτελουμένη. Εἰ δὲ τόπω καὶ σώματι ὁ Λόγος μὴ περιγράφεται, οὐκ ἀποσπασθήσεται τοῦ ἀσωμάτου Πατρὸς διὰ τὴν πρὸς σῶμα ἀνάκρασιν· δέδεκται γὰρ αὐτὸν τὸ σῶμα βουληθέντα, ὡς πεφύκει ἡ σαρκίνη φύσις Θεὸν ὑποδέξασθαι. Μένει δὲ οὐδὲν ἔλαττον ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, ἢ καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως. Ὡστε ἡ ἐξ οὐρανοῦ κατάβασις οὐκ ἦν μετάβασις ἐξ οὐρανοῦ, οὐδὲ ἡ ἀποστολὴ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ πέμποντος Πατρὸς.

« Descendre, c'est cela : être envoyé dans un revêtement plus pauvre que ce dont il est digne, l'état inférieur, c'est le fait de prendre sur soi la nature humaine, l'accomplissant selon la volonté du Père. Si le Logos ne peut être délimité dans un lieu et dans un corps, il ne sera pas arraché du Père incorporel en se mélangeant avec le corps. En effet, le corps l'a reçu, lui qui y consentait, comme il est dans la nature charnelle de recevoir Dieu. Mais il ne demeure en rien inférieur quant à sa propre nature à ce qu'il était avant l'incarnation. Par conséquent, la descente du ciel n'était ni un déplacement hors du ciel ni non plus un envoi en mission (cf. He 1, 3 ; Jn 3, 17)⁹⁴ ou une séparation du Père qui le dépêchait (cf. Jn 8, 29 ; 14, 28) »⁹⁵.

Apolinaire commente Ph 2, 6-7 en relation implicite avec 1 Co 15, 45-47 (« le second homme vient du ciel ») pour montrer que prendre la forme d'esclave signifie se revêtir de la nature humaine (ἔνδυμα) comme d'un vêtement⁹⁶. En outre, l'auteur explique le même paradoxe d'un Dieu qui s'abaisse dans la nature humaine sans perdre sa qualité divine, à partir de la thématique de la descente conjuguée avec le paradoxe du Logos qui se laisse contenir dans un corps tout en étant indélimitable dans un espace. Par conséquent, descendre dans la nature humaine ne signifie pas un changement de lieu ou une séparation du Père (οὐκ ἀποσπασθήσεται τοῦ ἀσωμάτου Πατρὸς, οὐκ ἦν μετάβασις ἐξ οὐρανοῦ, οὐδὲ ἡ ἀποστολὴ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ πέμποντος Πατρὸς).

Grégoire, quant à lui, soutient la même doctrine dans l'*Antirrheticus* :

μη τοπικῶς λέγων καταβαίνειν τὸ θεῖον πανταχοῦ ὄν (...), ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν παραδηλῶν συγκατάβασιν.

« ... [l'intelligence]⁹⁷ ne dit pas que le divin descend de façon spatiale, car il est partout (...) mais il montre que la condescendance est un abaissement vers notre nature »⁹⁸.

⁹³ ἐπαμφίασις : terme très rare, donné comme hapax par Lampe, non indiqué dans le Loideell Scott. D'après les enquêtes dans le TLG, l'emploi dans notre texte est le premier attesté en patristique.

éd. W. Dindorf, *Aristides*, I, Leipzig, éd. 1829

⁹⁴ Pour l'appellation du Christ comme ἀποστολή, cf. Ps-Ath, *Contre les ariens*, IV, PG 26, 521 B ; 524 B-C ; Gr. Nys, *De deit.*, GNO X/2, p. 129.

⁹⁵ Apolinaire, *Contre les sabelliens*, PG 28, 121 A-B.

⁹⁶ Le verset johannique (Jn 1, 14) est lu à la lumière de l'anthropologie platonicienne où le corps est le revêtement de l'âme (cf. Platon, *Phèdre*, 246 b ; *Timée*, 30 b ; *Phédon*, 79 c ; Plotin, *Ennéades*, I, 1, 9).

⁹⁷ Le sujet du participe est ὁ νοῦς, cité juste avant cet extrait : « même si l'intelligence montre une pensée plus élevée... » (καὶν ὑψηλοτέραν ὁ νοῦς ἐμφαίνῃ διάνοιαν), *Antirrh.* 143, 28.

⁹⁸ *Antirrh.* 143, 28-30.

Dans la même ligne théologique structurée par Ph 2, 7, Grégoire dit encore dans son discours *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit* :

Ἡ γὰρ ἐκ τῆς ἀκηράτου φύσεως πρὸς τὴν ἡμετέραν ζωὴν μετάστασις οὐ τοπικὴν ποιεῖται τοῦ Κυρίου τὴν κίνησιν, ἀλλὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ὕψους τῆς δόξης πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκὸς ἐνδείκνυται κάθοδον. Κατέβη τοίνυν καὶ ἐφάνη οὐ γυμνὸς ὁ Λόγος, ἀλλὰ σὰρξ γενόμενος· οὐχ ἡ τοῦ Θεοῦ μορφή καθ' ἑαυτὴν, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ θεωρούμενος.

« Car le passage de sa nature pure à notre vie ne représente pas pour le Seigneur le mouvement dans l'espace, mais indique la descente du sommet de la gloire à l'humilité de la chair. Donc ce qui est descendu et s'est manifesté, c'est le Verbe non pas nu, mais devenu chair (cf. Jn 1, 14), c'est non pas la forme de Dieu (Ph 2, 6), mais la forme de l'esclave (Ph 2, 7) »⁹⁹.

Là encore, c'est le verbe ἐκένωσεν de Ph 2, 7 qui structure l'exposé christologique et permet de repousser la conception de l'incarnation comme mouvement spatial au profit d'une compréhension morale où l'anéantissement du Christ devient le modèle d'humilité.

En conclusion de nos remarques sur l'exégèse de ce verset par Grégoire et Apollinaire, on constate que « la forme d'esclave » est commentée dans le sens général de condition humaine et non dans celui du traitement d'esclave enduré par le Christ. Grégoire se préoccupe de prouver la coexistence du divin inaltéré et de l'humain corruptible en mettant en balance la « forme d'esclave » avec la « forme divine ». Ph 2, 6-7 est alors commenté en relation d'une part avec le prologue de l'évangile de *Jean*, d'autre part avec la thématique du second Adam (« homme descendu du ciel »), où la forme divine et la forme servile sont comprises comme des synonymes de φύσις.

En comparaison des autres textes de Grégoire et d'Apollinaire que nous avons mentionnés, une idée théologique n'est pas présente dans le commentaire linéaire de Ph 2, 7 par Grégoire dans l'*Antirrheticus* : le motif de la condescendance. En revanche, Grégoire structure beaucoup plus nettement son argumentation à partir du parallélisme entre propriétés divines et humaines : ὁ μὲν ἦν, μέγα καὶ τέλειον καὶ ἀπερίληπτον ἦν, ὁ δὲ ἔλαβεν, ἰσομέγεθες ἦν τῷ ἡμετέρῳ μέτρῳ τῆς φύσεως. C'est donc l'idée de la distinction des deux natures qui domine l'exégèse de Ph 2, 7. Cette inflexion théologique est une manière pour Grégoire de répondre à la christologie de l'unique nature du Logos incarné, ou encore de la consubstantialité de la chair avec le Logos, reprochée à Apollinaire.

⁹⁹ GNO X/2, p. 129, 3-9.

« *Advenu à la ressemblance et dans la figure de l'homme* »

Après avoir expliqué le sens de la forme divine et de la forme humaine selon une veine christologique fidèle à la doctrine du concile de Nicée, Grégoire en vient à commenter l'expression paulinienne de la ressemblance de Dieu avec l'homme (ὁμοίωμα), qu'il explique par le fait que le Christ se revêt d'un σχῆμα humain.

Le découpage du verset par Grégoire dans son commentaire est problématique. En effet, tous les commentateurs modernes s'accordent à scander ainsi le début du verset 7 :

ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

καὶ σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος... ,

et les éditions de la Bible éditent et traduisent : « ayant été semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme homme »... En somme, le mot σχῆμα est rapporté au participe εὐρεθείς, alors qu'ὁμοίωμα est en relation avec le participe γενόμενος. Grégoire au contraire commente le verset dans la forme suivante :

Ἐν ὁμοιώματι γάρ, φησὶν, ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι,

εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος,

faisant donc dépendre de γενόμενος les deux substantifs ὁμοίωματι et σχήματι¹⁰⁰. Ce découpage particulier du texte biblique est répertorié comme étant une variante propre à Grégoire, par James A. Brooks, dans son ouvrage *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*¹⁰¹. En outre, le texte biblique qu'utilise Grégoire présente une autre variante : il ne dit pas « à la ressemblance des hommes » (ὁμοίωματι ἀνθρώπων) mais à la « ressemblance de l'homme » (ὁμοίωματι ἀνθρώπου), comme dans son *Discours catéchétique*, XXIV¹⁰².

L'enjeu du commentaire de Grégoire est d'éclairer le sens de la « ressemblance » humaine (ἐν ὁμοιώματι), dont parle Paul à propos du Christ, à la lumière du second terme, σχήματι, contre la conception d'Apolinaire selon laquelle le Verbe incarné est seulement semblable au reste des hommes, et non d'une nature identique. Dans la

¹⁰⁰ Même scansion du texte biblique dans la *Ref.*, § 134, GNO II, 370, 3.

¹⁰¹ *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*, p. 221.

¹⁰² *Or. cat.*, SC 453, p. 256. James A. Brooks donne la référence du manuscrit de l'épître qui donne cette variante (460142), et les auteurs patristiques qui l'utilisent, Ambroise, Origène, Hilaire, Marcion, Cyprien, Tertullien, *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*, *op.cit.*, p. 221. Pour les implications doctrinales que pourrait avoir le choix du terme « d'homme », selon qu'il désignerait l'homme universel ou l'agrégation d'hommes, cf. J Zachhuber, *The Human Nature*, *op. cit.*, p. 240.

réfutation de Ph 2, 7 par Apollinaire, Grégoire ira même jusqu'à accuser son adversaire de docétisme, déformant alors sa conception de la ressemblance du Christ avec l'homme commun en simple apparence humaine¹⁰³. Au contraire, selon le Cappadocien, l'expression ὁμοιώματι ἀνθρώπου indique l'aspect concret de la ressemblance entre le Logos incarné et l'homme commun, à savoir sa *visibilité*. Elle consiste dans la conformité totale et concrète entre le Christ et les autres hommes.

L'explication de Grégoire, originale, est construite sur deux schèmes verbaux : τυπόω (περιτυπόω), qui contient l'idée d'impression, d'estampillage, et σχηματίζω, qui renvoie à la configuration. Par ces deux notions, Grégoire compare l'incarnation au fait de se donner une figure (σχηματιζόμενος ἑαυτῷ περιτίθησιν) ou à l'impression dans un corps (σωματώδη τύπον)¹⁰⁴. Nous reviendrons sur ce lexique utilisé à propos de ce verset dans le prochain chapitre sur l'exégèse typologique de l'ascension d'Élie¹⁰⁵. Nous voudrions voir pour le moment ce qu'ajoute le commentaire de Grégoire sur σχήματι au sens de μορφή présent dans le début de l'hymne. Dans son commentaire, en effet, le sens de σχηματίζω paraît synonyme de celui de μορφή, tel que Paul l'utilise.

Dans nos enquêtes concernant l'emploi de ces deux mots dans la Bible¹⁰⁶, nous avons constaté que seul Paul utilisait σχῆμα pour évoquer l'apparence d'une chose temporelle, comme en 1 Co 7, 31 : τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, ou en 2 Co 11, 13-16, à propos des faux apôtres qui ont tout l'extérieur des apôtres véritables. En deux autres endroits des *Épîtres*, σχῆμα paraît employé avec μορφή dans un sens synonymique : d'une part en Ph 3, 21, μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ (« [le Christ] transfigurera notre corps de misère pour le

¹⁰³ *Antirrh.* 165, 12-25 à propos de Ph 2, 7, tel qu'il est interprété par Apollinaire. La doctrine d'Apollinaire ne peut être en réalité accusée de docétisme. Mais le fait que l'humanité soit réduite à une enveloppe corporelle est déformé par Grégoire dans le sens d'une simple apparence humaine. La théorie d'Apollinaire est plutôt celle du corps assumé par Dieu comme d'un instrument (ὄργανον) pour sauver l'humanité. Le Ps.-Athanase, dans son *Premier traité contre les apollinaristes*, les accuse de croire que le Christ s'est servi de la forme qui l'entourait comme d'un instrument : λέγετε τῷ περιέχοντι σχήματι, τουτέστι τῷ ὀργανικῶ προσκε χρῆσθαι : « Vous dites qu'il s'est servi d'une forme qui l'entourait (cf. Ph. 2, 7), c'est-à-dire d'un instrument » (PG 26, 1121 A).

¹⁰⁴ *Antirrh.* 159, 32-160, 2.

¹⁰⁵ Cf. partie III, chapitre 4, « La figure du prophète Elie », p. 444-446.

¹⁰⁶ Dans le NT, la racine *μορφ* est utilisée 13 fois dont 10 chez Paul, comme substantif (μορφή/μόρφωσις) en Mc 16, 12 ; Rm 2, 20 ; 2 Tm 3, 5 ; comme verbe (μεταμορφόω) en Mt 17, 2= Mc 9, 2 ; Rm 12, 2 ; 2 Co 3, 18 ; Ga 4, 19 ; Ph 3, 10 ; comme adjectif (σύμμορφος) en Rm 8, 29 ; Ph 3, 21. Pour chaque occurrence, l'idée de forme visible (glorieuse ou humaine) est présente. En outre, le vocabulaire sur la racine *μορφ* suppose la corporéité, il est appliqué à des êtres humains (Jésus inclus). Cf. les analyses de J.-R. Aletti, *op. cit.*, p. 151. Le terme μορφή, dans ce passage, renvoie à la forme, l'apparence visible d'une chose ou d'un être. Cf. aussi P. Grelot, « Deux notes critiques sur Ph 2, 6-11 », *Biblica*, 54, 1973, p. 174. Toutefois le substantif μορφή ne désigne pas seulement le physique, mais ce qui dénote un rang social donné (cf. Jg 8, 18, dans la version de la LXX et celle d'Aquila).

conformer à son corps de gloire »)¹⁰⁷, d'autre part en Rm 12, 2, καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός (« et ne vous configurez pas sur le monde présent, soyez transformés par le renouvellement de votre jugement »), où Paul recommande à ses disciples de ne pas s'attacher à ce monde qui passe, mais de travailler au renouvellement réel et stable de leurs dispositions intérieures. Examinant l'utilisation biblique de ces deux termes, J. Labourt conclut que « σχῆμα indique la configuration extérieure par opposition à la substance qui échappe aux organes des sens, alors que μορφή renvoie à la forme déterminée par la substance (sans exclure le rayonnement extérieur de cette forme) »¹⁰⁸.

D'après nous, il semble que ce soit la même nuance que veuille rendre Grégoire dans son exégèse de Ph 2, 7. D'après le mouvement argumentatif, en commentant l'expression ἐν σχήματι, le Cappadocien précise la compréhension de « forme » (μορφή), qui désigne la manifestation extérieure, en l'occurrence le corps ou la chair humaine. Il développe ainsi la notion de σχῆμα dans son sens propre de figure ou configuration en relation avec celle de τύπος qui désigne, comme nous l'avons vu l'empreinte, l'estampage, la frappe¹⁰⁹. En quelque sorte, Grégoire travaille en corrélation trois images, celle de l'apparence extérieure, celle de la configuration et de l'impression pour tenter de rendre compte du paradoxe de Dieu insaisissable par essence qui se manifeste dans l'état de l'être humain.

L'insistance avec laquelle Grégoire utilise le verbe σχηματίζομαι vise à démontrer que le Christ n'a pas pris une apparence humaine¹¹⁰, mais une forme qui se configure dans la matière corporelle. De ce point de vue, dans le troisième livre de son *Contre Eunome*, Grégoire utilise une formule en référence à He 1, 3 qui explicite clairement ce en quoi consiste la « forme humaine pour le Christ » : demandant à son adversaire

¹⁰⁷ Trad. BJ, Paris, 1999.

¹⁰⁸ J. Labourt, « Notes d'exégèse sur Philipp. II, 5-11 », *Revue biblique*, 7, 1898, p.406.

¹⁰⁹ Dans un contexte différent, Évagre met bien en évidence la différence entre τύπος et σχῆμα dans le sens d'une représentation : Τῶν νοημάτων, τὰ μὲν τυποῖ τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν, καὶ σχηματίζει, τὰ δὲ γνῶσιν μόνον παρέχει μὴ τυποῦντα τὸν νοῦν, μηδὲ σχηματίζοντα. Τὸ γὰρ, “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν”, ἐναποτίθεται μὲν τι νόημα τῇ καρδίᾳ, οὐ μὴν σχηματίζει αὐτήν, οὐδὲ τυποῖ : « Parmi les représentations, les unes donnent une empreinte et une figure à notre faculté directrice, les autres fournissent seulement une connaissance seulement sans pourtant lui imposer une figure ou une empreinte. Ainsi le verset “au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu” (Jn 1, 1), dépose dans le cœur une représentation sans pourtant lui imposer une figure ou une empreinte » (*De malignis cogitationibus, sur les pensées*, 41, SC 438, trad. P. Gehin et alii, Paris, 1998, p.290-291). Cet exemple illustre bien comment les notions de τύπος et σχῆμα et les verbes du même schème renvoient soit à une impression dans la matière, soit à une configuration.

¹¹⁰ Notons un emploi de σχῆμα dans l'*Antirrh.* qui confirme le sens du terme dans l'exégèse de Ph 2, 7. Il s'agit du prologue où Grégoire parle du faux prophète, qui, comme le loup, prend l'apparence de la brebis, en se revêtant de sa peau, sous laquelle se cache sa vraie σχῆμα, celle de loup : τὸ λύκειον σχῆμα τὸ ἀποκεκρυμμένον τῇ τοῦ προβάτου δορᾷ (*Antirrh.* 132, 13-14).

comment le Christ se manifeste aux disciples après sa résurrection, il répond : τὸν σωματικὸν χαρακτῆρα τουτέστι τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἐν ᾗ ἦν ὁ θεός [ils ont vu] l’empreinte corporelle (cf. He 1, 3), c’est-à-dire la forme d’esclave dans laquelle était Dieu »¹¹¹.

« Trouvé comme homme », Ph 2, 7c

La suite du commentaire de Grégoire sur la dernière partie du verset de Ph 2, 7, εὐρεθεὶς τοίνυν ὡς ἄνθρωπος, consiste en une explication du ὡς. Grégoire explique en effet pourquoi le Christ a été reconnu « comme un homme », et non homme identique aux reste des hommes sur tous les points (μὴ δι’ ὅλου ἄνθρωπος) : la différence entre le Christ et l’homme commun réside dans la naissance virginale (διὰ τὸ κατὰ τὴν παρθενίαν μυστήριον)¹¹² et dans le fait qu’il est conçu sans péché.

Ce passage est intéressant parce qu’il admet deux interprétations par Grégoire selon qu’il l’explique dans le cadre de son commentaire linéaire ou qu’il réfute l’exégèse de son adversaire peu après. Dans son analyse suivie, Grégoire explique ainsi la formule : “Reconnu comme homme” (Ph 2, 7 d). Assurément, il était tout à fait homme, même s’il n’était pas homme en tout, mais « comme homme » par le mystère de la virginité » (Εὐρεθεὶς τοίνυν ὡς ἄνθρωπος—καὶ γὰρ καὶ ἄνθρωπος, εἰ καὶ μὴ δι’ ὅλου ἄνθρωπος, ἀλλ’ ὡς ἄνθρωπος διὰ τὸ κατὰ τὴν παρθενίαν μυστήριον)¹¹³. En somme, Grégoire justifie le ὡς ἄνθρωπος de Paul par la naissance virginale du Verbe, en raison de laquelle le Christ n’est pas homme en tout (μὴ δι’ ὅλου ἄνθρωπος). Or cette interprétation dénote que Grégoire ne se situe plus dans une perspective polémique dans son commentaire.

En effet, dès lors que Grégoire reprend le cours de sa réfutation des extraits successifs d’Apolinaire, son interprétation est bien différente. Cette expression ὡς ἄνθρωπος, très importante dans l’élaboration de la christologie d’Apolinaire, est comprise par celui-ci dans une perspective tout autre, que Grégoire ne tardera pas à réfuter immédiatement après son propre commentaire linéaire de Ph 2, 6-11.

En effet, Apolinaire utilisait Ph 2, 7 pour montrer que le Christ n’était que ressemblant au reste de l’humanité, et non parfaitement identique en raison de son πνεῦμα divin. C’est le sens du titre de son traité : Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ’ ὁμοίωσιν ἀνθρώπου (« Démonstration au sujet de la divine incarnation à la

¹¹¹ *Eun.* III, 10, 6, GNO II, 291, 5-6.

¹¹² *Antirrh.* 160, 4-5.

¹¹³ *Antirrh.* 160, 3-5.

ressemblance de l'homme »)¹¹⁴. Peu après le passage qui nous occupe, Grégoire laisse entendre la façon dont son adversaire interprète « la ressemblance » qu'évoque Paul en Ph 2, 7 :

Ἰδοὺ τοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἢ πρὸς πατέρα ἰσότης προϋπάρχουσα, ἢ πρὸς ἀνθρώπους ὁμοιότης ἐπιγινομένη

« Voici que l'égalité du même Jésus-Christ avec le Père préexiste, la ressemblance avec les hommes survient ensuite »¹¹⁵.

Puis il ajoute un peu plus loin :

Κύριον, φησίν, ἐν δουλικῷ φανέντα σχήματι. (...) Οὐκ ἄνθρωπος, φησίν, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐκ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον.

« Le Seigneur, dit-il, manifesté dans la figure d'esclave [...], non pas homme, dit-il, mais *comme* un homme parce qu'il n'est pas de même substance que l'homme quant à son principe directeur »¹¹⁶.

Cette citation éclaire le sens dans lequel Apollinaire comprenait l'expression ὡς ἄνθρωπος de Ph 2, 7 : le Christ ressemble à un homme, il en diffère pourtant par le fait que son principe hégémonique n'est pas le νοῦς humain, mais Dieu lui-même qui est νοῦς¹¹⁷. Grégoire réfute cette interprétation par Apollinaire de Ph 2, 7 en l'accusant de docétisme, par assimilation hérésiologique¹¹⁸. Il dit en effet :

¹¹⁴ *Antirrh.* 133, 1-2.

¹¹⁵ Frg. 42, *Antirrh.* 162, 10-12. Ce fragment est vraisemblablement textuel car le ἰδοὺ ne s'intègre pas dans la syntaxe de Grégoire.

¹¹⁶ Frg. 44-45, *Antirrh.* 165, 3-9. D'après E. Mühlenberg, le premier fragment pourrait être textuel, le second serait reformulé. En tout cas, le mot important du frg. 45 est celui d'ὁμοούσιος (τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον) qui indique plus qu'une similitude, mais une égalité d'essence. Étant donné que Grégoire s'attarde sur cet élément qu'il reprend à plusieurs dans sa réfutation (ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον en *Antirrh.* 165, 25-26), la citation de la pensée d'Apollinaire semble proche de sa version originale.

¹¹⁷ Grégoire conclut ainsi : ὁ δὲ τὸ κυριώτατον ἀφαιρῶν τοῦ ἀνθρώπου, τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ νοῦς, κτῆνος ἀπέδειξε τὸ λειπόμενον· τὸ δὲ κτῆνος οὐκ ἄνθρωπος : « Celui qui supprime l'élément hégémonique de l'homme, c'est-à-dire l'intellect, a prouvé que ce qui reste est un animal, mais l'animal n'est pas homme » (*Antirrh.* 165, 25-27).

¹¹⁸ Tertullien accuse Marcion de la même dérive exégétique à propos de Ph 2, 7 en *Adversus Marcionem*, 5, 20, 3-4, CCL, t. I, p. 724 : « au sujet de l'être (*substantia*) du Christ, les Marcionites opinent ici [en Ph 2, 7] également que l'Apôtre soutiendrait, en accord avec eux, qu'il y a eu dans le Christ une apparence de chair, lorsqu'il dit que "établi dans l'aspect (*effigies*) de Dieu, il ne regarda pas comme une rapine d'être égalé (*pariari*) à Dieu, mais se vida lui-même en prenant l'aspect – non la réalité – d'un serviteur", et qu'il "est advenu à la ressemblance d'un homme" – non comme un homme tout court –, et qu'il "fut trouvé comme un homme par sa configuration (*figura*)" – non par son être même (*substantia*), c'est-à-dire par sa chair. Comme si la configuration, la ressemblance et l'aspect ne se rapportaient pas aussi à l'être (*substantiae accedant*) ! (...) Que si le Christ, en étant "dans l'aspect" et "dans l'image" de Dieu, est vraiment Dieu en tant que Fils du Père, l'autre question est aussi tranchée : en étant "dans l'aspect et l'image d'un homme", en tant que fils d'homme, il a été trouvé vraiment homme" (trad. fr. P. Grelot, « La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7 », *NRT*, 93, 1971, p. 902). Tertullien établit ici l'équivalence entre μορφή (*effigies*), σχῆμα (*figura*) et ὁμοίωμα (*similitudo*) pour montrer que ces mots impliquent la réalité de

εἰ οὖν ἄλλο τι κατὰ τὴν οὐσίαν ἦν καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλὰ μέχρι τοῦ φαινομένου κατὰ ἄνθρωπον ἐσηματίζετο, τῇ δὲ ἀληθείᾳ κατὰ τὴν φύσιν παρήλλακτο, λεγέτω πάντα δόκησιν εἶναι τινα καὶ ἀπατηλὴν φαντασίαν, ψευδῆς κατ' αὐτὸν ἢ βρωσις, ψευδῆς ὁ ὕπνος, ἀνύπαρκτα πάντα τὰ κατὰ τὰς ἰάσεις θαύματα, οὐ γέγονεν ὁ σταυρός, οὐχ ἢ ἐν μνημείῳ θέσις, οὐχ ἢ ἐκ τοῦ πάθους ἀνάστασις· ἀλλὰ δοκῆσει μὲν τὰ πάντα ἐφαίνετο, ἦν δὲ κατὰ τὸν τοῦ λογογράφου λόγον τῶν φαινομένων οὐδέν.

« Si donc il était quelque chose d'autre selon la substance, et non pas homme, mais était configuré dans un homme sous l'apparence seulement, tout en différant en réalité selon la nature, qu'on dise que tout est apparence et vision trompeuse : mensonge d'après lui le fait de se nourrir, mensonge, le sommeil, inexistants, tous les miracles de guérison, la croix n'a pas existé, la déposition au tombeau non plus, la résurrection après la passion non plus, mais tout cela s'est manifesté en apparence, tandis que rien de ce qui s'est manifesté n'existait d'après le raisonnement de l'écrivain¹¹⁹ ».

Or le même grief se retrouve dans la *Lettre 102* de Grégoire de Nazianze à Clédonios, qui reproche aux apolinaristes d'interpréter la « ressemblance » dont parle Paul dans ce verset comme une apparence : ὡς οὐχὶ τοῦ ἀνθρωπίνου εἴδους ἐν τούτοις δηλουμένου, φαντασίας δέ τινος ἀπατηλῆς καὶ δοκῆσεως (« ... dans ces mots, disent-ils, ce n'est pas la forme humaine qui est désignée, mais une représentation et une apparence qui nous trompent »)¹²⁰. La proximité des expressions utilisées entre cet extrait et le passage de Grégoire de Nysse est frappante (πάντα δόκησιν εἶναι τινα καὶ ἀπατηλὴν φαντασίαν), au point qu'on peut se demander si le Nysséen se sert des *Lettres théologiques* de Grégoire de Nazianze comme matériau littéraire pour connaître l'apolinarisme, s'il renchérit sur les attaques déjà formulées par ce dernier, ou s'il faut envisager le phénomène inverse, ou si chacun connaît cette thèse apolinariste d'une autre source. En tout cas, elle n'est pas d'Apolinaire lui-même qui commente l'*hymne aux Philippiens* pour prouver la réalité de l'incarnation de Dieu¹²¹.

La remise en perspective de l'analyse personnelle par Grégoire de Ph 2, 7 avec la réfutation qui suit de l'exégèse de son adversaire fait ressortir l'écart doctrinal qui découle de deux lectures exégétiques différentes. En effet, pour Grégoire, la différence de l'humanité du Christ avec celle de l'homme commun ne se situe pas sur le plan ontologique, mais au niveau de la modalité de sa conception (σύστασις) qui échappe aux lois de la génération humaine (εὐρίσκεται οὐ διὰ πάντων κοινὸς ἄνθρωπος διὰ τὸ

l'humanité du Christ, qui est évoquée par ses traits externes. On retrouve la même ligne interprétative chez Grégoire dans l'*Antirrheticus*.

¹¹⁹ *Antirrh.* 165, 14-22.

¹²⁰ Gr. Naz., *Lettres*, 102, § 15, SC 208, trad. p. Gallay, p. 78-79.

¹²¹ Cf. frg. 44, *Antirrh.* 165, 1-3 ; frg. 47, *Antirrh.* 166, 12-14 ; cf. aussi *Antirrh.* 166, 24-25.

παρηλλαγμένον αὐτοῦ τῆς συστάσεως)¹²². Au contraire Apollinaire interprète la ressemblance dont il est question en Ph 2, 7 au niveau de l'οὐσία humaine (cf. frg. 45 : οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ). Grégoire commente ce qui est pour lui une dérive doctrinale en mettant en cause l'appellation d'homme à propos du Christ : εἰ μὴ ὁμοούσιος, ἕτεροούσιος πάντως· ὧν δὲ ὁ λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος¹²³, τούτοις οὔτε ἡ φύσις κοινὴ οὔτε ἡ κλησις (« S'il n'est pas de même substance, il est de substance tout à fait différente : les éléments dont le principe de la substance est autre, n'ont ni une nature ni une appellations communes »)¹²⁴.

3. Ph 2, 8 : l'anéantissement du Christ

« Il s'est anéanti lui-même, devenant obéissant jusqu'à la mort (...) sur une croix »

Le commentaire de ce verset marque une étape dans la description de l'économie divine. En effet, jusqu'à présent, Grégoire avait commenté la descente de Dieu dans la chair, c'est-à-dire dans la nature humaine. À présent, il va expliquer le pourquoi de l'humiliation de Dieu dans la mort sur la croix, qui marque une seconde étape dans la kénose du Christ, avant son exaltation.

L'exégèse de ce verset par Grégoire est intéressante à plus d'un titre, en raison de l'éclairage scripturaire avec lequel il lit le verset (Grégoire explique le sens de ce passage à la lumière d'Is 53, 4-5 et de 1 Co 15, 45-47), ensuite à cause de la portée sotériologique qu'il introduit dans son commentaire alors qu'elle n'est pas présente dans l'hymne paulinienne, enfin en raison de la façon dont il commente la soumission du Christ (ὕπακοή) et de la comparaison anthropologique surprenante que Grégoire introduit aussi pour donner à comprendre le sens du mystère.

D'abord, l'auteur explicite le sens de l'humiliation du Christ (Ph 2, 8), mort à la manière d'un esclave, avec l'éclairage vétérotestamentaire du Serviteur souffrant présent en Is 53, 5. Sur ce point, il s'inscrit dans une tradition interprétative et liturgique

¹²² *Antirrh.* 160, 9-11.

¹²³ L'expression aristotélicienne λόγος τῆς οὐσίας se trouve 16 fois chez Grégoire, dont 4 fois dans l'*Antirrh.*, et 8 fois dans les livres de polémique contre Eunome (*Eun.* I, 495-496, GNO I p. 169 à propos des rapports du Père et du Fils ; *Eun.* I, 515 ; *Eun.* II, 2, 34 dans un raisonnement analogique pour définir la notion de nature humaine commune par opposition à l'individu ; *Ex com. not.* GNO III/1, p. 22, où la formule est utilisée pour définir l'unicité de substance des trois Personnes trinitaires, etc.).

¹²⁴ *Antirrh.* 165, 9-11.

ancienne¹²⁵. Mais, ce faisant, le verset est interprété selon la visée sotériologique de l'incarnation, alors que cette dimension n'est pas explicitement présente dans le texte biblique : Grégoire décrit le Christ par l'image du médecin (τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰαθῶμεν)¹²⁶ et utilise l'expression ὑπὲρ ἡμῶν, devenue l'expression topique de l'orientation sotériologique¹²⁷. On observe ici un réflexe théologique qui consiste à faire une lecture sotériologique de tous les versets qui décrivent l'action du Christ. Il suffit de citer l'exégèse du même verset que Grégoire rédige dans sa polémique contre Eunome pour retrouver la même dynamique salvatrice, avec la même métaphore médicale (ἰάσεται τραῦμα), le contexte argumentatif étant pourtant différent. En effet, dans le *Contre Eunome*, alors que Grégoire cherche à prouver que la soumission du Christ dont Paul fait mention en Ph 2, 8 n'est pas à comprendre comme une soumission éternelle qui définit la φύσις du Christ¹²⁸, mais qu'elle survint pendant l'incarnation au moment de la Passion, il déclare :

ὅτε γὰρ ἐπὶ τῷ πληρῶσαι τὸ διὰ τοῦ σταυροῦ μυστήριον ἦλθεν ὁ κενώσας ἑαυτὸν ἐν τῇ τοῦ δούλου μορφῇ καὶ ταπεινώσας ἑαυτὸν τῷ τοῦ ἀνθρώπου ὁμοιώματι τε καὶ σχήματι, εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐν τῇ ταπεινῇ τῶν ἀνθρώπων φύσει, τότε ὑπήκοος γίνεται ὁ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀναλαβὼν καὶ τὰς νόσους βαστάσας, τὴν παρακοὴν τῶν ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας ὑπακοῆς ἐξιώμενος, ἵνα τῷ μώλωπι αὐτοῦ τὸ ἡμέτερον ἰάσεται τραῦμα καὶ διὰ τοῦ ἰδίου θανάτου τὸν κοινὸν θάνατον τῶν ἀνθρώπων ἐξαφανίσῃ, τότε δι' ἡμᾶς ὑπήκοος γίνεται, ὡς καὶ ἁμαρτία καὶ κατάρρα διὰ τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν ἐγένετο, οὐ φύσει τοῦτο ὢν, ἀλλὰ κατὰ φιλανθρωπίαν γενόμενος.

« En effet, lorsqu'est venu pour accomplir le mystère par la croix celui qui s'est anéanti dans la forme d'un esclave et qui s'est abaissé lui-même en prenant la ressemblance et la figure d'un homme, reconnu comme homme dans la pauvre nature des hommes, c'est alors qu'il devient soumis, lui qui a pris sur lui nos faiblesses et qui a porté nos maladies (Is 53, 4), qui a guéri la désobéissance des hommes par sa propre obéissance, afin de guérir par ses plaies nos blessures et d'anéantir par sa propre mort la mort commune des hommes ; c'est alors qu'il devient soumis à cause de nous, tout comme il est devenu péché (2 Co 5, 21) et

¹²⁵ Le rapprochement entre le thème du Serviteur souffrant et le Christ est présent dans le NT ; cf. Mt 8, 17 ; 1 P 2, 24 ; 1 Jn 3, 5. Dans la polémique contre les apolinaristes, Grégoire de Nazianze utilise Is 53, 4 dans la même perspective que le Nysséen pour décrire la portée rédemptrice de l'incarnation, en l'associant avec Jn 1, 14 et 2 Co 5 (*Lettre 101 à Clédonius*, § 61, SC 208, p. 62). Cf. Gr. Nys., *Lettre à Théophile*, p. 126, 5-7, dans une argumentation qui reprend les expressions et le mouvement d'exposition des idées présent en Ph 2, 6-11.

¹²⁶ *Antirrh.* 160, 23.

¹²⁷ Cf. Origène qui interprète Ph 2, 8 dans la même perspective sotériologique, *Commentarii in Mattheum* (Mt 26, 67-68), § 113, éd. E. Klostermann, E. Benz, GCS 38, 1933, p. 235, 15 sq. ; Athan., *Contra arianos*, I, 41, *Athanasius Werke*, éd. K. Metzler, p. 151 26 ; I, 43, *ibid.* p. 153.

¹²⁸ Grégoire reproche à Eunome de considérer que la soumission constitue la nature du Christ de sorte qu'il ne lui est pas possible, même s'il le voulait, de ne pas être obéissant (ὅτι φύσις αὐτῷ ἐστὶν ἡ ὑπακοή, ὡς μηδὲ βουλομένῳ δυνατὸν γενέσθαι τὸ μὴ ὑπήκοον εἶναι), trad. revue de M. Van Parys (*Grégoire de Nysse. Réfutation de la profession de foi d'Eunome. I. Introduction, traduction et index*, Thèse de doctorat de troisième cycle de l'Université de Paris, 1968, p. 371).

malédiction (Ga 3, 13), à cause de l'économie en notre faveur. Il n'était pas cela par nature mais il l'est devenu par amour des hommes »¹²⁹.

Dans cette exégèse qui vise à réfuter celle d'Eunome, le schéma démonstratif est le même que dans l'*Antirrheticus*, mais développé un peu moins longuement : l'abaissement jusqu'à la croix est compris comme l'assomption de la souffrance humaine, grâce au rapprochement avec Is 53, 4. Cette communion aux souffrances est interprétée comme remède (ἐξιώμενος) au péché du premier homme, lui-même présenté comme désobéissance (παρακοή) et comme blessure (τραῦμα). La mort du Christ a pour vertu de détruire la mort. La notion de φιλανθρωπία, citée à la fin de ce mouvement démonstratif, est comme la clef de voûte qui cristallise la lecture sotériologique de Ph 2, 8¹³⁰.

Toutefois, il faut noter une particularité de l'exégèse de Ph 2, 8 dans l'*Antirrheticus*, qui tente d'expliquer la valeur rédemptrice des souffrances endurées par le Christ : elle réside dans l'utilisation de la comparaison du corps entier qui ressent une douleur, lorsqu'un organe seulement est affecté par un mal. En l'état actuel de nos recherches, nous ne l'avons trouvée dans nul autre commentaire patristique de Ph 2, 8. Par celle-ci, Grégoire veut faire comprendre ce que veut dire dans le cas du Christ assumer les souffrances humaines (τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀνέλαβε) : c'est se les approprier (οἰκειοῦται τὰ τοῦ δούλου πάθη, οἰκειοῦται τὰ ἡμέτερα πάθη) de la façon dont une sensation de douleur se répand dans tout le corps par un phénomène de συναίσθησις. Cette dernière notion permet d'expliquer comment la nature divine du Christ peut être affectée par les πάθη dans la mesure où elle est unie au corps qui souffre (οὐχ ὅτι ἡ θεότης ἐμωλωπίσθη, ἀλλ' ὁ προσφυσεῖς διὰ τῆς ἐνώσεως τῆ θεότητι ἄνθρωπος, οὗ ἡ φύσις δεκτικὴ μώλωπος γενέσθαι), tout en sauvant l'humanité par son action divine¹³¹. Sur ce point, le *Discours catéchétique*, qui emploie la même image développée de façon légèrement différente pour expliquer la résurrection, fournit cependant un indice précieux sur la façon dont Grégoire conçoit la nature humaine dans l'exégèse de Ph 2, 8. De même que le corps forme une nature entière et unie, l'action salvatrice du Christ touche l'humanité universelle à la manière d'un grand corps :

« De même que pour notre corps l'activité d'un seul des organes des sens (ἡ τοῦ ἐνὸς τῶν αἰσθητηρίων ἐνέργεια) provoque une sensation commune à l'ensemble de l'organisme qui est uni à cet organe (πρὸς ἅπαν τὴν συναίσθησιν ἄγει τὸ

¹²⁹ Ref. § 134-135, GNO II, p. 370, 1-11 ; trad. fr. rev. de M. van Parys, thèse citée, p. 370.

¹³⁰ Sans que le mot soit employé chez Athanase pour commenter Ph 2, 8, on retrouve le même sillon exégétique dans le traité *Contre les ariens* I, 43, *Athanasius Werke*, éd. K. Metzler, p. 153.

¹³¹ *Antirrh.* 160, 23-26.

ἡνωμένον τῷ μέρει), de même pour **la nature tout entière qui forme en quelque sorte un seul être (τινος ὄντος ζῶου πάσης τῆς φύσεως)**, la résurrection d'un seul membre (ἢ τοῦ μέρους ἀνάστασις) s'étend à l'ensemble et de la part se communique au tout, en raison de la continuité et de l'unité de nature (κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως) »¹³².

Dans les deux textes, dont l'enjeu argumentatif est légèrement différent, l'originalité de Grégoire consiste à expliciter l'œuvre rédemptrice du Christ et, dans le cas de Ph 2, 8, plus particulièrement l'abaissement du Christ (ταπείνωσις), comme une συναίσθησις, comme une participation à la douleur produite par le péché.

L'image est propre à Grégoire dans un tel contexte, mais une idée similaire se trouve chez d'autres auteurs, notamment chez Clément d'Alexandrie, l'un des premiers témoins de l'exégèse patristique de Ph 2, 6-11, qui utilise l'adjectif συμπαθῆς pour expliquer la communion du Christ avec la souffrance humaine. Dans son troisième livre du *Pédagogue*, il commente ainsi la kénose (Ph 2, 7-8) :

Ὁ δὲ συμπαθῆς θεὸς αὐτὸς ἠλευθέρωσεν τὴν σάρκα τῆς φθορᾶς καὶ δουλείας τῆς θανατηφόρου καὶ πικρᾶς ἀπαλλάξας τὴν ἀφθαρσίαν περιέθηκεν αὐτῇ, ἄγιον τοῦτο τῇ σαρκί [καὶ] ἀιδιότητος καλλῶπισμα περιθείς, τὴν ἀθανασίαν.

« Mais Dieu, qui peut partager nos souffrances, a lui-même libéré la chair, l'arrachant à la corruption et à cet esclavage qui est voué à l'amertume de la mort : et il l'a revêtu de l'incorruptibilité, accordant à la chair ce beau et saint vêtement d'éternité qu'est l'immortalité »¹³³.

Dans un même mouvement et un même horizon sotériologique que dans l'exégèse de Ph 2, 8 par Grégoire, est évoqué le passage par la mort en vue de la destruction définitive de la mort.

1 Co 15, 45-47 : l'exaltation comme résurrection

Par ailleurs, Grégoire explique l'œuvre de destruction de la mort et du péché (παρακοή) par l'obéissance (ὑπακοή) du Christ, en reprenant l'antagonisme du premier et du second Adam, développé en 1 Co 15, 45 sq¹³⁴. Le rapprochement des deux passages pauliniens, 1 Co 15, 45-47 et Ph 2, 8, n'est pas propre à Grégoire. On le trouve déjà par exemple chez Athanase¹³⁵. Les Pères lisent en effet le mouvement d'humiliation et

¹³² Or. Cat., XXXII, l. 31, SC 453, p. 286.

¹³³ Paed., III, 1, 2, 3, SC 158, trad. Cl. Mondésert, Ch. Matray, p. 14-16.

¹³⁴ L'opposition de la désobéissance d'Adam et de l'obéissance du Christ dans l'exégèse de Ph 2, 7 sq. se trouve déjà chez Or., *De Princ.*, III, 5, 6, SC 268, p. 228, mais Origène ne l'explique pas à la lumière de 1 Co 15, 45-47 : « Le Christ s'est fait obéissant (*oboediens*) jusqu'à la mort pour enseigner l'obéissance à ceux qui ne pouvaient pas obtenir le salut autrement que par l'obéissance » (trad. H. Crouzel, M. Simonetti).

¹³⁵ *Contre les ariens*, I, 44, *Athanasius Werke*, éd. K. Metzler, p. 154.

d'exaltation du Christ décrit en Ph 2, 6-11 à la lumière de 1 Co 15, 20-22 où Paul déclare : « car la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. De même que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront en Christ ».

La présence d'1 Co 15, 45-47 dans le commentaire de Grégoire est intéressante car elle montre comment il se situe par rapport aux traditions interprétatives qui existaient à son époque. La fin de l'hymne avait fait l'objet de deux lectures successives ; l'une qui comprend l'exaltation de Ph 2, 9 comme la divinisation de l'humanité du Christ pour qu'en elle les humains soient tous divinisés, et l'autre qui comprend l'exaltation comme signifiant la résurrection, autre forme de « montée »¹³⁶. Même si Grégoire joue sur les deux thèmes christologiques dans l'ensemble de son commentaire, il interprète clairement Ph 2, 8 comme évoquant la résurrection du Christ. En ce sens, il se situe dans le sillon d'Athanase qui commente ainsi Ph 2, 8-9 :

Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι μόνον ἐξ Ἀδάμ ὄντες ἀπέθανον, καὶ τὸν θάνατον εἶχον βασιλεύοντα κατ' αὐτῶν· οὗτος δὲ ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ ἐστίν· ὁ γὰρ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. Καὶ λέγεται ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἐπουράνιος, διὰ τὸ ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκέναι τὸν Λόγον· διὸ οὐδὲ κεκράτηται ὑπὸ τοῦ θανάτου. (...) Ἀνθρώπῳ δὲ δυνατὸν οὐκ ἦν τοῦτο κατορθῶσαι· ἴδιον γὰρ τῶν ἀνθρώπων ὁ θάνατος· διὰ τοῦτο Θεὸς ὢν ὁ Λόγος γέγονε σὰρξ, ἵνα, θανατωθεὶς σαρκί, ζωοποιήσῃ πάντας τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει.

« Tous les hommes n'étant issus que d'Adam sont morts, et la mort a régné sur eux (cf. Rm 5, 14). Mais ce second homme est du ciel (1 Co 15, 47). En effet le "Verbe s'est fait chair" (Jn 1, 14). Et un tel homme est dit venu du ciel et céleste (cf. 1 Co 15, 47-49), parce que le Verbe est descendu du ciel (Jn 3, 13). C'est pourquoi il n'a pas été dominé par la mort (cf. Ac 2, 24). (...) Il n'était pas possible pour un homme de redresser cela¹³⁷, car la mort est le propre des hommes. C'est pourquoi, le Verbe, tout en étant Dieu, est devenu chair pour qu'atteint par la mort dans sa chair (cf. 1 P 3, 18), il donnât la vie à tous par sa puissance propre »¹³⁸.

Chez Athanase comme chez Grégoire, l'évocation du premier et du second Adam, reprise de Paul (1 Co 15, 45-47), vise à démontrer la loi inexorable de la mort en raison de la transmission du péché originel sur l'humanité que seul le Christ peut abolir en l'assumant elle-même, grâce à sa nature divine. Dans cette perspective théologique, l'eschatologie sur laquelle ouvre Ph 2, 8 est traitée en relation avec la protologie. Cela est l'indice que Grégoire a une approche universelle du salut de l'homme et non pas individualisante¹³⁹. Mais, à la différence de l'exégèse d'Athanase, il développe ici une

¹³⁶ Cf. B. Meunier, « Paul et les Pères grecs », *art. cit.*, *RechSR*, 94/3, p. 350-351.

¹³⁷ « Relever cela », c'est-à-dire relever la nature humaine atteinte par la mort.

¹³⁸ *Contre les ariens*, I, 44, *Athanasius Werke*, éd. K. Metzler, p. 154 ; trad. rev. fr. A. Rousseau, *Les Trois Discours contre les ariens*, Bruxelles, 2004, p. 92.

¹³⁹ Cf. J. Zachhuber, *Human nature, op. cit.*, p. 217.

sotériologie que l'on peut qualifier de « physique », en ce sens qu'elle se situe au niveau de la φύσις humaine, prise dans son sens universel¹⁴⁰. En effet, à trois reprises dans l'exégèse de Ph 2, 8, Grégoire évoque celui qui s'est uni à la nature humaine, sans pourtant que sa nature soit atteinte par le péché : διὰ τῆς πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνώσεως (« par son union avec la pauvreté de notre nature »)¹⁴¹; ὁ ἐνωθεὶς ἡμῶν τῇ φύσει οἰκειοῦται τὰ ἡμέτερα πάθη (« celui qui s'est uni à notre nature a fait siennes nos souffrances »)¹⁴², ἀλλ' ὁ προσφυσεὶς διὰ τῆς ἐνώσεως τῇ θεότητι ἄνθρωπος, οὗ ἡ φύσις δεκτικὴ μῶλωπος γενέσθαι δύναται (« mais l'homme qui s'est adjoint à la divinité par l'union avec elle, lui dont la nature peut recevoir la meurtrissure »)¹⁴³. La présence du pronom ou de l'adjectif possessif de la première personne du pluriel dans ces trois citations témoigne que, dans cette lecture sotériologique de Ph 2, 8, la nature humaine est envisagée dans son acception universelle et non comme nature humaine individuelle du Christ, ce que vient confirmer le rapprochement entre le Premier Adam et le Second Adam¹⁴⁴.

Cette constatation nous invite à nuancer la conclusion de J. Zachhuber à propos de l'emploi de φύσις dans l'*Antirrheticus* : pour lui, Grégoire se focalise dans sa démonstration sur le fait que le Christ a assumé une pleine humanité (corps-âme intellectuelle) plus qu'il ne développe une réflexion sur la nature humaine universelle. Il montre ainsi comment, de la polémique d'Eunome à celle d'Apolinaire, Grégoire a modifié sa christologie pour rendre plus clairs les rapports de l'âme et du corps en mettant davantage l'accent sur une christologie divisive, aux dépens d'une réflexion sotériologique sur la nature humaine universelle telle qu'elle est développée dans le *Contre Eunome III* et dans la *Réfutation d'Eunome*¹⁴⁵. Ce jugement à l'échelle globale du traité n'est pas si évident¹⁴⁶, parce que la description de la nature humaine par Grégoire

¹⁴⁰ Les historiens des doctrines de la fin du XIX-XX^e siècle appellent la théorie physique de la rédemption la conception de l'incarnation selon laquelle Dieu a assumé la nature humaine pour la diviniser. Cf. F. Loofs, *Leitfaden zur Dogmengeschichte*, Tübingen, 1906⁴, p. 203, note : « la théorie physique conçoit la rédemption comme suppression de la corruption par l'union de la divinité et de l'humanité réalisée en Jésus-Christ ».

¹⁴¹ *Antirrh.* 160, 13-14.

¹⁴² *Antirrh.* 160, 20-21.

¹⁴³ *Antirrh.* 160, 24-26.

¹⁴⁴ Cf. *In illud : tunc ipse Filius subicitur*, GNO III/2, p. 14, 10-13 : « De toute la nature des hommes à laquelle la divinité se mêle, le Christ fut les prémices. C'est par lui que toute l'humanité fut rattachée à la divinité » ; *ibid.*, GNO III/2, p. 21, 10-11 : « Son corps, comme nous l'avons souvent dit, c'est toute la nature humaine à laquelle il a été mêlé. C'est en ce sens que le Seigneur est souvent appelé par Paul, médiateur de Dieu et des hommes ».

¹⁴⁵ J. Zachhuber, *op. cit.*, p. 224-225.

¹⁴⁶ Contre Apolinaire, Grégoire prend soin de distinguer la nature humaine de la nature divine dans son exégèse de Ph 2, 6-11, mais aussi dans l'ensemble du traité. Toutefois, il pondère cette distinction

dépend des enjeux argumentatifs. On a repéré deux types d'argumentations qui impliquent deux approches différentes de la nature humaine dans l'*Antirrheticus*. Dans l'exégèse de Ph 2, 8 que nous venons d'analyser, l'assomption de l'humanité par le Christ est envisagée selon une perspective sotériologique sans allusion à l'épisode de sa mort et de sa résurrection. Dans ce type de développement, la nature humaine est envisagée dans son universalité, par opposition à la divinité, sans orientation nettement anti-apolinariste¹⁴⁷. En revanche dans les mouvements argumentatifs sur l'explication "physique" de la mort et de la résurrection du Christ¹⁴⁸, Grégoire combine la nécessité salvatrice de la mort et de la résurrection du Christ avec la nécessité salvatrice de sa pleine humanité dans un sens nettement anti-apolinariste, pour parer à l'argumentation sotériologique de la christologie du *Logos-sarx* d'Apolinaire¹⁴⁹. Et dans ce cas seulement il y a une adaptation du discours sur la nature humaine du Christ à la polémique anti-apolinariste¹⁵⁰.

En conclusion, l'exégèse de Ph 2, 6-8 montre que Grégoire comprend en deux temps l'abaissement dans la nature humaine qu'est l'incarnation du Logos, d'abord par le fait de se faire homme, ensuite par le fait d'endurer les souffrances d'un esclave.

La particularité de l'exégèse de Ph 2, 8 par Grégoire par rapport aux autres auteurs que nous avons cités tient au fait qu'il associe plusieurs thématiques scripturaires : le motif du Serviteur souffrant repris d'*Isaïe* 53, celui de la désobéissance d'Adam (Gn 3), de l'obéissance du Christ (Ph 2, 8 ; He 5, 8), celui du Christ médecin, celui de la synesthésie corporelle, celui enfin de la résurrection qui montre que même un verset qui décrit la mort du Christ est lu selon une orientation eschatologique et sotériologique.

méthodologique en insistant sur l'unité des deux natures (cf. exégèse de Ph 2, 10-11) pour éviter d'attirer l'attaque que formule son adversaire contre ceux qui font de Jésus et du Fils deux personnes distinctes. L'accent sur la christologie divisive n'est pas systématique. On parlerait plutôt d'équilibre entre la distinction des deux natures et leur unité intime.

¹⁴⁷ *Antirrh.* 151, 17-18 : πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἡμετέραν φύσιν δεξάμενος, ἵνα τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον διὰ τῆς ἀπαρχῆς ἐκείνης παντὸς συναγιαζομένου τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν φυράματος : « ayant reçu en lui toute notre nature, pour que grâce au mélange avec le divin, l'humain soit divinisé tandis que la masse de notre nature est totalement sanctifiée par lui comme prémice ».

¹⁴⁸ Cf. partie IV, chapitre 3, « La divinité dans la mort et la résurrection », p. 749-769.

¹⁴⁹ Cf. les analyses de J. Zachhuber, *op. cit.*, p. 223-224. Toutefois, nous ne sommes pas convaincue que la combinaison opérée par Grégoire de la perspective sotériologique avec l'exigence de la pleine humanité du Christ (cf. *Antirrh.* 152-154) est très maladroitement faite.

¹⁵⁰ Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre sur la mort et la résurrection du Christ, où Grégoire insiste sur le fait que la divinité est présente dans toutes les parties du composé humain assumé par le Christ, y compris pendant la mort, pour réfuter la thèse apolinariste du νοῦς ἔνσαρκος.

La confrontation de son exégèse de Ph 2, 8 avec celle d'Apolinaire n'est guère possible car la réflexion de Grégoire qui suit le fragment 46 ne répond pas à ce qui est cité dans le fragment¹⁵¹.

C. L'exaltation de l'humanité du Christ, Ph 2, 9-11

1. Contexte polémique

La deuxième partie de l'hymne (Ph 2, 9-11) avait constitué un point d'achoppement très important dans les débats christologiques du IV^e siècle, au même titre que Ac 2, 36 (« ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a fait Christ et Seigneur »)¹⁵². Paul dit en Ph 2, 9-11 :

« ... c'est pourquoi Dieu l'a surexalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, pour qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse (...) et que toute langue confesse que Jésus Christ (Χριστός) est Seigneur (κύριος) ... ».

Les ariens lisaient dans cette description de l'exaltation du Christ la récompense de son mérite : c'est donc seulement après l'exaltation qu'il aurait reçu le titre de Fils de Dieu par adoption, alors qu'il n'était ni Fils ni Dieu auparavant. Contre cette interprétation jugée déviante, Athanase prouvait dans son *Premier discours contre les ariens* que l'élévation ne concerne que l'économie, c'est-à-dire l'humanité du Verbe. Le verbe ne « reçoit » quelque chose qu'en tant que, par son humanité, il représente la nôtre¹⁵³. Mais les ariens poursuivaient le débat. Selon eux, si c'était l'homme Jésus qui bénéficiait de l'exaltation et du nom de Seigneur, alors il y avait deux Fils, le Logos,

¹⁵¹ *Antirr.* 165, 28 sq. : φησὶ Ταπεινώσαντα ἑαυτὸν σαρκί, ὑπερυψωθέντα δὲ ὑπὸ θεοῦ τὴν θείαν ὕψωσιν (« il dit qu'il s'est abaissé lui-même dans la chair, mais qu'il fut exalté par Dieu par la divine exaltation »). L'enjeu de la réflexion, hors contexte, est difficile à percevoir. Curieusement, Grégoire accuse son adversaire de croire que celui qui s'est abaissé est autre que celui qui a été exalté, et que c'est la chair qui s'est abaissée (ἄλλον φησὶ τεταπεινώσθαι καὶ ἕτερον ὑπερυψώσθαι. ἡ σὰρξ, φησί, τεταπεινῶται, καίτοι οὐδὲν τοῦ ταπεινωθῆναι προσδεομένη ἢ τὸ ταπεινὸν ἐκ φύσεως ἔχουσα : « il dit qu'autre est celui qui s'abaissé et autre celui qui a été exalté. La chair, dit-il, est abaissée, cependant elle qui est pauvre par nature n'avait besoin en rien d'être abaissée »). En réalité, toute l'exégèse par Apolinaire de Ph 2, 6-11 tendait à prouver l'identité du Logos préexistant et de l'homme Jésus, comme en atteste les frgs. 42-47. Grégoire déforme la pensée de son adversaire.

¹⁵² Nous exposerons le débat autour d'Ac 2, 36 en relation avec le Ps 44, 7-8, puisque les deux lieux scripturaires sont associés par la tradition polémique et par Grégoire lui-même dans l'*Antirrheticus* (*Antirrh.* 221-223), cf. partie IV, chapitre 2, « l'unité du Christ », p. 688-697.

¹⁵³ *Contra arianos*, I, 38, *Athanasius Werke*, éd. K Metzler, p. 147 ; cf. aussi I, 45, *ibid.* p. 155, où la christologie du mérite, soutenue par les ariens, est formulée à partir du Ps 44, 7-8. Athanase montre que la première partie de l'hymne impose l'idée d'une préexistence divine de celui qui s'abaisse, et non celle d'une montée à partir d'en bas.

Seigneur de toute éternité, et l'homme qui accédait à la seigneurie. Ainsi, Eunome reprochait à Grégoire et aux théologiens de son obédience de comprendre à partir de Ph 2, 6-11 que ce n'est pas le Logos préexistant qui est l'objet de l'exaltation divine, mais celui qui a assumé la forme d'esclave¹⁵⁴, comme si l'abaissement et l'exaltation concernaient deux sujets distincts. Alors ils croyaient à l'existence de deux Fils, l'un qui serait Fils de Dieu, et l'autre Fils par adoption. C'est l'enjeu du débat des tomes III et IV du *Contre Eunome* III.

Dans ce contexte polémique, Apolinaire accuse les mêmes théologiens de croire à l'existence de deux Fils, c'est-à-dire de faire deux personnes (δύο πρόσωπα) de l'humanité du Christ et de sa divinité, parce qu'ils refusent de soutenir la christologie d'une seule nature (μία φύσις) du Logos incarné¹⁵⁵. D'après la disposition de l'exégèse de l'*Hymne aux Philippiens*, on peut conjecturer que le Laodicéen fondait son attaque sur Ph 2, 9-11 car, entre l'exégèse suivie par Grégoire de Ph 2, 6-11 et les fragments 42-47 d'Apolinaire qui analysent Ph 2, 6-11, Grégoire cite l'attaque de son adversaire qui reproche à ses adversaires de croire à un « Dieu intégral » et à un « homme intégral » (θεὸν τέλειον μετὰ τελείου ἀνθρώπου), dont on sait par la suite de l'*Antirrheticus* que c'est ainsi qu'Apolinaire définit la christologie des deux personnes, qu'il juge erronée¹⁵⁶. Si un tel grief figure dans un contexte exégétique sur Ph 2, 6-11, c'est que l'attaque des deux Fils découlait de ce passage scripturaire.

Ces préliminaires étant posés, attardons-nous sur l'exégèse de Grégoire pour savoir comment il répond à cette accusation de la christologie des deux personnes.

2. Analyse de Grégoire

L'exégèse par Grégoire de Ph 2, 9-11 se présente comme une récapitulation de la sotériologie formulée précédemment. Il utilise d'ailleurs l'image du sceau (καθάπερ σφραγίς)¹⁵⁷, comme si le contenu des versets 9 et 11 venait confirmer l'exégèse qu'il avait proposée des versets 6 à 8. En outre, cet ensemble de versets éclaire la persistance de l'union des deux natures dans le Christ ressuscité¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Cf. *Eun.* III, 3, 15, GNO II, p. 112, 10-20.

¹⁵⁵ *Antirrh.* 231, 20.

¹⁵⁶ Cf. frg. 42 b, *Antirrh.* 162, 17-19.

¹⁵⁷ *Antirrh.* 161, 6.

¹⁵⁸ Cf. les remarques de M. Canévet qui se fondent sur le *Contre Eunome* III, mais qui traduisent bien la ligne exégétique de l'*Antirrheticus* (*Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique, op. cit.*, p. 210).

Toutefois, on observe un changement de perspective dans son commentaire du mouvement d'exaltation des versets 9 et 10. En effet, l'analyse du Cappadocien se focalise non plus sur l'action de la nature divine du Christ (kénose), mais sur la transformation de sa nature humaine exaltée. Sur le plan syntaxique, il est caractéristique de voir que toutes les phrases sont construites de la même manière : ce qui désigne l'humanité personnelle du Christ (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἡ τοῦ δούλου μορφή, ὁ ἄνθρωπος, τὸ ταπεινόν) est toujours sujet d'un verbe au passif ou du verbe γίγνομαι qui implique l'idée d'un devenir¹⁵⁹ (les verbes sont soulignés et les expressions de l'humanité du Christ mises en gras) :

- ἐνωθεῖσα γὰρ τῷ κυρίῳ **ἡ ἀνθρωπίνη φύσις** συνεπαίρεται τῇ θεότητι
- **ταπεινὸν δὲ ἡ τοῦ δούλου μορφή** <ή> διὰ τῆς ὑψώσεως γινομένη Χριστός τε καὶ κύριος.
- **ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος** κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀκολουθίαν ὀνόματι κατὰ τὸ ἰδιάζον προσηγορεύθη...
- **ὁ ἄνθρωπος** ὑπὲρ ὄνομα γίνεται
- ἀντιλάβη **τὸ ταπεινὸν** τὰ ὑψηλὰ ἰδιώματα
- ὑπὲρ ὄνομα γίνεται **τὸ ἐκ τοῦ ταπεινοῦ συνεπαρθέν** τῇ θεότητι
- **ἡ ἀτιμία τῆς δουλικῆς μορφῆς** εἰς τὸν θεὸν τὸν ἀνακραθέντα τῷ δούλῳ τὴν ἀναφορὰν ἔχει

En outre, dans ce mouvement démonstratif, Grégoire ne parle plus de la nature humaine universelle, mais de la nature humaine personnelle du Christ. En témoigne l'absence de pronom personnel ou de l'adjectif possessif de la première personne du pluriel, qui caractérisait l'exégèse de Ph 2, 8. L'orientation sotériologique, qui était présente dans l'exégèse des versets précédents, a donc disparu et Grégoire se concentre sur la personne du Christ. On peut donc dire que l'exégèse de Ph 2, 6-11 dans l'*Antirrheticus* n'est pas uniformément sotériologique : Grégoire décrit l'incarnation sous deux angles différents, non antithétiques.

Ces remarques attestent aussi que le schéma christologique selon lequel Grégoire comprend cette péricope paulinienne est binaire. Dans les versets 6 à 8, Grégoire décrit le mouvement d'abaissement de Dieu, d'abord dans la nature humaine, ensuite dans la mort sur la croix selon la visée rédemptrice de l'incarnation. Dans les versets 9 et 10, il

¹⁵⁹ Ce phénomène syntaxique est propre à notre passage. Par exemple, dans la *Lettre à Théophile*, le procédé grammatical n'est pas aussi systématique. Cf. *Theoph.* 127, 11 : Ἡ γὰρ θεότης τὸ ταπεινὸν ὑπερύψωσεν. La même idée est formulée selon un tour actif où la divinité est le sujet de l'action.

commente le mouvement d'élévation de l'homme assumé par le Fils selon une perspective christologique sans composante explicitement salvatrice.

L'exégèse de Grégoire dans l'*Antirrheticus* procède en trois temps, le premier qui porte sur l'exaltation est un commentaire de Ph 2, 9a, le deuxième expose ce qu'il faut comprendre par « le nom de Jésus » (Ph 2, 9b), le troisième commente Ph 2, 10 (« au nom de Jésus, tout genou fléchira ») et explique pourquoi le nom de Jésus est digne d'adoration.

D'abord, au moyen d'un syllogisme, il démontre que ce qui est exalté est la nature humaine du Christ, car sa nature divine est en soi sublime (τὸ ὑψιστον) et n'a donc pas besoin d'être exaltée¹⁶⁰. Il justifie ce premier acquis démonstratif avec Ac 2, 36, où le Logos incarné est appelé par Pierre « Christ et Seigneur », pour expliciter l'exaltation comme un accès de l'humanité du Christ à la seigneurie de Dieu.

Dans un deuxième temps, le Cappadocien expose ce qu'il faut entendre par le nom de « Jésus », qui ne désigne pas seulement son humanité, mais peut aussi être appliqué à la divinité en raison de l'union des deux natures. Cette seconde idée est expliquée aussi par un procédé syllogistique. En effet, puisque la substance divine du Christ ne peut être définie par un nom (ἡ δὲ θεία φύσις ἀπερίληπτός ἐστιν ὀνόματι, τῆς θεότητος τῆς δηλωθῆναι μὴ δυναμένης ὑπὸ τινος ὀνομαστικῆς σημασίας)¹⁶¹, le Dieu incarné est nommé d'après son humanité, en vertu de l'usage humain (κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀκολουθίαν)¹⁶² et de son union à la chair humaine (ἐν δὲ τὰ δύο διὰ τῆς ἀνακράσεως γέγονε)¹⁶³.

Dans un troisième temps, Grégoire commente Ph 2, 10 (« Au nom de Jésus, tout genou fléchira ») en expliquant pourquoi le nom de Jésus, qui renvoie originellement à son humanité, est vénérable. Le raisonnement procède par le syllogisme suivant : la divinité ne peut être désignée par aucun nom (τῆς θεότητος τῆς δηλωθῆναι μὴ δυναμένης ὑπὸ τινος ὀνομαστικῆς σημασίας). Mais elle s'est mêlée à l'humanité en s'abaissant et a conféré ses propriétés à l'humanité (οὕτως ἀντιλάβη τὸ ταπεινὸν τὰ ὑψηλὰ ἰδιώματα). Par conséquent, ce qui est exalté et adoré, ce n'est pas l'humanité du

¹⁶⁰ Même argument utilisé dans la polémique contre Eunome, cf. *Eun.* III, 3, 43 (GNO II, p. 123, 2-5) et III, 3, 60 (GNO II, p. 129, 1-10).

¹⁶¹ *Antirrh.* 161, 17 et 21-22.

¹⁶² *Antirrh.* 161, 14.

¹⁶³ *Antirrh.* 161, 18.

Christ pour elle-même, mais en tant qu'elle est unie et transformée en Dieu (οὕτως ὑπὲρ ὄνομα γίνεται τὸ ἐκ τοῦ ταπεινοῦ συνεπαρθέν τῆ θεότητι)¹⁶⁴. En conclusion Grégoire déclare : οὕτω καὶ ἡ προσκύνησις τῆς θεότητος ἢ παρὰ πάσης κτίσεως προσαγομένη τῷ ἐνωθέντι πρὸς τὴν θεότητα γίνεται : « et ainsi l'adoration de la divinité que voue toute la création à celui qui s'est uni à la divinité »¹⁶⁵.

D'un point de vue christologique, l'exégèse proposée par Grégoire maintient un équilibre entre le risque de penser le Logos divin et l'homme Jésus comme deux sujets distincts – grief qu'il a enduré¹⁶⁶ – ou au contraire le risque d'absorption de l'humanité par la divinité après l'exaltation. Comme pour parer au premier excès d'une séparation trop grande de l'humain et du divin, Grégoire formule à plusieurs reprises l'idée du mélange entre Dieu et l'homme qu'il a assumé : ἐνωθεῖσα γὰρ τῷ κυρίῳ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις¹⁶⁷, ἐν δὲ τὰ δύο διὰ τῆς ἀνακράσεως γέγονε¹⁶⁸, τὸν θεὸν τὸν ἀνακραθέντα τῷ δούλῳ¹⁶⁹. Contre le second risque d'une confusion des natures, Grégoire insiste sur le fait qu'après l'exaltation, l'humanité demeure : καὶ ὁ ἄνθρωπος ὑπὲρ ὄνομα γίνεται¹⁷⁰.

Dans ce passage de l'*Antirrheticus*, nous sommes en présence d'un schéma argumentatif caractéristique de la christologie de Grégoire de Nysse, qui vise à justifier l'unité de personne à partir ce passage scripturaire précisément. Deux autres passages tirés de ses écrits polémiques proposent en effet une exégèse similaire de Ph 2, 9-11. Avant d'examiner s'il y a des nuances argumentatives propres à l'*Antirrheticus*, nous donnons à lire successivement la fin de la *Lettre à Théophile* et la fin du tome IV du *Contre Eunome III*. Dans ces deux textes, l'enjeu argumentatif est le suivant : à partir de Ph 2, 9-11, Grégoire se défend de croire à l'existence de deux Fils, l'un étant Dieu, l'autre, l'homme Jésus.

Les idées communes aux trois textes de Grégoire sont mises dans les extraits en caractères gras.

¹⁶⁴ *Antirrh.* 161, 25-26.

¹⁶⁵ *Antirrh.* 161, 28-162, 1.

¹⁶⁶ C'est tout l'objet de la fin de la *Lettre à Théophile* qui présente une analyse de Ph 2, 9, où Grégoire insiste, avec l'image de la goutte de vinaigre jetée dans la mer, sur le fait que l'humanité est unie et « transformée dans les propriétés de la divinité » (cf. *Theoph.* 127, 5-6).

¹⁶⁷ *Antirrh.* 161, 9-10.

¹⁶⁸ *Antirrh.* 161, 18.

¹⁶⁹ *Antirrh.* 161, 27.

¹⁷⁰ *Antirrh.* 161, 20. Cela vient confirmer l'analyse de B. Pottier, *Dieu et le Christ, op. cit.*, p. 247, qui montre à partir du *Contre Eunome III* que Grégoire ne défend pas une christologie de l'« absorption » et du monophysisme, contrairement à ce qui lui a été reproché.

Dans la *Lettre à Théophile*, dont nous reprenons, pour plus de commodité, la traduction qui se situe dans son intégralité en appendice¹⁷¹, Grégoire commente ainsi Ph 2, 9-11 :

Ἡ γὰρ θεότης τὸ ταπεινὸν ὑπερύψωσεν· τῷ κατωνομασμένῳ ἀνθρωπικῶς τὸ ὑπὲρ πᾶν εἶναι ὄνομα ἐχαρίσατο· τὸ ὑποχείριον καὶ δούλον κύριον καὶ βασιλέα ἐποίησεν, καθὼς ὁ Πέτρος φησὶν ὅτι Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν (νοοῦμεν γὰρ διὰ τοῦ Χριστοῦ βασιλέα). καὶ διὰ τὴν ἀκριβῆ ἐνότητα τῆς τε προσληφθείσης σαρκὸς καὶ τῆς προσλαβομένης θεότητος ἀντιμεθίσταται τὰ ὀνόματα, ὥστε καὶ τὸ ἀνθρώπινον τῷ θεῷ καὶ τὸ θεῖον τῷ ἀνθρωπίνῳ κατονομάζεσθαι. διὸ καὶ ὁ ἐσταυρωμένος κύριος τῆς δόξης ὑπὸ τοῦ Παύλου καλεῖται καὶ ὁ προσκυνούμενος ὑπὸ πάσης κτίσεως, τῶν τε ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, Ἰησοῦς ὀνομάζεται· διὰ τούτων γὰρ ἡ ἀληθὴς τε καὶ ἀδιαίρετος ἕνωσις ἐρμηνεύεται, ἐκ τοῦ καὶ τὴν ἄφραστον τῆς θεότητος δόξαν τῆ τοῦ Ἰησοῦ προσηγορία σημαίνεσθαι, ὅταν πᾶσα σὰρξ ἐξομολογήσῃται καὶ πᾶσα γλῶσσα ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ τὸν τὰ πάθη τοῦ σταυροῦ δεξάμενον καὶ περὸν ἠθένητα τοῖς ἥλοις καὶ διαπαρέντα τῆ λόγχῃ κύριον δόξης παρὰ τοῦ Παύλου προσαγορεύεσθαι.

εἰ οὖν καὶ τὸ ἀνθρώπινον οὐκ ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἰδιώμασι δείκνυται ἀλλὰ κύριος τῆς δόξης ἐστίν, οὐκ ἂν δέ τις εἰπεῖν δύο κυρίους δόξης τολμήσειεν, μαθὼν ὅτι εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, πόθεν ἡμῖν ἐπικαλοῦσι τῶν υἱῶν τὴν δυάδα οἱ τὴν καθ' ἡμῶν κατηγορίαν εὐπρόσωπον ἀφορμὴν εἰς τὴν κατασκευὴν τῶν ἰδίων ὑπολήψεων προβαλλόμενοι ;

En effet, la divinité a « surélevé » (Ph 2, 9) la pauvreté : à celui qui a reçu un nom humain a été conféré « le nom qui est au-dessus de tout nom » (Ph 2, 9), celui qui était soumis et esclave, il l'a fait Seigneur et roi, comme le dit Pierre : « Dieu a l'a fait Seigneur et Christ » (Ac 2, 36) (par le terme de Christ nous entendons « roi »). Et **en vertu de cette unité totale entre la chair assumée et la divinité qui l'assume, les noms sont interchangeable**, si bien que l'humain est désigné par le divin et le divin, par l'humain. C'est ainsi que **le crucifié est nommé par Paul « Seigneur de gloire »** (1 Co 2, 8), tout comme **celui qui est adoré par toute la création, « au ciel, sur terre et aux enfers » (Ph 2, 11), est appelé Jésus. En effet, la vraie et indivisible unité est explicitée dans ces propos par le fait que la gloire de la divinité est désignée par l'appellation de Jésus**, à chaque fois que toute chair et « toute langue confessent que Jésus Christ est Seigneur » (Ph 2, 11) et que celui qui a enduré les souffrances de la croix, qui a été fixé par des clous, transpercé par la lance, est appelé par Paul « Seigneur de gloire » (1 Co 2, 8).

Si donc de la même façon son aspect humain n'est pas désigné dans les propriétés de la nature [humaine], mais qu'il est « Seigneur de gloire », on n'osera pas parler de deux Seigneurs de gloire, sachant qu'« unique est le Seigneur Jésus Christ, par lequel tout a été fait » (1 Co 8, 6). Sur quoi donc se fondent ceux qui nous reprochent une dualité de Fils en proférant cette accusation contre nous comme un prétexte spécieux pour établir leurs propres conceptions ?¹⁷²

Dans cette lettre, l'enjeu doctrinal est pour Grégoire de prouver grâce à Ph 2, 10-11 qu'après l'exaltation, le « nom de Jésus » devenu « Christ et Seigneur » ne désigne pas seulement l'homme Jésus, mais Dieu incarné et exalté, en vertu de la communication des idiomes, c'est-à-dire pour lui, de l'appropriation par l'une des natures des ἰδιώματα de l'autre, qui découle de l'union de la divinité et de l'humanité¹⁷³. La divinité est donc comprise dans l'appellation de Jésus, après son exaltation.

¹⁷¹ Cf. p. 794-814.

¹⁷² *Theoph.* 127, 11-128, 15.

¹⁷³ Même si l'expression de communication des idiomes est anachronique (elle n'a pas le même sens que dans la théologie postérieure), J.-R. Bouchet la définit ainsi chez Grégoire de Nysse : « il ne s'agit pas de communication des idiomes au sens classique. La perspective est beaucoup plus « économique ». Elle est plus soucieuse de montrer le rapport des deux natures que l'attribution des propriétés de l'une à l'autre en raison de l'union hypostatique abstraitement prise » (« Le vocabulaire de l'union chez S. Grégoire de Nysse », *Revue thomiste*, 68, 1968, p. 579-580). Cela dit, l'exégèse de Ph 2, 9-11 vient nuancer un tel

À la fin du quatrième tome du *Contre Eunome*, Grégoire reprend le mouvement général de Ph 2, 6-11 et s'appesantit sur les deux derniers versets pour faire comprendre le sens d'Ac 2, 36 (« Dieu l'a fait Christ et Seigneur, ce Jésus que vous avez crucifié »), dans un très long passage exégétique, dont nous ne donnons qu'un extrait :

ὁ γὰρ θεὸς λόγος, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἦν, τοῦτο καὶ νῦν ἐστὶ καὶ εἰσαεὶ διαμένει, αἰεὶ βασιλεὺς, αἰεὶ κύριος, ὑψιστος αἰεὶ καὶ θεός, οὐδὲν τούτων ἐκ προκοπῆς γενόμενος, ἀλλὰ πάντα ὧν [ἐν] τῇ δυνάμει τῆς φύσεως ὅσα καὶ λέγεται· ὁ δὲ ἐξ ἀνθρώπου διὰ τῆς ἀναλήψεως πρὸς τὸ θεῖον ὑψωθείς, ἄλλο τι ὧν καὶ ἄλλο γινόμενος, κυρίως καὶ ἀληθῶς Χριστὸς καὶ κύριος γεγενῆσθαι λέγεται.

ἐκ δούλου γὰρ αὐτὸν κύριον καὶ ἐξ ὑποχειρίου βασιλέα καὶ Χριστὸν ἐξ ὑπηκόου ἐποίησε καὶ τὸ ταπεινὸν ὑπερύψωσε καὶ τῷ τὸ ἀνθρώπινον ἔχοντι ὄνομα ἐχαρίσατο τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα. καὶ οὕτω γέγονεν ἡ ἄρρητος ἐκείνη μίξις καὶ σύνοδος, τῆς ἀνθρωπίνης βραχυότητος πρὸς τὸ θεῖον μέγεθος ἀνακαθεισῆς.

διὸ καὶ τὰ μεγάλα καὶ θεοπρεπῆ τῶν ὀνομάτων τῷ ἀνθρώπινῳ κυρίως ἐφήρμοσται καὶ τὸ ἔμπαλιν διὰ τῶν ἀνθρωπίνων ἢ θεότης κατονομάζεται. ὁ γὰρ αὐτὸς καὶ τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα ἔχει καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπινῳ τῷ κατὰ Ἰησοῦν ὄνοματι παρὰ πάσης προσκυνεῖται τῆς κτίσεως. Ἐν γὰρ τῷ ὀνόματι, φησὶν, Ἰησοῦ πάντων γόνου κάμψει ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πάντα γλῶσσαι ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

En effet, le Dieu Verbe, ce « qu'il était dans le Principe » (Jn 1, 1), il l'est maintenant et il le restera pour toujours, toujours Roi, toujours Seigneur, toujours Très-haut et Dieu, n'étant devenu rien de cela par progrès mais étant par la puissance de sa nature tout ce qu'il est dit être ; tandis que celui qui a été élevé de l'homme au divin, parce qu'il a été assumé, étant une chose et en étant devenu une autre¹⁷⁴, est dit au sens propre et véritable être devenu « Christ et Seigneur » (Ac 2, 36).

En effet, d'esclave (Ph 2, 7), il l'a fait Seigneur, de subordonné, roi, de serviteur, Christ, il a surexalté ce qui était bas et a accordé « le nom qui est au-dessus de tout nom » (Ph 2, 9) à celui qui possédait un nom humain. Et ainsi **est advenu ce mélange et ce concours indicibles, puisque la petitesse humaine a été mêlée à la grandeur divine.**

C'est pourquoi **même les grands noms qui conviennent à Dieu ont été appliqués au sens propre à l'humain et, au contraire, la divinité est nommée au moyen des <noms> humains.** En effet, c'est **le même qui possède « le nom qui est au dessus de tout nom » et devant qui se prosterne toute la création, au nom humain de Jésus** (cf. Ph 2, 9-10). « Au nom de Jésus, dit-il, que tout genou fléchisse, au ciel, sur la terre et sous la terre, et que toute langue proclame que Jésus est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père »¹⁷⁵.

Pour répondre à l'accusation d'Eunome qui lui reproche de faire de l'humanité du Christ qui accède à la Seigneurie une personne distincte du Logos préexistant, Grégoire insiste sur l'union de la divinité et de l'humanité qui annihile le reproche de confesser « deux Fils ». Ce faisant, il cherche à maintenir la tension entre la coexistence de la pleine divinité du Christ, inaltérée, pendant toutes les étapes de l'Économie et de l'humanité

jugement, puisqu'au contraire l'enjeu est de ne pas présenter la nature humaine et la nature divine comme deux éléments inconciliables qui ouvriraient sur une christologie des deux personnes, et, pour cela, Grégoire insiste sur la communication des propriétés entre les deux natures.

¹⁷⁴ À la différence de notre passage de l'*Antirrheticus*, l'expression ἄλλο τι ὧν καὶ ἄλλο γινόμενος est utilisée dans le *Conte Eunome* non pas pour désigner les deux natures, mais la nature humaine avant l'exaltation et sa divinisation après la résurrection.

¹⁷⁵ *Eun.* III, 4, 63-64, GNO II, p. 158, 16-159, 2 ; trad. M. Cassin, *La controverse comme mode de persuasion et d'élaboration théologique*, thèse citée. Nous renvoyons à ses analyses pour les problèmes textuels.

assumée qui accède au rang de Dieu après l'exaltation. Dans son argumentation, Grégoire fait une distinction de méthode entre ce qui relève de Dieu (ὁ γὰρ θεὸς λόγος) et ce qui relève de l'homme (ὁ δὲ ἐξ ἀνθρώπου ... ὑψωθείς), bien que l'un et l'autre renvoient à la même personne. L'enjeu est de mettre en évidence l'existence permanente de la divinité dans la kénose (εἰσαεὶ διαμένει) du Christ contre la christologie qui attribue à l'homme Jésus le titre de Christ, seulement au terme de son incarnation, comme récompense. Dans l'argumentation, l'exaltation de Ph 2, 9-11 sert encore à prouver l'unité de personne dans le Christ (ὁ γὰρ αὐτὸς καὶ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ἔχει καὶ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ τῷ κατὰ Ἰησοῦν ὀνόματι παρὰ πάσης προσκυνεῖται τῆς κτίσεως).

Dans les trois textes que nous avons cités de l'*Antirrheticus*, de la *Lettre à Théophile* et du *Contre Eunome III*, l'unité de personne dans le Christ est démontrée à partir de Ph 2, 10-11, par deux arguments, d'une part en vertu de l'union de l'homme et de Dieu, d'autre part, en raison de l'interchangeabilité des noms qui découle de celle-là. Dans les trois cas, le nom de Jésus est dit désigner non pas seulement l'humanité, mais le mélange humano-divin :

- Dans la *Lettre à Théophile* :
 - τὸ ἀνθρώπινον τῷ θεῷ καὶ τὸ θεῖον τῷ ἀνθρωπίνῳ κατονομάζεσθαι
 - τὴν ἄφραστον τῆς θεότητος δόξαν τῆ τοῦ Ἰησοῦ προσηγορία σημαίνεσθαι
- Dans le *Contre Eunome* :
 - τὰ μεγάλα καὶ θεοπρεπῆ τῶν ὀνομάτων τῷ ἀνθρωπίνῳ κυρίως ἐφήρμοσται καὶ τὸ ἔμπαλιν διὰ τῶν ἀνθρωπίνων ἢ θεότης κατονομάζεται.
 - ὁ γὰρ αὐτὸς καὶ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ἔχει καὶ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ τῷ κατὰ Ἰησοῦν ὀνόματι παρὰ πάσης προσκυνεῖται τῆς κτίσεως.
- Dans l'*Antirrheticus* :
 - ὁ θεὸς ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου κατονομάζεται
 - διὰ τοῦ ἀνθρώπου ὀνομάζεται ἡ θεότης

Comme en attestent ces formules, l'idée d'interchangeabilité des noms est exprimée de la même manière, même si, dans les deux textes de polémique anti-apolinariste, l'accent est surtout mis sur le fait que la divinité est nommée par l'humanité du Christ, et non l'inverse. L'enjeu est de prouver face à Apollinaire que l'humanité et la divinité sont intrinsèquement unies dans le Christ pendant et après l'incarnation, mais non avant. C'est ainsi que Grégoire répond à la théorie de la consubstantialité de la chair telle qu'il la prête à son adversaire¹⁷⁶. En outre, dans ces trois raisonnements, spécialement dans la

¹⁷⁶ Parlant d'une consubstantialité de la *sarx* avec le Logos, Apollinaire ne prétend pas rendre préexistante la chair, contrairement à la thèse que lui prête Grégoire (cf. frg. 93 c, *Antirrh.* 217, 21-24 : l'Esprit divin s'est fait chair seulement au moment où il s'est incarné).

polémique contre Apollinaire, Grégoire prend soin de distinguer le plan de la nature de celui des noms, pour ne pas que découle de l'interchangeabilité des noms une confusion des natures¹⁷⁷.

En outre, dans l'*Antirrheticus*, Grégoire insiste sur le fait que la divinité est nommée par l'humanité de Jésus après l'exaltation, parce qu'elle est en soi inexprimable. Il trouve donc en Ph 2, 9-10 une confirmation de sa théorie de l'incognoscibilité divine. « Grégoire comprend qu'en raison du mélange des natures dans le Christ, Celui qui ne peut être nommé a pu recevoir les noms humains de la nature humaine, ce qui revient à dire que Dieu n'est connaissable que par Jésus, lequel en retour se voit attribuer les noms qui désignent les attributs, et non l'essence, de la divinité »¹⁷⁸. Mais l'incognoscibilité divine formulée dans l'*Antirrheticus* se justifie par un enjeu doctrinal : ne pas concevoir l'humanité comme une composante de la nature du Logos incarné, ce qu'il reproche à son adversaire.

En conclusion de cette lecture comparative des trois extraits de Grégoire, qui datent de la même époque et défendent la même ligne christologique, on notera une légère inflexion de l'exégèse de Ph 2, 10-11 dans la *Réfutation* contre Apollinaire, où l'auteur ne décrit pas de façon symétrique l'interchangeabilité des noms après l'exaltation, mais se concentre sur le statut métonymique du nom « humain » de Jésus pour parer à la déviance christologique de son adversaire qui fait, selon lui, de l'humanité de Jésus une composante intrinsèque de son οὐσία divine. L'humanité du Christ peut revêtir le titre de gloire seulement après l'exaltation, c'est-à-dire après la résurrection, et qu'elle ne lui est pas consubstantielle par nature¹⁷⁹.

Dans les trois exégèses, Grégoire maintient une tension entre l'union et la distinction de l'humanité et de la divinité du Christ. Mais Ph 2, 6-11 est plus qu'une simple preuve argumentative sur laquelle se fonderait Grégoire pour répondre à l'attaque de ses adversaires, il offre un schéma de compréhension de la doctrine de l'incarnation qui permet de rendre compte de cette tension entre unité de sujet et distinction de nature

¹⁷⁷ Cf. l'argumentation d'Apollinaire dans le *De unione*, § 8. La chair partage les attributs divins par le nom, mais la nature divine n'est pas altérée pour autant par son union avec la chair : οὐδὲ ἡ τῆς θεότητος ἡλλακται φύσις ἐν τῇ κοινωνίᾳ τοῦ ἀνθρωπέου σώματος καὶ τῇ ὀνομασίᾳ τῆς ἡμῖν ὁμοουσίου σαρκός (« la nature de la divinité n'est pas non plus altérée dans la communion du corps humain et dans la désignation de sa chair qui est consubstantielle à nous ») (Lietz. p. 188). Dans ce passage, on voit très bien comment la consubstantialité dont parle Apollinaire ne porte pas sur le rapport de la chair et du Logos, mais sur le rapport de la chair du Logos avec le reste des hommes.

¹⁷⁸ M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, p. 210.

¹⁷⁹ Cf. aussi *Antirrh.* 222, 25-27 : Grégoire insiste sur le fait que la chair n'est à concevoir que pendant le temps de l'incarnation.

en fonction des étapes de l'Économie. En ce sens, il n'est pas anodin que l'exégèse de cette hymne se situe à la fin de la *Lettre à Théophile*, ainsi qu'à la fin du tome IV du *Contre Eunome* III et qu'elle s'achève par un « Amen » dans l'*Antirrheticus* : le texte biblique se prête à une confession de foi christologique.

III. Conclusion

L'analyse du commentaire par Grégoire de l'hymne aux *Philippiens*, qui se situe dans l'*Antirrheticus* entre un mouvement réfutatif sur la consubstantialité de la chair avec le Logos, prêtée à Apolinaire, et un autre sur l'incomplétude de la nature humaine du Christ, aura montré que ce passage a un statut particulier dans l'ensemble du traité, en raison de sa forme et de sa tonalité : la teneur polémique s'est largement effacée et Grégoire opère plutôt un exposé synthétique de sa doctrine de l'incarnation, qui fait pendant au développement christologique qu'il a développé peu auparavant avec l'image de la brebis perdue, afin d'expliquer Ep 1, 7¹⁸⁰.

Sur le plan de la technique littéraire de la réfutation, on observe que Grégoire commence par développer sa propre exégèse suivie de Ph 2, 6-11 avant de citer et réfuter brièvement l'interprétation du même passage par son adversaire, donnée dans de très courts fragments (frg. 42-47). On peut interpréter ce phénomène de deux façons, selon qu'on y voit une stratégie argumentative (commencer par exposer sa thèse en détail avant de présenter celle de son adversaire plus brièvement pour la rendre moins pertinente et mieux emporter l'adhésion de son lecteur) ou qu'on conçoive le discours de controverse comme pouvant être à la fois un exposé de foi personnel, sans touche polémique, et un discours qui répond point par point, parfois avec virulence, aux thèses de l'adversaire. Même si on a signalé au cours de notre analyse le contexte polémique dans lequel s'inscrivait l'analyse de chaque verset, à aucun moment on a vu formulée explicitement une thèse d'Apolinaire à laquelle Grégoire répondait.

Sur le plan christologique, les rapprochements du commentaire de Grégoire avec quelques exégèses antérieures du même passage par Clément d'Alexandrie, par Origène et par Athanase auront permis de repérer un sillon exégétique bien défini, dans la continuité duquel l'analyse du Cappadocien s'inscrit et, en même temps, des inflexions théologiques différentes en raison de l'évolution du contexte polémique. En effet,

¹⁸⁰ *Antirrh.* 152-154.

Grégoire explique l'exaltation de la fin du passage paulinien (Ph 2, 9-11) dans la ligne d'Athanase, pour qui c'est l'humanité seulement qui est exaltée après l'incarnation. D'autre part, dans la lignée d'Origène, Grégoire comprend Ph 2, 6-11 en deux temps, le premier qui expose une christologie de la préexistence du Logos et un deuxième qui développe l'exaltation de l'humanité du Christ. En revanche, le cadre polémique a changé depuis Athanase : l'enjeu pour Grégoire est d'expliquer comment on peut penser l'exaltation de la nature humaine du Christ au rang de Dieu sans pourtant défendre une confusion des deux natures divine et humaine, mais sans non plus faire de Jésus exalté un Fils adoptif conjoint au Fils de Dieu. Grégoire se sert de Ph 2, 9-11 pour défendre l'unité de personne du Christ après la résurrection.

L'étude comparative de l'exégèse du même passage paulinien dans deux œuvres doctrinales de Grégoire contemporaines, contre Eunome et Apollinaire, aura permis de mettre au jour une constante dans l'argumentation christologique propre à Grégoire : l'association argumentative de l'interchangeabilité des noms qui se rapportent à la divinité et à l'humanité en vertu de l'union des deux natures. Mais elle aura fait ressortir quelques nuances. En effet, dans l'exégèse de l'hymne en réponse à celle d'Apollinaire, deux lignes christologiques conjointes ressortent : d'une part, l'orientation sotériologique culmine dans l'explication de l'humiliation divine sur la croix, d'autre part, l'orientation strictement christologique est développée seulement dans l'exégèse de l'exaltation selon le paradoxe entre la transformation de l'humain en divin et l'appellation du divin par l'humain en raison de l'incognoscibilité de Dieu.

Chapitre 4

Le prophète Élie

Ph 2, 6-11 est le fondement scripturaire sur lequel s'appuient Apollinaire et Grégoire pour expliquer l'abaissement de Dieu dans la chair, la réalité et le sens de son incarnation. Apollinaire insiste sur ce point contre toutes les formes de christologie selon lesquelles Jésus serait un simple homme adopté par Dieu. Pour dénoncer ces erreurs doctrinales, il analyse à titre d'exemple, dans son *Apodeixis*, le cas des prophètes. Si, en effet, le Christ était seulement un homme adopté par Dieu, il aurait reçu Dieu en lui, à la façon des prophètes inspirés par Dieu. Il n'y aurait pas réelle incarnation de Dieu en lui.

C'est ainsi que le personnage d'Élie est mentionné à deux reprises dans l'argumentation de Grégoire. Mais, de toute évidence, cette figure biblique était d'abord citée par Apollinaire, comme en atteste sa mention dans le fragment 51¹. L'insistance avec laquelle Grégoire réutilise dans sa réfutation ce personnage à titre d'exemple vient le confirmer : il reprend alors les armes scripturaires de son adversaire pour les retourner contre lui.

Le personnage d'Élie est utilisé, dans l'argumentation de l'*Apodeixis*, comme figure emblématique du prophète inspiré par Dieu ou encore de « l'homme inspiré » (ἄνθρωπος ἔνθεος)². En effet, l'*Apodeixis* était elle-même une œuvre polémique contre les tenants de

¹ Frg. 51, *Antirrh.* 169, 21-24. Il est difficile de se prononcer sur le degré d'exactitude de ce fragment où Élie est cité mais, puisque la réfutation de Grégoire se concentre sur ce personnage uniquement, il était évident qu'il était du moins mentionné par Apollinaire.

² Cf. frg. 15. Les tenants de la christologie de l'inspiration cités par Apollinaire sont Paul de Samosate, Photin, Marcel. C'est contre cette conception que le Laodicéen développe, à partir de 1 Co 15, 45-47, sa

la christologie d'après laquelle la présence divine est pensée comme une forme d'inspiration particulière, à la façon des prophètes, et non comme l'entrée de Dieu dans la chair, selon une union avec la nature humaine³. En réaction à cette christologie de « l'inspiration », Apolinaire développe sa théologie du *νοῦς ἑνσαρκος* : Dieu, Intellect, s'incarne lui-même, il n'est pas sagesse illuminatrice de l'intellect humain⁴. Pour montrer que sa conception de l'humanité du Christ diffère de celle d'un homme inspiré, il devait faire, à plusieurs reprises, référence à des figures prophétiques de la Bible. Grégoire reprend peut-être les exemples scripturaires utilisés par son adversaire, lorsqu'il évoque Amos⁵ et Jérémie⁶. Il est toutefois difficile de déterminer si Grégoire les introduit de lui-même dans sa réflexion ou si Apolinaire les citait avant lui⁷.

Le personnage d'Élie, quant à lui, est cité dans deux passages de l'*Antirrheticus* pour des épisodes différents de sa vie, selon le point argumentatif développé :

1. *Antirrh.* 169-170 (4 Rg 2, 11) : l'ascension d'Élie dans son char de feu est une scène qui préfigure le mouvement de l'incarnation du Christ.
2. *Antirrh.* 175 (3 Rg 17, 14 ; 4 Rg 1, 10) : les miracles d'Élie (le feu envoyé contre les ennemis, la multiplication de la farine et de l'huile, la réanimation d'un enfant mort) prouvent qu'il ne suffit pas de faire des prodiges avec l'aide de la puissance de Dieu pour être Dieu, mais il faut être soi-même la puissance divine, ce qu'est le Christ.

I. La puissance d'un homme prophétique

Les deux passages argumentatifs où Grégoire exploite la vie du prophète Élie s'inscrivent dans une discussion où il s'agit de prouver ce en quoi le Christ diffère d'un homme inspiré, chacun des deux auteurs proposant une conception différente de l'être du Christ.

Commençons par analyser la deuxième mention d'Élie, cité dans l'argumentation pour ses miracles. Elle permet à Grégoire de réfuter le fragment 58 : *Τίς, φησίν, ἐν*

théologie de « l'homme descendu du ciel », qui n'est donc pas un homme terrestre, habité d'une manière spéciale par Dieu.

³ Cf. frg. 15 ; 51.

⁴ Cf. frg. 70, *Antirrh.* 188, 23-27.

⁵ *Antirrh.* 193, 2.

⁶ *Antirrh.* 174, 31-175, 1.

⁷ Cf. partie III, préliminaires sur le matériau scripturaire utilisé par Apolinaire, p. 284-301.

ἐξουσία τὰ τοῦ θεοῦ ἐργαζόμενος ; (« Qui opère dans la puissance les œuvres de Dieu ? »)⁸ Une telle réflexion laisse entendre que l'arrière-plan scripturaire ici est Jn 5, 17-23, sur l'œuvre du Fils de Dieu, débattu explicitement par la suite dans les fragments 59-60⁹. D'après l'argumentation de Grégoire, Apollinaire posait cette question rhétorique pour faire dire à ses adversaires que seul Dieu lui-même, soit le Christ, pleinement Dieu et non pas homme inspiré, pouvait accomplir les « œuvres de Dieu » (τὰ τοῦ θεοῦ). Grégoire réplique en montrant que même les prophètes avaient le don d'accomplir les œuvres de Dieu et il cite à l'appui les actions d'Élie :

πῶς κατασμηκρύνει τοῖς βρεφικοῖς ἐπιχειρήμασι τὴν ἄφραστον τοῦ κυρίου μεγαλειότητα; τὸ γὰρ ἐν ἐξουσίᾳ τὰ τοῦ θεοῦ ποιεῖν καὶ ἀνθρώπων ἐστὶ τῶν ἡξιωμένων θείας δυνάμεως, οἷος ἦν ὁ Ἡλίας κατ' ἐξουσίαν ἀνιείς τε καὶ ἀποκλείων τοῖς ἀνθρώποις τὸν ὄμβρον πῦρ ἐπάγων τοῖς ὑπεναντίοις, γεωργῶν ἐν τῷ κεράμῳ τὸ ἄλευρον καὶ βρῦειν ποιῶν ἐν τῷ καμψάκῃ τὸ ἔλαιον καὶ διὰ προσφυσθήματος τῷ ἀψύχῳ ζῶν χαρίζομενος καὶ ὅσα ἄλλα περὶ αὐτοῦ ὁ λόγος κατέχει, ὥστε οὐδὲν ὑπὲρ ἀνθρώπων τὸ ἐν ἐξουσίᾳ τοῦ θεοῦ ποιεῖν τι τῶν θαυμάτων ἐκ θείας δυνάμεως, ἀλλὰ τὸ αὐτὸν εἶναι τὴν ὑπερέχουσαν δύναμιν.

« Comment réduit-il par des machinations puérides la magnificence indicible du Seigneur ? En effet, accomplir avec pouvoir les œuvres du Seigneur est aussi le propre des hommes jugés dignes de la puissance divine, tel Élie qui avait la puissance de faire tomber ou s'arrêter la pluie pour les hommes, d'envoyer le feu contre les ennemis (4 Rg 1, 10), de multiplier la farine dans le vase, faisant sourdre l'huile dans le vase, faire le don de la vie à un être inanimé par une insufflation (3 Rg 17, 14) et tout ce qui est raconté à son sujet. Par conséquent, ce n'est en rien au-dessus de l'homme d'accomplir dans le pouvoir de Dieu¹⁰ quelques uns des miracles du fait de la puissance divine, mais c'est le fait d'être soi-même la puissance souveraine. »¹¹.

À la différence d'Apollinaire, d'après lequel les chrétiens conçoivent le Christ d'une façon telle qu'ils le réduisent à un homme inspiré, Grégoire insiste ici sur l'écart entre l'accomplissement d'une action menée par un homme sous la puissance de Dieu et les actions de la puissance divine elle-même qu'est le Christ. L'exemple d'Élie n'est pas choisi au hasard puisque les miracles qu'il a accomplis présentent une similitude avec

⁸ Frg. 58, *Antirrh.* 175, 18. Grégoire cite une série de questions que pose Apollinaire à son adversaire : Τίς γάρ, φησὶν, ὁ ἅγιος ἐκ γεννητῆς ; « Qui est saint par naissance ? » (frg. 56, *Antirrh.* 174, 30. La réponse d'Apollinaire était que seul le Christ est saint par naissance) ; Τίς ἀδίδακτος σοφός ; « Qui est sage sans avoir été instruit ? » (frg. 57, *Antirrh.* 175, 9. La réponse d'Apollinaire est que seul le Christ possède une sagesse innée). Ces trois fragments paraissent textuels (E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 175).

⁹ Jn 5, 18 : « le Fils ne peut rien faire de lui-même s'il ne regarde pas le Père le faire : ce que celui-ci accomplit, cela, le Fils aussi l'accomplit ».

¹⁰ τὸ ἐν ἐξουσίᾳ τοῦ θεοῦ ποιεῖν τι : expression qui signifie « faire quelque chose dans la puissance de Dieu », d'après le *Lexicon Gregorianum*. Chez Grégoire, c'est uniquement dans ce passage de l'*Antirrheticus*, qui reprend la formule d'Apollinaire, que l'on trouve ce tour syntaxique.

¹¹ *Antirrh.* 175, 19-29.

ceux du Christ (réanimation par Élie du fils de la veuve, réanimation par le Christ de Lazare).

En outre, l'enjeu argumentatif de ce passage est pour Grégoire de faire glisser la notion d'ἐξουσία, utilisée par Apollinaire (frg. 58)¹², vers celle de δύναμις. Il met en balance à deux reprises les formules ἐν ἐξουσίᾳ τὰ τοῦ θεοῦ ποιεῖν et θείας δυνάμεως, ἐν ἐξουσίᾳ τοῦ θεοῦ et ἐκ θείας δυνάμεως. On peut s'interroger sur la nuance entre ces deux termes, qui paraissent pourtant très proches parce qu'utilisés indifféremment par certains auteurs pour désigner la puissance, le pouvoir ou l'autorité de Dieu, Père, Fils ou Christ et Esprit¹³. D'après M. R. Barnes, Grégoire comprend la « puissance divine » comme la capacité d'agir qui est distincte de l'existence spécifique et qui manifeste la nature de ce qui existe¹⁴. En ce sens, δύναμις désigne chez le Cappadocien tantôt une qualité de la substance divine, partagée par les trois personnes trinitaires¹⁵, tantôt la personne du Fils dans sa singularité¹⁶. Cette dernière signification a une origine biblique (cf. Lc 1, 35 ; 1 Co 1, 24)¹⁷. C'est, à notre avis, ce dernier sens que revêt la notion de δύναμις dans l'expression τὴν ὑπερέχουσαν δύναμιν citée dans l'extrait de l'*Antirrheticus* ci-dessus. Ce qui est au-dessus de l'homme, c'est-à-dire le propre de Dieu, est d'œuvrer en étant Dieu, δύναμις (« ce n'est en rien au-dessus de l'homme d'accomplir dans le pouvoir de Dieu quelques-uns des miracles du fait de la puissance

¹² ἐξουσία : peut désigner chez les auteurs patristiques le pouvoir, l'autorité de Dieu, cf. Épiphane, *Pan.* 42, 11, 17 (Marcion), GCS *Epiphanius* II, éd. K. Holl, p. 137, 20 sq. ; la puissance partagée par le Père et le Fils, cf. Justin, *Apologie*, 40, 7, SC 507, p. 234 ; la puissance du Fils, cf. Ignace, *Aux Smyrniotes*. IV, 1, SC 10 bis, P. Th. Camelot, Paris, rééd. 2007, p. 134 ; Méthode, *De Creatis* I11, PG 18, 344 A ; pour parler de l'autorité du Christ, Origène. *De Prin.* IV, 1, 2, SC 268, p. 266.

¹³ Le Ps.-Athanasie en fait des synonymes, cf. *De Virginitate* 16, PG 28, 272 A : ἐν ἐξουσίᾳ καὶ μεγάλῃ δυνάμει. Pour l'authenticité de ce texte, cf. D. Brakke, « The Authenticity of the Ascetic Athanasiana », *Orientalia*, 63, 1994, p. 17-56, spécialement p. 47-49. L'auteur pense que ce texte n'est pas une œuvre d'Athanasie.

¹⁴ M. R. Barnes, *The Power of God*, op. cit. p. 13. Le Père et le Fils manifestent ainsi la même puissance parce qu'ils possèdent la même nature (φύσις). Cette définition n'est pas sans rapport avec l'origine philosophique de δύναμις, qui est l'un des termes de l'opposition aristotélicienne entre la potentialité et l'actualité (l'acte étant qualifié ἐνέργεια ou ἐντελέχεια). Parmi les versets scripturaires qui sont l'objet de polémique à propos de la définition de la puissance divine, les plus importants sont 1 Co 1, 24 (que nous avons déjà vu dans l'exégèse de Lc 1, 35) et Jn 5, 19. Pour une étude sur le sens de δύναμις dans la théologie trinitaire de Grégoire de Nysse, cf. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, op. cit., p. 107-118.

¹⁵ Elle est intérieure à l'οὐσία divine inconnaissable. Cf. *Abl.*, III/1, p. 44.

¹⁶ Dans l'*Abl.*, GNO III/1, p. 51, 13, la δύναμις désigne le μονογενῆς θεός : εὐρίσκομεν ὅτι ἡ προεπινοουμένη ταύτης δύναμις, ἣτις ἐστὶν ὁ μονογενῆς θεός, πάντα ποιεῖ, οὗ χωρὶς οὐδὲν τῶν ὄντων εἰς γένεσιν ἔρχεται : « Nous trouvons que la puissance conçue antérieurement [au mouvement du bien], qui est le Dieu Monogène, accomplit tout, et sans elle, rien de ce qui existe ne vient à naître ». Le sens d'ἐξουσία semble parfois être très proche de δύναμις chez Grégoire : en *Eun.* III, 10, 43 (GNO II, p. 306, 21) Grégoire parle du Christ comme δύναμις ἐξουσιαστικῆ. Pour une analyse détaillée des textes dogmatiques où il formule explicitement l'équivalence de la δύναμις et du Christ ou du Logos de Dieu, équivalence reconnue depuis le concile de Nicée, cf. M.-R. Barnes, *The Power fo God*, op. cit., p. 292, sq.

¹⁷ Cf. partie III, chapitre 2, « La conception virginale : Lc 1, 35 », p. 374-378.

divine, mais c'est le fait d'être soi-même la puissance souveraine »). Mais, dans la mesure où ἐξουσία n'est pas utilisé dans l'Écriture comme appellation du Christ à la différence de δύναμις (cf. Lc 1,35 et 1 Co 1, 24), il fallait d'abord établir l'équivalence sémantique entre ἐξουσία et δύναμις, pour retourner l'argumentation d'Apolinaire contre lui et montrer que ce qui est propre à Dieu n'est pas d'accomplir des miracles avec le pouvoir divin, tel Élie, mais d'être soi-même la puissance divine incarnée. En effet, accomplir des miracles du fait de la puissance de Dieu (ἐκ θείας δυνάμεως) n'est pas égal au fait d'accomplir des miracles en tant que puissance (τὴν ὑπερέχουσαν δύναμιν), c'est-à-dire en tant que Christ, puisque le Christ est la puissance de Dieu (δύναμις δὲ τοῦ πατρὸς ἐστὶν ὁ υἱός)¹⁸. Par conséquent pour Grégoire, les œuvres du Fils sont les œuvres du Père, et non celles d'un homme inspiré :

ἡ γὰρ τῆς δυνάμεως ἐνέργεια εἰς τὸν οὐ̄ ἐστὶν ἡ δύναμις τὴν ἀναφορὰν ἔχει.
ἐπεὶ οὖν δύναμις τοῦ πατρὸς ὁ υἱός, πάντα τὰ ἔργα τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐστὶν ἔργα.

« En effet, l'activité de la puissance fait référence à celui dont elle est la puissance. Donc, puisque le Fils est la puissance du Père¹⁹, toutes les œuvres du Fils sont les œuvres du Père »²⁰.

Par ce rapprochement avec la réflexion anti-eunomienne à propos de Jn 5, 22, on mesure tout l'écart entre la perspective d'Apolinaire, rapportée de façon très sommaire par Grégoire (frg. 58), et la sienne propre. Dans le contexte de sa réflexion élaborée contre les attaques d'Eunome, Grégoire avait réfléchi, à partir de Jn 5, sur l'unité d'action entre le Père et le Fils, de sorte que la simple formule qu'il rapporte d'Apolinaire ἐν ἐξουσίᾳ τὰ τοῦ θεοῦ ἐργαζόμενος ne suffit pas à qualifier la particularité de l'œuvre du Christ²¹.

Si on compare les deux passages où les épisodes de la vie d'Élie sont mentionnés par Grégoire dans l'*Antirrheticus*, on constate que, dans le premier, que nous allons analyser ci-dessous, l'ascension d'Élie est citée pour son affinité avec la vie du Christ car elle est présentée comme la préfiguration de l'action rédemptrice de la puissance divine, alors que, dans l'extrait que nous avons analysé ci-dessus, les miracles d'Élie sont

¹⁸ *Eun.* III, 4, 33, GNO II, p. 147, 1.

¹⁹ Cf. 1 Co 1, 24.

²⁰ *Eun.* III, 4, 34, GNO II, 147, 11-14. Trad. fr. M. Cassin, *La controverse comme mode de persuasion et d'élaboration théologique*, thèse en préparation sous la direction d'O. Munnich, Paris-Sorbonne.

²¹ Pour la question de l'unité d'action du Père et du Fils dans la théologie trinitaire de Grégoire, cf. G. Isaye, « L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de St Grégoire de Nysse », *RechSR*, 27, 1937, p. 421-439, et les études plus récentes de M.-R. Barnes, *The Power of God*, *op. cit.*, et B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, *op. cit.*

présentés pour illustrer tout l'écart qu'il y a entre l'action d'un homme inspiré et celle du Christ. Un même élément biblique, selon le statut qu'il a dans l'argumentation, est donc exploité dans des sens presque antagoniques, ici comme exemple, là comme étape d'un raisonnement analogique.

II. Le char de feu, type de la puissance divine

Dans le premier passage de l'*Antirrheticus* où le personnage d'Élie apparaît, il est utilisé par Apollinaire comme parangon de l'homme inspiré par Dieu. Il s'agit d'une démonstration qui vise à prouver l'erreur d'interprétation de ceux qui ne conçoivent pas la divinité du Christ comme πνεῦμα dans l'homme Jésus²² et qui, partant, ressemblent aux philosophes grecs et aux juifs, dans le sens qu'ils confessent l'union du divin et de l'humain sous le mode d'une inspiration divine. Grégoire cite l'accusation de son adversaire et la réfute ainsi :

ἀλλ' ἐδέξαντο ἄν, φησίν, Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἐνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὡσπερ Ἡλίαν. καὶ τίς τῶν Ἑλλήνων τὰ κατὰ τὸν Ἡλίαν θαύματα ὡς ἀληθῆ παρεδέξατο; ὅτι πῦρ διχῆ τῷ σχήματι τυπωθέν, τὸ μὲν εἰς ἄρματος εἶδος τὸ δὲ εἰς ἵππων μορφήν, τὴν ἐναντίαν τῇ οἰκείᾳ φύσει κινεῖται φορὰν ἄνωθεν ἐπὶ τὸ κάτω φερόμενον· καὶ ὅτι μετάρσιος ἐπὶ τοῦ φλογίνου ἄρματος ἠνιοχῶν τὸ πῦρ ὃ Ἡλίας ἀπαθῆς ἐν τῇ φλογὶ διασώζεται τοῦ πυρὸς τὸ πῦρ ἔλκοντος τοῦ ἐν τοῖς ἵπποις τὸ ἐν τῷ ἄρματι; εἰ γὰρ ταῦτά τις δέξαιτο καθ' ὃν δεῖ τρόπον, δι' αὐτῶν δὴ τούτων τῶν λόγων πρὸς τὴν τοῦ μυστηρίου παραδοχὴν ἀναδειχθήσεται τυπωθῆναι

« Mais “les Grecs et les juifs l'auraient accepté aussi si nous avions dit qu'il était un homme inspiré, comme Élie”. Mais lequel des Grecs accepterait de tenir pour vrais les miracles au sujet d'Élie? Que le feu soit figuré par une double forme, qu'il ait à la fois l'aspect d'un char et la forme des chevaux, lui qui se meut dans un mouvement contraire à sa propre nature, porté du haut vers le bas, et que, suspendu dans les airs, sur un char de feu, Élie, conduisant le feu, soit pourtant saint et sauf sans souffrir au milieu des flammes, le feu tirant le feu, les chevaux en feu tirant le char en feu? En effet, si on accepte ces faits de la manière qu'il convient, par ces mêmes propos assurément, on déclarera en vue de la compréhension du mystère²³ la prophétie qui

²² Le frg. 54 (dont il est difficile de savoir s'il est une citation textuelle) peut éclairer le reproche d'Apollinaire à ses adversaires, auxquels Grégoire s'assimile : selon lui, ils ne confessent pas la pleine divinité du Fils parce qu'ils ne reconnaissent pas que son élément hégémonique est Dieu, πνεῦμα. C'est ce qu'on peut en déduire du frg. : Ἀλλά, φησί, λέγειν ἡμᾶς ὅτι ὁ σταυρωθεὶς οὐδὲν εἶχε θεϊκὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ φύσει οὐδὲ αὐτὸ τὸ κυριώτατον, ὅ ἐστι πνεῦμα : « Mais, dit-il, nous prétendons que le crucifié n'avait rien de divin dans sa nature, ni même l'élément hégémonique, qui est l'esprit » (*Antirrh.* 172, 16-19). On peut comprendre que ce grief découle du schéma christologique que propose Apollinaire, selon lequel Dieu se substitue au πνεῦμα dans l'homme Jésus. Par conséquent, il considère nécessairement comme étant « un homme inspiré » le Christ dont on revendique qu'il détient un esprit humain. Pour Apollinaire, si l'on refuse de penser le Logos incarné comme un νοῦς ἔνσαρκος, alors on considère que Dieu est présent en Christ comme sagesse illuminatrice (cf. frg. 71-72, *Antirrh.* 190). On nie alors son incarnation.

²³ Παραδοχή : terme utilisé pour parler de la réception, de la compréhension du mystère en l'occurrence (τοῦ μυστηρίου), mais plus généralement du contenu de la doctrine chrétienne. Cf. Bas., *CE*, 1, 19, SC 299, p. 238 : παραδοχὴ δογμάτων. Τὸ μυστήριον est ici utilisé pour désigner la réalité du NT, préfigurée par l'épisode d'Élie. Or dans le vocabulaire de l'exégèse typologique, tel qu'il s'affine chez Origène, τὸ μυστήριον est utilisée au contraire en concurrence avec les termes de τύπος, σκια pour signifier la préfiguration par opposition à la vérité préfigurée (cf. *De Princ.*, IV, 2, 2, SC 268, p. 302, l. 64).

τινα προφητείαν περί τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως ἐν τῷ διηγήματι βλέπων διὰ τῶν γεγονότων **προτυπουμένην**. ὡς γὰρ ἀνωφερὲς ὄν τῇ φύσει τὸ πῦρ θεία δυνάμει πρόσγειον γίνεται, ὁ δὲ Ἥλιος περισχεθεὶς τῷ οὐρανίῳ πυρὶ πάλιν πρὸς τὴν κατὰ φύσιν ἐπανατρέχοντι κίνησιν καὶ αὐτὸς συνεπαίρεται, οὕτως ἄυλός τις οὖσα καὶ ἀειδὴς ἢ τοῦ ὑψίστου δυνάμει τὴν δουλικὴν **μορφὴν** τὴν διὰ τῆς παρθένου ὑποστᾶσαν διαλαβοῦσα πρὸς τὸ ἴδιον ὕψος ἀνήγαγεν εἰς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον **μεταστοιχειώσασα** φύσιν· ὥστε ὁ πρὸς τοῦτο δυσπειθῶς ἔχων οὐδ' ἂν τῇ κατὰ τὸν Ἥλιον θαυμαστοποιᾷ προσθοῖτο· ὁ δὲ ἐν ἐκείνῳ προκαταμαθὼν **σκιαγραφηθεῖσαν** τὴν ἀλήθειαν οὐδ' ἂν πρὸς αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν ἀντιτύπως ἔχοι.

figure l'incarnation²⁴ du Seigneur, la voyant en ce récit préfigurée par les événements. De même que le feu, bien que porté vers le haut par nature²⁵, est poussé à terre sous l'effet de la puissance divine et qu'Élie, entouré du feu céleste qui revient à nouveau à son mouvement naturel, est élevé avec lui, de même la puissance du Très-Haut, qui est une substance immatérielle²⁶ et invisible, a pris la forme d'esclave (cf. Ph 2, 7) qui existe par la Vierge (cf. Lc 1, 35), l'a élevée vers sa propre hauteur, la transformant en sa nature divine et sans souillure²⁷. Par conséquent, celui qui ne croit pas cela ne saurait pas non plus ajouter foi au miracle qui concerne Élie, mais celui qui aura appris d'avance qu'en ce dernier la vérité a été ébauchée dans l'ombre²⁸ ne saurait résister²⁹ à la vérité elle-même »³⁰.

La réfutation de Grégoire consiste à retourner l'argument de son adversaire contre lui, en montrant que, dans la mesure où le prophète Élie est le type du Christ par

²⁴ ἐνανθρωπήσις : un des termes fréquents chez les auteurs patristiques pour désigner tantôt l'incarnation du Logos (sa venue dans la chair), cf. Or. *Contre Celse*, III, 14, SC 136, p. 38 ; Gr. Nys., Or. *Cat.*, XXVI, (SC 453, p. 264), tantôt sa vie incarnée, tantôt sa nature incarnée, c'est-à-dire la nature humaine, cf. Ps.-Ath., *Contre Apollinaire*, II, PG 26, 1165 A (par opposition à θεότης).

²⁵ L'image du feu est aussi utilisée par Grégoire à titre de comparaison en *Eun.* III, 3, 67 pour faire comprendre le mouvement d'élévation de la chair dans la résurrection sous l'effet de la puissance de vie divine (cf. GNO II, p. 131-132).

²⁶ On serait tenté de corriger le texte οὖσα en substantif οὐσία à cause du τις qui est étrange à côté d'un participe. Du reste, c'est une correction notée en marge dans les manuscrits V^c et F.

²⁷ Description de la portée de l'incarnation qui est très proche de celle d'Athanase, dans son *Contra arianos*, I, 41, 3, *Athanasius Werke*, éd. K. Metzler, p. 150-151. Athanase ne développe pas le mouvement de kénose du Christ et de son ascension rédemptrice à partir d'une exégèse typologique de 2 Rg 2, 11 mais, en rapprochant Jn 1, 14, Ph 2, 6-11 avec He 6, 20 : οὗ γὰρ ἐστὶ τὸ ταπεινὸν, τούτου καὶ τὸ ὑψωθῆναι ἂν εἶη· καὶ εἰ διὰ τὴν πρόσληψιν τῆς σαρκὸς τὸ, ἐταπεινώσε, γέγραπται, δῆλόν ἐστιν, ὅτι καὶ τὸ ὑπερίψωσε, δι' αὐτὴν ἐστὶ. Τούτου γὰρ ἦν ἐνδεὴς ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ θανάτου. Ἐπεὶ οὖν εἰκὼν ὢν τοῦ Πατρὸς, καὶ ἀθάνατος ὢν ὁ Λόγος, ἔλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφὴν, καὶ ὑπέμεινε δι' ἡμᾶς ὡς ἄνθρωπος ἐν τῇ ἑαυτοῦ σαρκὶ τὸν θάνατον, ἵν' οὕτως ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν διὰ τοῦ θανάτου προσενέγκη τῷ Πατρὶ· διὰ τοῦτο καὶ ὡς ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν λέγεται ὑπερυψοῦσθαι (« Car ce qui est bas peut seul être élevé et, si c'est à cause de l'assomption de la chair qu'est écrite la phrase "il s'est abaissé", il est clair que la phrase "Dieu l'a souverainement élevé" concerne aussi la chair. C'est en effet de cela que l'homme avait besoin à cause de la bassesse de la chair et de la mort. Ainsi, parce que, alors qu'il était l'Image du Père et immortel, le Verbe a pris la forme de l'esclave et a subi à cause de nous la mort, comme homme, à cause de nous et pour nous, il est dit être souverainement élevé »), trad. fr. A. Rousseau, *Les Trois Discours contre les ariens*, p. 88. Athanase comme Grégoire glosent le kérygme chrétien.

²⁸ On retrouve ici avec le terme de σκιά une terminologie propre à l'interprétation typologique. Cf. par ex., Gr. Nys. *Hom. Nat.*, GNO X/2, p. 236, 4-5 : ὁ νόμος ὁ ἐν τοῖς τῆς σκιάς τύποις προδιαζωγραφῶν τὴν ἀλήθειαν (« la loi qui esquissait la vérité dans l'ombre des figures »), Cl. Alex., *Paed.*, I, 7, 60 (SC 70, éd. H.-I. Marrou, M. Harl, Paris, 1960, p. 218), Or. *De Princ.*, IV, 1, 6, SC 268, p. 282 : ἡ Ἰησοῦ ἐπιδήμια "περιαρεθέντος τοῦ καλύμματος" καὶ "τῶν ἀγαθῶν" κατὰ βραχὺ εἰς γινώσιν ἐρχομένων, ὧν "σκιάν εἶχε" τὸ γράμμα : « la venue de Jésus qui a écarté le voile et a fait connaître peu à peu les biens dont la lettre possédait l'ombre ».

²⁹ Il y a sûrement un jeu de mot dans l'emploi de ce verbe ἀντιτυπέω, « résister », avec le verbe τυπώω, qui, d'après son sens technique, signifie « figurer » et vaut comme méthode herméneutique dans le tout le passage.

³⁰ *Antirrh.* 169, 22-170, 14.

excellence, reconnaître l'œuvre et l'histoire d'Élie revient à confesser le Christ comme Dieu incarné. Ce retournement par rapport à la pensée originelle d'Apolinaire, pour qui justement Élie était le modèle de l'homme inspiré par Dieu contrairement au Christ, qui est Dieu incarné, s'élabore chez Grégoire par une exégèse typologique d'un épisode de la vie d'Élie, son ascension³¹. En d'autres mots, il exploite l'exemple donné par son adversaire sous un autre angle, qui ruine la force qu'il avait dans l'argumentation de l'*Apodeixis*. L'exégèse typologique d'Élie comme préfiguration du Christ était communément admise à son époque, nous allons y revenir. Mais la singularité du commentaire de Grégoire dans ce passage de l'*Antirrheticus* est de démontrer que c'est le double mouvement du feu, qui s'abaisse puis s'élève, et non du personnage d'Élie, porté aux nues, qui est la préfiguration du mouvement de l'incarnation.

Grégoire commence d'abord par une réflexion ironique qui s'inscrit dans le cadre de la polémique : même les Grecs n'auraient jamais accepté le prodige de l'ascension d'Élie. Par conséquent, l'exemple du prophète donné par Apolinaire n'est pas adapté aux yeux de Grégoire. Ensuite sa méthode consiste à développer l'histoire du prophète cité par Apolinaire en exploitant la force de visualisation de la scène. Ce faisant, il décrit l'épisode en se concentrant sur un seul élément, le feu, pour rendre compte de manière concrète et saisissable le paradoxe de l'incarnation. Le mouvement de descente et d'ascension devient le symbole de la kénose et de l'exaltation du Christ.

L'argumentation procède par analogie typologique. Mais l'analogie est élaborée à deux niveaux. En effet, il y a d'abord le double mouvement du feu qui préfigure l'incarnation du Christ. Le feu descend à terre sous l'effet de la puissance de Dieu, alors que son mouvement naturel est de monter vers le haut (ἀνωφερὲς ὄν τῆ φύσει τὸ πῦρ θεία δυνάμει πρόσγειον γίνεται)³² ; de même le Logos, dont la nature divine est immatérielle et invisible, descend s'incarner dans un corps par la puissance divine (ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις τὴν δουλικὴν μορφήν τὴν διὰ τῆς παρθένου ὑποστᾶσαν

³¹ Nous ne reviendrons pas dans notre analyse sur les études de la typologie comme méthode herméneutique par opposition à « l'allégorie » ou à la « théorie ». J.-N. Guinot, dans son article, « La typologie comme méthode herméneutique », *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Strasbourg, 1989, fait lui-même l'état de la critique sur cette question, p. 2-3 (cf. J. Daniélou, *Sacramentum futuri, Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950 ; H. de Lubac, « Typologie et allégorisme », *RechSR* 34, 1947, p. 180-226 ; J. Daniélou, « La typologie biblique de Grégoire de Nysse », *Studi e Materialo di Storia delle religioni* 38, 1967, p. 185-196 ; H. Crouzel, « La distinction de la typologie et de l'allégorie », *Bulletin de Littérature ecclésiastique de l'Institut Catholique de Toulouse*, 3, 1964, p. 161-174 ; M. Simonetti, « *Scripturarum clavis notitia Christi*. Proposta per una discussione sulle specificità dell'esegesi patristica », *Annali Dieu Storia dell'esegesi*, 4, Bologne, 1987, p. 7-19).

En parlant d'Élie comme type du Christ, nous entendons qu'il est l'image, la figure d'une autre réalité, messianique du NT, le Christ. Cette clef de lecture découle de la littérature prophétique vétérotestamentaire : les prophètes rappellent le passé pour fonder l'espérance en un avenir.

³² *Antirrh.* 170, 4-5.

διαλαβοῦσα)³³, puis élève à sa propre hauteur l'humanité qu'il a assumée (ἀνήγαγεν εἰς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν)³⁴. Ensuite, le feu est, selon l'interprétation de Grégoire, visible sous deux formes dans l'enlèvement d'Élie, par le char (ἄρματος εἶδος) et par les chevaux (ἵππων μορφήν). De même, le Christ est composé de deux éléments : la nature divine (τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν)³⁵ et la forme humaine (τὴν δουλικὴν μορφήν τὴν διὰ τῆς παρθένου)³⁶. Il est intéressant de noter que Grégoire ne qualifie pas de « nature » l'humanité que revêt le Christ, mais il utilise le terme paulinien μορφή qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent³⁷, désigne la figure dans sa visibilité extérieure. Par cohérence avec l'analogie typologique, l'humanité est la configuration que se donne le Verbe pour être vu des hommes. Le schéma christologique sous-jacent dans cette exégèse est celui du Logos-sarx.

En outre l'analogie (ὡς... οὕτως...)³⁸ n'est pas développée de façon strictement symétrique chez Grégoire : à la différence d'Élie, qui est pris dans le mouvement ascendant du feu, sans pourtant être atteint par les flammes (ὁ Ἡλίας ἀπαθῆς ἐν τῇ φλογὶ διασώζεται) la nature humaine qui est assumée et emportée par le Christ par sa Passion-résurrection est totalement mélangée et transformée par sa divinité (εἰς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον μεταστοιχειώσασα φύσιν)³⁹. Il y a donc un dépassement de l'analyse typologique de l'ascension d'Élie : Grégoire utilise l'épisode pour montrer non seulement que la nature humaine assumée par le Christ est élevée, comme Élie est emporté sur un char dans les airs, mais aussi que la nature humaine est divinisée, transformée en Dieu (à la différence d'Élie qui reste préservé du feu). En outre, dans le premier membre de l'analogie, la puissance divine est l'agent qui contraint le feu à se mouvoir dans le sens contraire de sa nature, alors que, dans le deuxième membre de l'analogie, c'est la puissance divine elle-même qui descend dans la forme humaine. Ce glissement de sens est possible, parce que, pour Grégoire, comme pour les théologiens de son époque, la puissance divine signifie la personne du Fils de Dieu à la suite de Paul qui appelle le Christ « Puissance de Dieu » (1 Co 1, 24). Mais on peut aussi attribuer cet écart entre le type et ce qu'il figure au dépassement (ὑπεροχή) que les auteurs ont considéré

³³ *Antirrh.* 170, 8-9.

³⁴ *Antirrh.* 170, 10-11.

³⁵ *Antirrh.* 170, 10-11.

³⁶ *Antirrh.* 170, 8-9.

³⁷ Cf. chapitre 3, « Kénose et exaltation, Ph 2, 6-11 », p. 409.

³⁸ *Antirrh.* 170, 4-11.

³⁹ *Antirrh.* 170, 11-12.

comme l'un des principes de l'exégèse typologique⁴⁰ : le type doit être inférieur à la vérité, il y a une relation du « moins » au « plus »⁴¹. L'élément qui constitue la « vérité » dépasse le type, il est comme l'accomplissement du type. C'est en ce sens que peut se comprendre, chez Grégoire, la progression entre l'état d'Élie qui reste intact au milieu des flammes et la nature humaine assumée par le Christ, qui est transformée en Dieu entre l'action de la puissance divine sur Élie et la descente de la puissance divine elle-même dans un corps humain.

De cette exégèse de l'ascension d'Élie, se dégagent trois points importants, présents sous la forme de trois champs lexicaux dominants, celui de la "figure" dans toutes ses acceptions (le feu sous la forme de chevaux et d'un char ; le Christ sous la forme d'esclave), celui de l'élévation (Élie est enlevé dans les airs, la nature humaine est élevée jusqu'à devenir divine), celui de la transformation de l'humain en divin.

La notion de forme ou de figure s'applique à l'ascension d'Élie à deux niveaux, d'une part dans le sens technique de la typologie : cet épisode de l'Ancien Testament est une figure qui explicite le mystère de l'incarnation (τυπικὴν τινα προφητείαν ἐν τῷ διηγήματι διὰ τῶν γεγονότων προτυπουμένην⁴²), d'autre part, sur le registre pictural où le feu revêt les formes de chevaux et de char, comme le Christ revêtit la forme humaine (μορφή, terme repris de Ph 2, 7). Cette observation concorde avec l'un des principes que J.-N. Guinot a mis en évidence dans son étude de l'exégèse typologique chez les auteurs patristiques : « les Pères établissent volontiers un parallèle entre l'interprétation typologique et la technique picturale ; ce n'est pas seulement, nous semble-t-il, une comparaison à mettre au compte de leur entraînement à user des ressources offertes par la seconde sophistique : au désir de faire comprendre le fonctionnement d'un procédé d'exégèse, s'ajoute plus ou moins consciemment, croyons-nous, la volonté d'en souligner la rigueur "technique" pour l'opposer à la fantaisie ou au caractère subjectif d'autres modes d'interprétation »⁴³. Dans notre passage, le parallèle avec la technique picturale ne consiste pas à donner une *ecphrasis* pour illustrer, par un exemple concret, l'interprétation

⁴⁰ Cf. Jn Chrys., *In dictum Pauli, Nolo vos ignorare*, PG 51, 248, l. 28 ; *Homilia 17 in Genesim*, PG 54, 432, l. 57 (le passage n'est pas présent dans *La chaîne sur la Genèse, édition intégrale III*, Fr. Petit, Louvain, 1995) ; *Homilia 12 in Epistulam ad Hebraeos.*, PG 63, 98, § 4.

⁴¹ Théodoret dit que l'exégèse doit « monter des figures à la vérité » (ἀπὸ τῶν τύπων ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἀναβαίνειν (*In Ezechiel.*, PG 81, 1229, A-B).

⁴² *Antirrh.* 170, 3-4.

⁴³ J.-N. Guinot, « La typologie comme technique herméneutique », *art. cit.*, p. 3.

typologique, comme le font d'autres auteurs⁴⁴, mais à utiliser la terminologie typologique à la fois dans son sens propre (pictural) et figuré (exégétique). En ce sens, nous ajouterons à l'analyse de J.-N. Guinot que la façon dont Grégoire superpose les deux niveaux de sens de la figuration, à la fois picturale (πῦρ διχῆ τῷ σχήματι **τυπωθέν** : « le feu est figuré par une double forme »)⁴⁵ et exégétique (τυπικὴν τινα προφητείαν ἐν τῷ διηγήματι διὰ τῶν γεγονότων **προτυπουμένην**⁴⁶ ; ὁ δὲ ἐν ἐκείνῳ προκαταμαθὼν **σκιαγραφηθεῖσαν** τὴν ἀλήθειαν)⁴⁷ est un des ressorts de la portée persuasive de l'œuvre, car elle fait naître chez le lecteur l'impression que tout, dans le texte biblique vétérotestamentaire de l'ascension d'Élie, pousse à reconnaître la préfiguration de l'incarnation. Il y a comme une seule lecture possible, devenue nécessaire, qui exclut l'utilisation du personnage d'Élie par Apollinaire dans son *Apodeixis*.

En outre, à notre avis, le parallèle qu'établit Grégoire entre l'interprétation typologique et la terminologie picturale est plus encore qu'un simple souci de rigueur herméneutique. Il y a en effet une démarche théologique : Grégoire se sert de l'exégèse typologique pour expliquer d'une façon concrète des notions abstraites et techniques utilisées afin de formuler le paradoxe de l'incarnation. Cela relève selon nous d'une méthode de visualisation théologique en ce sens que, par la description d'un objet que l'on peut se représenter, Grégoire rend compte de façon tangible de la portée des concepts christologiques. En effet, la description de l'enlèvement d'Élie sur un char de feu permet à Grégoire de donner une représentation visuelle à des termes comme σχῆμα, εἶδος, μορφή, qui sont utilisés en christologie (cf. Ph 2, 6-7), pour qualifier l'humanité qu'assume le Christ. On peut penser que Grégoire joue sur les deux niveaux, typologique et christologique, et choisit de déployer son exégèse de 2 Rg 2, 11 sur le mouvement et la forme que prend le feu, afin d'expliquer de façon concrète les notions de « forme » humaine et de substance divine, présentes conjointement dans le Christ.

A. « Figure » au sens propre et figuré

Le vocabulaire de la « figure » est utilisé par Grégoire dans ce passage à deux niveaux, pictural et exégétique. Certains des termes ressortissent à la terminologie

⁴⁴ Cf. Jn Chrys., *Homilia 12 in Epistulam ad Hebraeos*, PG 63, 98, § 2-3 (l'auteur compare le *typus* et la *veritas* à la peinture) ; Cyr. Alex., *De adoratione*, PG 68, 140 C-D.

⁴⁵ *Antirrh.* 169, 25.

⁴⁶ *Antirrh.* 170, 3-4.

⁴⁷ *Antirrh.* 170, 13.

devenue traditionnelle de l'exégèse typologique, tels τύπος, σκιαγράφω, d'autres sont utilisés par Grégoire dans leur sens pictural (σχῆμα, εἶδος, μορφή), non sans être doté d'un deuxième sens, typologique.

D'abord, pour désigner la forme que dessine le feu, Grégoire emploie trois termes σχῆμα, εἶδος, μορφή, difficiles à traduire en français de façon homogène, par trois mots distincts. En effet, dans la phrase : πῦρ διχῆ τῷ σχήματι τυπωθέν, τὸ μὲν εἰς ἄρματος εἶδος τὸ δὲ εἰς ἵππων μορφήν (« le feu est figuré par une double forme, il a à la fois l'aspect d'un char et la forme des chevaux »), il semble qu'εἶδος et μορφή⁴⁸ soient deux termes synonymes qui développent le « double σχῆμα » du feu qui a la forme de chevaux et d'un char. La question est de savoir si Grégoire, en utilisant ces trois termes, cultive un art de la *variatio* littéraire ou s'il y a une intention théologique dans chacun des trois termes.

Le terme d'εἶδος peut avoir plusieurs sens : celui d'« apparence » extérieure, de « forme matérielle », ce qui semble être le cas dans notre passage⁴⁹, ou encore de « substance », d'« essence » selon les contextes⁵⁰. Par exemple, Léonce de Byzance, définit l'εἶδος de la façon suivante :

Οὐσία δέ ἐστιν, ἥτοι φύσις παρ' αὐτοῖς, ὅπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσι εἶδος. Εἶδος δὲ, τὸ κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ λεγόμενον.

«La substance, qui est chez [les Pères] la nature, est ce que les philosophes appellent “essence”⁵¹. Or l'essence, c'est ce qui est dit au sujet de nombreuses choses diverses par leur nombre »⁵².

Cette définition prend place dans un discours théologique sur la Trinité, mais montre comment, dans la littérature patristique, εἶδος a pu être perçue comme un synonyme d'οὐσία dans le sens aristotélicien. En outre, dans le registre christologique, le terme d'εἶδος peut désigner le Christ, comme forme de Dieu (εἶδος τοῦ Θεοῦ). En atteste un passage des *Dialogues trinitaires*, où Cyrille décrit ainsi le Fils incarné :

⁴⁸ Les deux termes μορφή et εἶδος sont utilisés conjointement par Aristote, *De l'âme*. 414 a, CUF, éd. E. Barbotin, Paris, 1966, p. 35.

⁴⁹ Le *Lexicon gregorianum* signale comme sens principaux dans l'œuvre de Grégoire celui de manifestation, d'apparence extérieure, de forme. Dans le contexte trinitaire, à propos de l'être, le terme semble employé majoritairement comme synonyme d'οὐσία.

⁵⁰ Il peut désigner aussi l'espèce (cf. Cl. Alex., *Strom.* 5, 8, 46, 1, SC 278, éd. A. Le Boulluec, Paris, 1981, p. 98 : τὸ τῆς συμβολικῆς ἐρμηνείας εἶδος : « genre de l'expression symbolique »).

⁵¹ εἶδος comme synonyme de cause formelle, d'essence : Aristote, *Métaphysiques*, 1032 b 1 etc. Parmi les autres emplois philosophiques, on compte εἶδος comme synonyme d'ἰδέα : Cf. Plat., *Phédon* 103 e, CUF, t. IV/1, éd. L. Robin, Paris, 1967, p. 79 ; *Rep.*, 596 a, CUF, t. VII, éd. E. Chambry, Paris, 1957, p. 84 ; *Metaph.*, 990 b 9 ; εἶδος par opposition à ὕλη, Arist., *Metaphy.* 1029 a 29.

⁵² *Scholia*, PG 86, 1, 1193 A.

ὑφέστηκεν ἰδικῶς, καὶ ἔστιν Υἱὸς ἀληθῶς, οὐκ ἀνυπόστατος χαρακτήρ, οὐδὲ ἀνυπόστατος ἐπερριμμένος, ἢ συμβεβηκῶς, ὡς εἶδος ἐν σώματι.

« [Le Christ] a son hypostase propre et il est véritablement Fils, non pas empreinte (cf. He 1, 3) privée d'hypostase, non pas appendice dépourvu de subsistance ou accidentel, comme la forme dans un corps (εἶδος ἐν σώματι) »⁵³.

Sans entrer dans la théologie trinitaire de Cyrille à propos de ce passage⁵⁴, où l'auteur veut prouver que le Fils est une hypostase, et non une apparence extérieure ou manifestation de la substance du Père seulement, notons qu'εἶδος est utilisé ici pour désigner une réalité subsistante. Même si cet emploi est bien postérieur à l'*Antirrheticus*, on peut poser l'hypothèse que le terme εἶδος n'est pas utilisé au hasard par Grégoire dans la description du char de feu (à propos duquel il insiste sur le mouvement naturel d'élévation), pour évoquer la forme visible : d'après le sens christologique de ce terme, attesté dans des écrits postérieurs au traité contre Apollinaire, mais selon un usage aristotélicien, il est possible de comprendre aussi εἶδος dans un sens typologique, préfiguratif du Christ, dans notre passage sur l'ascension d'Élie⁵⁵.

L'utilisation que Grégoire fait de μορφή non seulement dans son sens pictural, à propos de la description du char de feu (εἰς ἵππων μορφήν)⁵⁶, pour désigner le contour d'une figure, mais aussi dans un sens christologique pour désigner la nature humaine assumée par le Christ (τὴν δουλικὴν μορφήν) provient de l'*Épître aux Philippiens* 2, 7, par opposition à l'expression de Ph 2, 6, μορφή θεοῦ. Le choix de ce terme par Paul tient au fait qu'il peut désigner les deux modes d'existence de Jésus, avant et pendant l'incarnation⁵⁷. Comme nous l'avons vu à propos de l'exégèse de Grégoire de ce passage biblique, le mot « forme » est devenu un synonyme exact du mot "nature" en contexte christologique⁵⁸. L'habileté de Grégoire consiste donc à superposer les deux sens, à la fois propre et figuré, du mot μορφή dans son exégèse de l'ascension d'Élie.

⁵³ Cyr. Alex., *Dialogues sur la Trinité*, V, 558 D, SC 237, éd. G. M. de Durand, Paris, 1977, p. 302.

⁵⁴ Nous renvoyons à l'étude de M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire*, op. cit., p. 557-559, 561, qui commente le terme εἶδος dans d'autres extraits de Cyrille.

⁵⁵ De ce point de vue, il est intéressant de faire le rapprochement avec Cyrille, qui explique que le Christ qui est la « forme (εἶδος) qui surpasse tout, la forme suprême » a pris la « forme » humaine (μορφή) de l'esclave (Ph 2, 7) pour que les hommes, par conformation à lui, puissent être transformés d'esclaves en fils (*Dial. Trin.*, V, 557 b, SC 237, p. 296 ; *In Io.* XII, 1, 1088 b-c, éd. Ph. E. Pusey, V, p. 122 ; analyse par M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire*, op. cit., p. 382-383).

⁵⁶ Le terme fait partie du lexique technique de la typologie exégétique. Cf. J.-N. Guinot, *art. cit.*, p. 25.

⁵⁷ Cf. G. Fee, « *Philippians* 2, 5-11, Hymn or exalted Pauline Prose ? », *Bulletin for biblical research*, 1992, 2, p. 39 n. 35.

⁵⁸ Cf. B. Meunier, « Paul et les Pères grecs », *art. cit.*, p. 349. Il n'y a pas que chez Grégoire que l'expression paulinienne μορφή renvoie à la nature. Cf. aussi Athanase, *Contra arianos*, I, 40, *Athanasius Werke*, op. cit., éd. K. Metzler, p. 149-150 ; *Contra arianos* II, 1, *Athanasius Werke*, p. 177 ; *Contra*

Pour parler de la représentation visuelle de la forme que prend le feu et de la forme humaine que prend le Logos, Grégoire utilise aussi le terme technique de τυπόω, qui signifie d'abord modeler, représenter (en ce sens, il est très proche de σχηματίζω), puis dans le registre exégétique, préfigurer⁵⁹. Τύπος est déjà utilisé dans le *Nouveau Testament*, mais dans des emplois mouvants ; une seule fois avec le sens technique de « figure » en Rm 5, 14, où Adam est dit « la figure de celui qui doit venir (τύπος τοῦ μέλλοντος) »⁶⁰, et dans l'*Épître aux Hébreux* 8, 5, dans le sens inversé de « modèle », c'est-à-dire d'archétype, tout comme en 1 Co 10, 11, avec l'adverbe τυπικῶς. D'après J.-N. Guinot, « l'origine du lien établi par les Pères entre typologie et peinture paraît essentiellement découler de l'usage paulinien de σκιά à l'intérieur d'une métaphore déjà picturale qui oppose en He 10, 1 l'ombre (σκιά) à la réalité (πράγματα) »⁶¹.

Chez les Pères, dans la mouvance d'Origène⁶², il désigne dans le cadre exégétique, la « figure », par opposition à la « vérité » (ἀλήθεια), qui renvoie à l'élément du *Nouveau Testament* préfiguré. On retrouve la même opposition chez Grégoire, qui distingue le διήγημα, relatif à Élie, et l'ἀλήθεια, relative au Christ (ὁ δὲ ἐν ἐκείνῳ προκαταμαθῶν σκιαγραφηθεῖσαν τὴν ἀλήθειαν)⁶³.

Le verbe σκιαγράφω employé dans cette dernière expression est caractéristique de la terminologie typologique⁶⁴. Dans son sens originel, il renvoie plus directement à l'activité du peintre que le mot de τύπος et ses composés, qui désignent plutôt l'idée de forme modelée à la ressemblance du modèle. C'est pourquoi on trouve le verbe σκιαγράφω ou le substantif σκιαγραφία chez les Pères dans les deux sens, pictural et typologique. Pour ne citer qu'un exemple, Clément d'Alexandrie, dans le premier livre du

arianos, III, 29, *Athanasius Werke*, I, 1, 3, p. 340 ; *De sententia Dionysii* 10, *Athanasius Werke*, *op. cit.*, éd. G.-H. Opitz, p. 53 ; *Ad Ser.* IV, 14, PG 26, 656 C ; SC 15, p. 194.

⁵⁹ Τύπος en raison de son sens premier « d'empreinte » renvoie plus immédiatement à la statuaire ou à la glyptique, mais il peut signifier aussi « réplique exacte » d'un personnage ou d'un objet. De là, pris dans son sens d'exégèse typologique, une série de mots, tel προτυπόω comme chez Épiphanie, *Panarion*, 41, 1, à propos de l'hérésie gnostique (GCS 25, *Epiphanius* I, éd. K. Holl, Leipzig, 1915, p. 93, 3).

⁶⁰ Cf. les analyses de J.-N. Guinot, *art. cit.* p. 5.

⁶¹ Cf. les analyses de J.-N. Guinot, *art. cit.* p. 24. Par conséquent, les Pères ont vite entendu τύπος et σκιά comme deux synonymes (cf. Cyrille d'Alex., ἐν τύποις καὶ ἐν σκιά..., *Commentaria in Isaiam prophetam*, PG 70, 36 A ; 44 B, C ; 76 A ; 117 A).

⁶² *Contre Celse*, VI, 70, 29, 38, SC 147, p. 354 (σῶματικῶς καὶ τυπικῶς) ; *Hom. In Gen.*, IX, 2 : « formas », SC 321, éd. M. Borret, Paris, 1985, p. 286 ; *De Princ.*, IV, 1, 6, SC 268, p. 282 : ἡ Ἰησοῦ ἐπιδήμια "πρῆλαιρεθέντος τοῦ καλύμματος" καὶ "τῶν ἀγαθῶν" κατὰ βραχὺ εἰς γνῶσιν ἐρχομένων, ὧν "σκιάν εἶχε" τὸ γράμμα : « la venue de Jésus qui a écarté le voile et a fait connaître peu à peu les biens dont la lettre possédait l'ombre ». Chez Origène, la typologie ne semble pas encore constituée en un système autonome, mais être plutôt une composante d'un ensemble plus vaste, l'allégorie (cf. l'expression « d'allégorie figurative », τύπώδης ἀλληγορία, en *Contre Celse* VI, 29, 7, SC 147, p. 250).

⁶³ *Antirrh.* 170, 12-13.

⁶⁴ Cf. J.-N. Guinot, *art. cit.*, p. 25 sq.

Pédagogue, qualifie d'esquisse (σκιαγραφία) le nom de « Jésus, fils de Navé », « qui désigne par avance Jésus (προκηρυσσόμενον), Fils de Dieu »⁶⁵. Ailleurs, dans son premier *Stromate* ou dans le troisième livre du *Pédagogue*, il utilise le verbe σκιαγράφω au sens pictural⁶⁶. Grégoire utilise le même vocabulaire dans ses autres œuvres, où il fait une exégèse typologique de passages vétérotestamentaires. Par exemple, dans son *Homélie sur la Nativité*, il présente son interprétation typologique de la « scénopégie », de la Fête des Tentes à l'occasion de laquelle est lu le Ps 117, comme préfiguration de l'inhabitation du Verbe dans la nature humaine, en usant des termes suivants : ὁ νόμος ὁ ἐν τοῖς τῆς σκιᾶς τύποις προδιαζωγραφῶν τὴν ἀλήθειαν (« la loi qui esquissait la vérité dans l'ombre des figures »)⁶⁷.

Cela étant, il nous semble que Grégoire fait une utilisation plus complexe des termes techniques de l'exégèse typologique dans le passage qui nous occupe, tant par la variété des termes utilisés que par les différents sens dont ils se revêtent. Il met aussi en relation le verbe τυπώω (« représenter ») avec le nom σχῆμα à propos du feu (πῦρ διχῆ τῷ σχήματι τυπωθέν). C'est seulement chez Grégoire que nous avons trouvé le rapprochement des deux notions dans un commentaire de nature typologique. Il l'emploie aussi par exemple dans le *Contre Eunome* et le *Contra Fatum*⁶⁸.

Il nous a semblé que l'exégèse qu'avait donnée Grégoire de σχῆμα à propos de Ph 2, 7, peu avant l'exégèse de l'ascension d'Élie dans l'*Antirrheticus*, pouvait aider à mieux définir le sens des termes τύπος et de σχῆμα dans le passage qui nous occupe. Le verset de Ph 2, 7, que nous avons analysé en partie dans le chapitre précédent, dit : « [le Christ] s'est dépouillé lui-même, prenant la forme d'esclave, devenant à la ressemblance des hommes et reconnu à par son aspect comme un homme⁶⁹ » (ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν

⁶⁵ *Paed.*, I, 7, 60, SC 70, éd. H.-I. Marrou, M. Harl, Paris, 1960, p. 218.

⁶⁶ Cl. Alex., *Strom.*, I, 1, 11, 1, SC 30, éd. Cl. Mondésert, M. Caster, Paris, 1951, p. 51 ; *Paed.* 3, 2, 11, 2, au sens pictural dans une diatribe contre les femmes dont la beauté est artificielle (SC 158, trad. Cl. Mondésert, Ch Matray, Paris, 1970, p. 30).

⁶⁷ *In diem nat.* GNO X/2, p 236, 4-5. Nous avons volontairement choisi avec le P. J. Paramelle, dans l'édition en préparation, de ne pas traduire littéralement l'expression ἐν τοῖς τῆς σκιᾶς τύποις, qui serait obscure en français. À propos du terme de σκῆνωμα, cf. chapitre 2 « la conception virginale : Lc 1, 35 », p. 314, note 121.

⁶⁸ *Eun.* II, 249, GNO I, p. 298, 30-299, 2 dans un contexte où Grégoire explique que Dieu enseigne les hommes en figures (σχῆμα). Il prend pour exemple la transfiguration où Dieu s'est donné à percevoir par une voix : τοιαύτη φωνή (...) ἐν τῷ ἀερίῳ σώματι παρὰ τοῦ θεοῦ διετυπώθη. Cf. aussi *Fat.*, GNO III/2, p. 51, 2 : μοῖραν τὴν ὑπὸ τῶν ἄστρων τοιῶσδε σχηματισθεῖσαν ἐντυπωθεῖς.

⁶⁹ Nous ne reprenons pas la traduction de σχῆμα selon la *BJ* par « aspect » dans ce verset. Toutefois, nous ne traduisons pas non plus par le même terme σχῆμα dans l'exégèse de Ph 2, 7 (« figure ») et dans l'ascension d'Élie (« forme »). Un tel choix est contestable, nous en sommes consciente, mais le problème est que, dans la description du feu, il faut réserver le sens de « figurer » pour le verbe τυπώω dans

μορφήν δούλου λαβών / ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος). Le commentaire de Grégoire vise à expliquer le sens de σχῆμα, utilisé par Paul, à propos de l'assomption de la nature humaine par le Christ. Nous citons à nouveau son exégèse :

Ἐν ὁμοιώματι γάρ, φησίν, ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι, ὡς οὐκ ἔχων δηλονότι ἐξ ἀρχῆς περὶ ἑαυτὸν τῆς τοιαύτης φύσεως τὸ ὁμοίωμα οὐδὲ πρὸς τινὰ σωματώδη τύπον σχηματιζόμενος. πῶς γὰρ ἂν περιτυπωθεῖ τῷ ἄσωμάτῳ σχήματος τύπος. ἀλλὰ τότε ἐν σχήματι γίνεται, ὅτε σχηματιζόμενος ἑαυτῷ περιτίθῃσιν. τοῦτο δέ ἐστιν ἡ τοῦ σώματος φύσις.

« “Advenu à la ressemblance”, dit-il, et dans la figure de l'homme » (Ph 2, 7c), puisque, de toute évidence, il ne porte pas sur lui depuis toujours la ressemblance avec une telle nature, pas plus qu'il n'est mis en forme dans une figure corporelle⁷⁰. Comment en effet les contours d'une figure pourraient-ils être estampés par l'incorporel ? Au contraire, [le Christ] « n'advient dans une figure » (cf. Ph 2, 7c) qu'au moment où il prend une configuration et s'en revêt. C'est cela la nature du corps »⁷¹.

Dans cet extrait, Grégoire explique comment l'expression de Paul ἐν σχήματι γίνεται signifie, dans le cas du Fils de Dieu, prendre la forme du corps humain, ou encore devenir corporel (πρὸς τινὰ σωματώδη τύπον σχηματιζόμενος). Le τύπος désigne donc le fait d'être délimité dans une forme corporelle, par opposition à l'état incorporel de Dieu préexistant. Il est le résultat d'un passage de l'état de substance invisible et immatérielle (ἀύλως τις οὐσα καὶ ἀειδῆς ἢ τοῦ ὑψίστου δύναμις)⁷² à celui de corps humain. Prendre forme implique nécessairement un passage dans la matière, ce qu'il appelle le corporel. C'est la raison pour laquelle Grégoire pose cette question rhétorique : πῶς γὰρ ἂν περιτυπωθεῖ τῷ ἄσωμάτῳ σχήματος τύπος ; Il emploie alors le verbe περιτυπώω, qui ne signifie pas seulement « représenter », « imprimer », mais véhicule aussi l'idée d'une délimitation d'une forme dans l'espace par ses contours. En somme, Grégoire explique le sens de l'expression ἐν σχήματι γίνεται pour désigner l'incarnation comme le fait de se donner une forme visible. On voit donc mieux la nuance de sens entre le terme de σχῆμα et celui de μορφή à propos de l'incarnation. Le premier désigne l'entrée dans un corps défini dans l'espace par ses contours, alors que le second désigne un état, une condition,

l'expression : πῦρ διχῆ τῷ σχήματι τυπωθέν, en raison de son sens typologique. La traduction de l'expression διχῆ τῷ σχήματι par « double forme » est un choix par défaut. En outre, σχῆμα est proche de μορφή (forme) en dehors du contexte paulinien.

⁷⁰ Σχηματίζομαι : représenter, décrire dans notre passage (cf. Épiphane, *Pan.*, 62, 6, GCS *Epiphanius* II, éd. K. Holl, p. 394, 27, à propos de l'Esprit Saint qui est représenté sous la forme d'une colombe au moment du baptême du Christ). Terme utilisé aussi dans le sens de symboliser, de signifier par typologie, ou simplement signifier.

⁷¹ *Antirrh.* 159, 29-160, 2.

⁷² *Antirrh.* 170, 8.

que Grégoire qualifie de servile (τὴν δουλικὴν μορφήν), en reprenant la coloration morale présente dans l'*Hymne aux Philippiens*. Le τύπος est le résultat de la mise en forme, le dessin que prend la forme (σχήματος τύπος). L'incarnation est une configuration particulière (celle de la forme humaine) de Dieu, manifestation corporelle, en vertu de l'analyse de Grégoire à propos de Ph 2, 7.

Par conséquent, lorsque Grégoire qualifie l'ascension d'Élie de prophétie typologique qui préfigure l'incarnation du Seigneur (ἀναδειχθήσεται τυπικὴν τινα προφητείαν περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως ἐν τῷ διηγῆματι βλέπων διὰ τῶν γεγονότων προτυπουμένην), la présence des termes τυπικὴν et προτυπουμένη est à entendre à un double niveau. Certes, ces mots appartiennent au langage technique de l'exégèse typologique et renvoient au mouvement de l'incarnation du Christ, préfiguré par le double mouvement du feu au moment de l'enlèvement d'Élie. Mais le feu est décrit lui-même comme subissant le même phénomène que la divinité qui prend forme. Il est en soi une substance immatérielle qui, par nature, n'est pas définissable dans une forme particulière (σχῆμα). Or le miracle d'Élie (τῆ κατὰ τὸν Ἡλίαν θαυμαστοποιΐα) ne tient pas seulement au fait que le feu descende à terre, contrairement à son mouvement naturel, mais qu'il soit matérialisé dans une configuration définie⁷³ : πῦρ διχῆ τῷ σχήματι τυπωθέν, τὸ μὲν εἰς ἄρματος εἶδος τὸ δὲ εἰς ἵππων μορφήν⁷⁴. On peut penser que c'est précisément à cause de la possibilité de ces deux niveaux de sens superposés que Grégoire a choisi de développer l'exégèse typologique à partir de l'élément du feu et non pas du personnage d'Élie. Le feu offrait la possibilité d'une exégèse typologique sur deux points ; la configuration matérielle d'une substance immatérielle, le double mouvement d'abaissement et d'élévation. Une telle densité théologique n'est pas sans effet sur la portée persuasive de l'*Antirrheticus* : l'argument utilisé par Grégoire est doublement probant.

⁷³ La notion de figure (σχῆμα) appliquée au feu est un objet d'étude dans la tradition philosophique. Par exemple, Démocrite considère que les particules du feu ont une forme (σχῆμα) sphérique, au même titre que l'âme (qui est constituée pour lui de feu et d'air), et en raison de leur petitesse sont sources de mouvement (cf. la description qu'en fait Aristote dans son *De An.* 405 a, CUF, éd. A. Jannone, E. Barbotin, Paris, 1966, p. 9).

⁷⁴ *Antirrh.* 169, 25-26. Derrière une telle exégèse se profile un parti-pris philosophique, puisque la question de savoir si le feu avait un σχῆμα ou non était l'objet d'un débat entre philosophes (cf. Aristote, *Du ciel*, 304 a, CUF, éd. P. Moraux, Paris, 1965, p. 122) : Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν σχῆμα περιάπτουσι τῷ πυρί, καθάπερ οἱ τὴν πυραμίδα ποιοῦντες... « Certains [philosophes] donnent une figure au feu ; ils en font, par exemple, une pyramide », par opposition à ceux pour qui le feu est composé de particules minuscules. Autres passages : *Du Ciel*, 306 b 3 et 306 b 10.

B. Assomption-élévation

Le deuxième champ sémantique qui est amplement présent dans toute l'exégèse de l'ascension d'Élie est celui de l'assomption-élévation, développé amplement dans notre passage non sans un art de la *variatio*. Dans l'exégèse typologique de 2 Rg, 2, 11, les termes utilisés pour décrire le mouvement naturel du feu sont φορὰν ἄνωθεν, ἀνωφερὲς ὄν, ἀνήγαγεν πρὸς τὸ ἴδιον ὕψος, ἐπανατρέχοντι. Quant à Élie, il est lui-même emporté par le mouvement du feu et qualifié de μετάρσιος, terme qui signifie aussi bien être élevé dans les airs⁷⁵ qu'être exalté⁷⁶. Ce faisant, Grégoire présente ce mouvement d'élévation comme une nécessité de la nature (φύσις) à la fois du feu et de la puissance divine (τῆ φύσει, πρὸς τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν ; τῆ οἰκεία φύσει κινεῖται). Dans une perspective typologique, ce mouvement d'élévation s'applique à la divinité qui vient assumer et sauver l'humanité déchu. Il est intéressant d'observer les nuances de vocabulaire entre ce qui, dans la description typologique de l'ascension d'Élie, dépeint l'élévation et les autres développements de l'*Antirrheticus* où Grégoire formule différemment le même mouvement de la rédemption et de l'élévation de la nature humaine au rang de la divinité.

En effet, lorsque Grégoire décrit l'incarnation et l'exaltation de l'humanité par le Christ, sa résurrection, il utilise les verbes ἀναλαμβάνω, προσλαμβάνω et d'autres dérivés de cette même racine λαμβάνω⁷⁷. Or, dans notre passage, nous trouvons διαλαμβάνω (ἢ τοῦ ὑψίστου δύναμις τὴν δουλικὴν μορφήν τὴν διὰ τῆς παρθένου ὑποστᾶσαν διαλαβοῦσα)⁷⁸, où le préfixe δια- semble mettre davantage l'accent sur le

⁷⁵ Aelius Aristide emploie ce terme, au sens d'aérien, élevé dans les airs, pour désigner le cavalier du cheval ailé Pégase (μετάρσιον ἵππέα), dans *Isthmikos à Poseïdon* 24, 30. L'adjectif est aussi utilisé au sens d'« aérien », d'« immatériel » : dans un contexte d'exégèse typologique chez Oecumenius (Ve-VIe s.), *Commentarius in Apocalypsin*, éd. H. C. Hoskier, Michigan, 1928, nouvelle édition : *Oecumenii Commentarius in Apocalypsin*, TEG 8, Louvain, 1999 : τροπικῶς τὴν ...γραφὴν τοῦς ...ἀγγέλους νεφέλας καλεῖν διὰ τὸ κοῦφον αὐτῶν καὶ μετάρσιον.

⁷⁶ Eustrate de Constantinople (fin IV^e s.), *De statu animi post mortem*, éd. P. Van Deun, CC, *series graeca*, 60, Turnhout, Louvain, 2006, p. 16, l. 348 : Ἥλιος ... ἐν σώματι μετάρσιος. Clément d'Alexandrie utilise aussi cet adjectif à propos de la prière dans une allusion explicite au mythe du char ailé tiré du *Phèdre* de Platon (246 b-c) : « essayant de détacher par la parole, le corps de la terre, après avoir rendu aérienne l'âme ailée par le désir des réalités supérieures (He 9, 25), nous forçons le passage vers le lieu saint », Grégoire de Nazianze utilise le terme à propos de l'âme en état de prière, *Discours* 8, 13, SC 405, éd. M.-A. Calvet-Sébasti, Paris, 1995, p. 274.

Le choix du terme chez Grégoire de Nysse n'est donc sûrement pas sans rapport avec la tradition mythologique païenne.

⁷⁷ Cf. *Antirrh.* 152, 10, 26, 28 ; 171, 18. Pour une étude détaillée de ces termes, cf. J.-R. Bouchet, « Le vocabulaire de l'union chez Grégoire de Nysse », *Revue thomiste*, 68, p. 566-570.

⁷⁸ *Antirrh.* 170, 8-9.

fait que la divinité du Christ s'est immiscée à travers tout le composé humain⁷⁹. L'idée d'élévation de la nature humaine est rendue par le verbe ἀναγάγω (ἀνήγαγεν)⁸⁰. Cette différence lexicale par rapport aux autres développements sur le mouvement de l'incarnation dans *l'Antirrheticus* peut s'expliquer par la présence des termes employés à propos du feu dans le premier membre de l'analogie. Le vocabulaire concret de la description de l'ascension du char de feu déborde le cadre strict du comparant (le feu conduit Élie sur un char dans les airs : φορὰν ἄνωθεν, ἀνωφερὲς ὄν, ἐπανατρέχοντι) pour être aussi utilisé dans l'application théologique à propos du comparé, comme par amplification (Dieu conduit la nature humaine à sa hauteur : ἀνήγαγεν πρὸς τὸ ἴδιον ὕψος). Dans cette perspective, la périphrase qui qualifie Dieu, « la Puissance du Très-Haut », reprise de Lc 1, 35, n'est pas sans signification : Grégoire colore son argumentation avec le langage biblique néotestamentaire pour renforcer ou prolonger l'effet de visualisation de la scène au-delà de l'épisode strict de l'enlèvement d'Élie et rendre la dynamique sotériologique de l'incarnation en termes d'élévation vers la hauteur divine. En outre, la reprise des expressions néotestamentaires qui renchérissent sur l'antagonisme spatial haut-bas, pour rendre compte de l'antagonisme entre le péché et la rédemption, corrobore le principe de lecture typologique qu'il donne de l'ascension d'Élie. Le but est pédagogique : il s'agit de redonner vie à des concepts abstraits de la christologie, tels δουλική μορφή, ὑποστᾶσα, δύναμις, φύσις, en leur conférant une densité visuelle et spatiale, et ce grâce à une homogénéisation des termes descriptifs entre l'objet visuel (le char de feu) et l'objet dogmatique (la rédemption de l'humanité). Il y a dans le premier membre de l'analogie des indices de cette homogénéisation terminologique : Grégoire ne se contente pas de décrire Élie suspendu dans les airs, mais il souligne encore le fait qu'il est sauvé (διασώζεται), bien que reposant sur du feu : μετάρσιος... ἀπαθῆς ἐν τῇ φλογὶ διασώζεται. C'est une façon de préparer le thème, présent dans le second membre de l'analogie, celui de la délivrance par « la Puissance du Très-Haut » du péché qui tient captive la nature humaine (τὴν δουλικὴν μορφήν). Le message théologique est clair : l'élévation de l'homme est paradoxalement libération et salut. Ce phénomène révèle la méthode théologique employée par Grégoire : la compréhension du mystère ne peut pas être seulement spéculative, les concepts théologiques ont besoin d'être enrichis d'une force de figuration pour garder leur

⁷⁹ Cf. chapitre 3, « kénose et exaltation : Ph 2, 6-11 », p. 388-392 et 414-416.

⁸⁰ *Antirrh.* 170, 10.

dynamisme. Telle est l'une des fins de la méthode typologique qu'il développe à partir de l'exemple biblique repris d'Apolinaire.

C. Dépassement de la typologie : la transformation humaine en Dieu

Dans l'exégèse typologique de l'ascension d'Élie, nous avons vu que le thème du mélange décrit par Grégoire entre la nature divine et l'humanité assumée par le Christ relevait du dépassement propre à la typologie. Tandis qu'Élie n'est pas atteint par le feu, la nature humaine est non seulement atteinte par la divinité qui l'assume totalement (διαλαμβάνω), mais elle est en outre transformée en elle (μεταστοιχειώσασα)⁸¹. Ce verbe, μεταστοιχειώω, qui signifie « changer la nature élémentaire, transformer », est utilisé par Grégoire et ses contemporains pour exprimer la portée sotériologique de l'incarnation. Sans faire une analyse de tous les emplois chez Grégoire de Nysse⁸², nous voudrions montrer comment Grégoire utilise ce terme dans le même type d'argumentation.

Par exemple, dans la *Vie de Moïse*, Grégoire fait une analogie entre la main de Moïse qui prend une couleur qui n'est pas naturelle, lépreuse, lorsqu'il la sort du pli de son vêtement, et qui redevient naturelle lorsqu'il l'y ramène⁸³, et le Dieu Monogène, la « droite du Très-Haut », qui est « dans le sein du Père » (Jn 1, 18) et s'est transformé à notre image lorsqu'il est sorti du sein du Père. L'auteur la commente ainsi :

... ἐπεὶ δὲ τὰς ἡμετέρας ἀσθενείας ἐκμάξας πάλιν ἐπανήγαγε τὴν ἐν ἡμῖν γενομένην χεῖρα καὶ καθ' ἡμᾶς χρωσθεῖσαν ἐπὶ τὸν ἴδιον κόλπον (κόλπος δὲ τῆς δεξιᾶς ὁ Πατὴρ), τότε οὐ τὸ ἀπαθὲς τῆς φύσεως εἰς πάθος ἠλλοίωσεν, ἀλλὰ τὸ τρεπτόν τε καὶ ἐμπαθὲς διὰ τῆς πρὸς τὸ ἄτρεπτον κοινωνίας εἰς ἀπάθειαν μετεστοιχείωσεν.

« ... lorsqu'il eut guéri nos langueurs et ramené⁸⁴ dans son propre sein (le Père en effet est le sein de Celui à qui appartient la main) sa main qui se trouvait parmi nous

⁸¹ *Antirrh.* 170, 10.

⁸² J.-R. Bouchet, dans « Le vocabulaire de l'union chez Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 570-577, fait une analyse de nombreux passages où Grégoire utilise les termes de μεταποιέω, μεταποίησις dont le sens est très proche de μεταστοιχειώω. Les deux verbes sont utilisés comcurremment au sujet de la transformation du pain et du vin pendant l'Eucharistie : en plus des passages que J.-R. Bouchet analyse à propos de μεταποιέω en théologie sacramentaire, on peut citer *Or. Cat.*, XXXVII, SC 453, p. 324, l. 120, où Grégoire utilise μεταστοιχειώω. À propos de l'emploi de ce verbe au sujet de la résurrection des corps, chez Grégoire, cf. *Cant.*, GNO VI, p. 30, 9.

⁸³ Ex 4, 6-7.

⁸⁴ On retrouve le même verbe ἐπαναγάγω qui relève du même procédé que celui que nous avons indiqué précédemment, à savoir le débordement du vocabulaire descriptif du comparant sur le comparé.

et qui avait pris notre couleur, loin que sa nature inaltérable soit devenue passible, c'est au contraire la nôtre, sujette aux changements, étant passible, qui est transformée et devient inaltérable par participation à l'immutabilité divine »⁸⁵.

De ce passage nous retiendrons deux éléments. D'une part, le raisonnement procède de la même manière que l'exégèse de l'enlèvement d'Élie. Grégoire fait une comparaison entre un épisode de la vie d'un personnage vétérotestamentaire, en l'occurrence la main de Moïse, et la mission du Christ. Ici, c'est l'image du sein (κόλπος) qui permet l'association des deux lieux bibliques. L'un est commenté de façon typologique comme la préfiguration de l'autre. Comme à propos de l'ascension d'Élie, où nous avons vu que Grégoire se concentrait sur un élément inhabituel, le feu, qu'il interprétait comme type de l'incarnation, dans ce passage de la *Vie de Moïse*, qui reprend l'épisode du chapitre 4 de l'*Exode*, Grégoire retient dans son exégèse typologique non pas le serpent de bronze comme élément préfiguratif, mais la main de Moïse. La typologie ne porte donc pas sur l'élément le plus souvent commenté, à savoir le changement du bâton en serpent comme figure de l'incarnation (Ex 4, 1-5)⁸⁶.

D'autre part, la pointe finale est exactement comme dans notre passage de l'*Antirrheticus* la transformation de l'humain en divin, cristallisée par le verbe μεταστοιχειόω, avec, en outre, un double renversement. En effet, ce n'est pas la nature de Dieu qui s'est altérée dans l'incarnation, mais c'est la nature humaine assumée qui est transformée, d'ἐμπαθές qu'elle était, en ἀπάθεια⁸⁷. Dans notre passage de l'*Antirrheticus*, la nature humaine était qualifiée de δουλική μορφή et celle de Dieu, d'ἀκήρατον⁸⁸. Ailleurs encore, dans la *Lettre 3*, 18, où le verbe μεταστοιχειόω est utilisé pour décrire la visée de l'incarnation, au cours d'un exposé christologique qui a abordé la question de l'origine du mal, Grégoire qualifie la nature divine d'ἄπηρον καὶ ἄνοσον :

⁸⁵ *Vit. Moys.*, II, 30, SC 1 bis, trad. J. Daniélou, 1955², p. 40. Ce passage convie les notions philosophiques τρεπτόν, ἐμπαθές, ἄτρεπτον et ἀπάθειαν qui appelleraient un commentaire, mais tel n'est pas notre objet d'analyse pour le moment. Cf. *infra*, partie IV, chapitre 3 « la divinité dans la mort et la résurrection », p. 727-732.

⁸⁶ Cf. par ex. Irénée, *Adv. Haer.*, III, 21, 8, SC 211, p. 422.

⁸⁷ Lampe répertorie cet emploi de μεταστοιχειόω à propos de la doctrine de la résurrection des corps, en raison, peut-on penser, de la façon dont Grégoire formule le passage de la nature humaine passible à l'impassibilité. Mais le texte présente une description générale du mouvement de l'incarnation, sans référence explicite à la résurrection des corps. D'ailleurs Grégoire introduit le miracle de l'altération de la main droite de Moïse en disant qu'il lui paraît signifier symboliquement (δι' αἰνίγματος) le mystère de la manifestation de la divinité aux hommes dans la chair du Seigneur (τὸ διὰ σαρκὸς τοῦ Κυρίου μυστήριον τῆς φανείσης τοῖς ἀνθρώποις θεότητος), mystère qui détermine la défaite du démon et la libération de ceux qu'il opprimait (*Vit. Moys.*, II, 27, SC 1 bis, p. 39).

⁸⁸ *Antirrh.* 170, 8-10.

ὁ οὖν τὴν φύσιν ἡμῶν πρὸς τὴν θεϊαν δύναμιν μεταστοιχειώσας ἄπῃρον αὐτὴν καὶ ἄνοσον ἐν ἑαυτῷ διεσώσατο, τὴν ἐξ ἁμαρτίας γινομένην τῇ προαιρέσει πῆρωσιν οὐ προσδεξάμενος.

« Celui donc qui a transformé notre nature par la puissance divine l'a gardée, en lui-même, exempte de tout dommage et de toute maladie, sans accepter, par un choix libre, la difformité qui vient du péché »⁸⁹.

Dans la description de cette transformation (μεταστοιχειώσας) de l'humain en divin, la nature humaine ne disparaît pas, mais elle retrouve son intégrité première (ἄπῃρον καὶ ἄνοσον). C'est en ce sens qu'elle est sauvée (διασώζω). Comme dans l'ascension d'Élie de l'*Antirrheticus*, cet extrait de la *Lettre 3* associe les verbes μεταστοιχειώω et διασώζω. Ce rapprochement prouve bien que pour Grégoire le vocabulaire de la transformation dans un contexte christologique est inséparable de l'œuvre de la rédemption.

La thématique qu'exploite Grégoire en proposant une exégèse typologique de l'action du feu dans l'ascension d'Élie semble être une image privilégiée dans la littérature patristique pour décrire l'incarnation. Nous avons relevé un passage très intéressant chez Cyrille d'Alexandrie, postérieur à l'œuvre de Grégoire, où l'action du feu est décrite avec le même verbe μεταστοιχειώω pour symboliser l'œuvre rédemptrice du Christ, dans l'exégèse typologique d'une vision décrite par prophète Isaïe, 6, 6-7 : l'action de la braise que porte l'un des anges a pour vertu de brûler tout ce qu'elle touche, dont le péché (cf. Is 6, 7)⁹⁰, de la même manière que l'action du Christ guérit l'humanité blessée. Il s'agit la dixième *Scholie sur l'Incarnation* :

... ἔστιν ἰδεῖν, ὡς ἐν εἰκόνι, τῷ ἄνθρακα, ἐνωθέντα μὲν τῇ ἀνθρωπότητι τὸν τοῦ θεοῦ Λόγον, οὐ μὴν ἀποβεβληκότα τὸ εἶναι ὃ ἐστι, μεταστοιχειώσαντα δὲ μᾶλλον τὸ προσληφθέν, ἤγουν ἐνωθέν, εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν ὄνπερ γὰρ τρόπον τὸ πῦρ ὁμιλῆσαν ξύλῳ καὶ εἰσδεδυκὸς αὐτῷ, καταδράττεται μὲν αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἐξίστησι τοῦ εἶναι ξύλον, μεθίστησι δὲ μᾶλλον αὐτὸ εἰς τὴν τοῦ πυρὸς ὄψιν τε καὶ δύναμιν, καὶ ἅπαν ἐν αὐτῷ τὸ ἴδιον ἐνεργάζεται, καὶ ὡς ἐν ἡδὴ λελόγισται μετ' αὐτοῦ ὄυτω νοήσεις καὶ ἐπὶ Χριστοῦ.

« On peut voir dans la braise, comme dans une image, le Verbe de Dieu qui s'est uni à l'humanité, sans pourtant avoir rejeté l'être qu'il est, mais transformant plutôt ce qui a été assumé, c'est-à-dire ce qui a été uni en vue de sa gloire et son activité. En effet, de la même façon que le feu qui touche du bois et le pénètre, le consume et ne lui permet plus de rester bois, mais au contraire le transmue plutôt en l'aspect et

⁸⁹ *Epist.* 3, § 18, SC 363, trad. P. Maraval, p. 138-139.

⁹⁰ Is 6, 6-7 : « L'un des séraphins vola vers moi, tenant dans sa main une braise (ἄνθρακα) qu'il avait prise avec des pinces sur l'autel. Il m'en toucha la bouche et dit : "Voici, ceci a touché tes lèvres, il efface tes fautes (ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας σου) et pardonne tes péchés (τὰς ἁμαρτίας σου περικαθαριεῖ)" ».

puissance de feu et travaille tout le caractère propre [au bois] en lui, si bien qu'il fait déjà un avec lui, ainsi tu auras la même conception au sujet du Christ aussi »⁹¹.

Le caractère typologique de l'exégèse de Cyrille est indiqué par la formule ἐν εἰκότι. Les quelques versets vétérotestamentaires qui suscitent une telle forme d'exégèse sont ceux qui appartiennent à la littérature prophétique (en l'occurrence Isaïe 6, 6-7) ou sont relatifs à la vie d'un prophète comme dans le cas d'Élie. En outre, le choix de l'image du feu pour préfigurer l'action du Christ, chez Cyrille, s'explique par le fait que, dans la vision d'Isaïe, il est le moyen de la purification du péché. Le schéma argumentatif est le même que chez Grégoire : le Christ n'altère pas sa nature divine en s'incarnant (οὐ μὴν ἀποβεβληκότα τὸ εἶναι ὃ ἐστὶ), mais il transforme la nature humaine qu'il assume (μεταστοιχειώσαντα δὲ μᾶλλον τὸ προσληφθέν). Cyrille insiste, comme Grégoire, sur le fait que le feu ne fait qu'un avec ce qu'il brûle (ἐν ἤδη λελόγισται μετ' αὐτοῦ).

Cette enquête dans la christologie postérieure à la polémique de Grégoire contre Apollinaire montre que le verbe μεταστοιχειώω était un verbe technique qui décrit la vertu de l'incarnation, illustrée par l'image du feu, dans des exégèses typologiques.

D. L'ascension d'Élie dans l'œuvre de Grégoire de Nysse

L'exégèse typologique que Grégoire propose du double mouvement du feu, dans son *Antirrheticus*, est unique dans toute son œuvre, d'après nos enquêtes, et riche, tant par le vocabulaire utilisé, que par l'enjeu théologique qu'elle représente. À de nombreuses reprises, Grégoire utilise l'ascension d'Élie dans des perspectives différentes, au point qu'il semble être un passage biblique privilégié dans sa réflexion théologique. Les quelques commentaires de Grégoire que nous allons mentionner sur l'enlèvement d'Élie montreront comment l'exégèse d'un même texte est orientée dans des directions tout à fait différentes selon la visée démonstrative où il est intégré.

Dans ses *Homélie sur le Cantique des cantiques*, le char de feu d'Élie désigne la conscience, l'âme étant transportée par les beautés célestes⁹², non sans référence littéraire

⁹¹ Cyr. Alex., *Scholia de incarnatione unigeniti*, éd. Ph. E. Pusey, *S. Cyrillus*, vol. VI, 783 E, Bruxelles, 1874¹, rééd. 1965, p. 516.

⁹² *Cant.*, GNO VI, 295, 10-12 : εἰ δὲ γένοιτο καὶ περὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν, ὃ περὶ τὸν Ἥλιον ἀκούομεν, καὶ ἀναληφθεῖσα τῷ πυρίνῳ ἄρματι ἡμῶν ἢ διάνοια μετάρσιος πρὸς τὰ οὐράνια κάλλη μετατεθείη (πνεῦμα δὲ ἅγιον εἶναι τὸ πῦρ ἐννοήσομεν, ὅπερ βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν ἤλθεν ὁ κύριος, τὸ ἐν γλωσσῶν εἶδει τοῖς μαθηταῖς μεριζόμενον), οὐκ ἀπ' ἐλπίδος ἡμῖν γενήσεται τὸ πλησιάσαι τούτοις τοῖς ἄστροις, τοῖς θεοῖς λέγω νοήμασι τοῖς διὰ τῶν οὐρανίων τε καὶ πνευματικῶν λογίων τὰς ψυχὰς ἡμῶν : « Si cela arrivait aussi pour notre âme, ce que nous entendons dire à propos d'Élie, et que notre pensée, élevée sur un char de feu et suspendue dans les airs, était transportée vers les beautés célestes (car nous concevons

au mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* de Platon⁹³. Dans la sixième *Homélie sur les Béatitudes*, l'ascension désigne dans un contexte spirituel l'élévation de l'âme détachée de la lourdeur céleste⁹⁴ ; décrit de la même façon dans la *Lettre à Théophile d'Alexandrie*, Élie devient le modèle de celui qui est élevé sans l'alourdissement du corps (κατὰ τὸν ζηλωτὴν Ἡλίαν τῷ πυρὶ πρὸς τὸν αἰθέριον χῶρον συνεπαρθῆναι καὶ μὴ βαρυνθῆναι τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος)⁹⁵. Dans son *Éloge sur Basile*, Grégoire exploite à nouveau cet épisode sur un plan spirituel mais en lien avec le contexte encomiastique dans lequel il prend place :

εἰ δὲ ἀνωφερῆς ὁ Ἡλίας διὰ πυρὸς ἐγένετο θαυμαστὸν μὲν καὶ τοῦτο καὶ ὑπὲρ λόγον τὸ θαῦμα. πλὴν οὐκ ἀπόβλητον καὶ τὸ ἕτερον εἶδος τῆς ἐπὶ τὸ ἄνω φορᾶς, ὅταν τις διὰ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν ἀνοικίηται διὰ τοῦ Πνεύματος ἄρμα τὰς ἀρετὰς ποιησάμενος. ὅπερ δὴ κατορθῶσθαι τῷ διδασκάλῳ πᾶς ὁ εὐγνωμόνως τὰ κατ' αὐτὸν ἐξετάζων συνθήσεται.

« Si Élie a été enlevé à travers le feu, voilà encore quelque chose de prodigieux et ce prodige dépasse la raison ; néanmoins, on ne doit pas non plus repousser l'autre mode d'ascension : quand quelqu'un, grâce à la sublimité de sa conduite, émigre de la terre vers le ciel en faisant, par l'Esprit, de ses vertus un char⁹⁶, chose justement réussie par le docteur, comme en conviendra quiconque examine honnêtement sa vie »⁹⁷.

Dans un tel passage, la perspective christologique a disparu, puisque Grégoire se sert du personnage biblique d'Élie pour faire l'éloge de Basile (τῷ διδασκάλῳ). Dans cet extrait, Grégoire rapproche deux modes d'ascension différents, l'ascension miraculeuse d'Élie et l'ascension spirituelle de l'homme vertueux et non plus le mouvement ascensionnel rédempteur du Christ qui relève la nature humaine. Ici, « c'est l'ἐγκώμιον qui appelle à lire le texte biblique sous un jour nouveau »⁹⁸. En ce sens le discours convenu de l'éloge

le feu comme étant l'Esprit Saint, que le Seigneur est venu jeter sur la terre, le partageant sous la forme de langues sur les disciples [Ac 2, 3]), alors nous ne serons pas déçus en approchant de ces astres, je veux dire les pensées divines qui illuminent nos âmes par les paroles célestes et spirituelles » (cf. Platon, *Phèdre*, 247 c-e).

⁹³ Dans tous les textes de Grégoire où l'enlèvement d'Élie est mentionné dans une réflexion sur l'ascension spirituelle de l'âme, on retrouve en arrière-plan le mythe de Platon. Il apparaît en filigrane soit par le vocabulaire utilisé, les images, soit dans le mouvement décrit de l'âme, ou encore dans l'antagonisme entre le corps qui alourdit l'âme.

⁹⁴ *Beat.*, GNO VII/2, p. 144, 23-145, 1.

⁹⁵ *Theoph.*, p. 124, 3-5 : « ...comme Élie brûlant de zèle, ils avaient été emportés par le feu dans une région céleste sans être alourdis par le fardeau du corps ... ».

⁹⁶ Il y a sûrement en arrière-plan là encore le mythe de la procession céleste des âmes développé par Platon, dans le *Phèdre*, 249 a notamment. Mais Grégoire reprend la thématique de la migration des âmes, de leur élévation céleste en fonction des vertus terrestres, en la réorientant dans une perspective chrétienne, comme l'atteste la présence du πνεῦμα, qui traduit l'idée que la vertu chrétienne s'acquiert avec la grâce divine.

⁹⁷ *Bas.* GNO X, 1, p. 125, 1-6 ; trad. O. Munnich, « La Bible dans l'élaboration d'un modèle de sainteté : l'exemple de l'*Éloge de Basile* », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, op. cit., p. 208.

⁹⁸ O. Munnich, *art. cit.*, p. 208.

incite à lire l'Écriture à partir de la vie de Basile, de la même manière que le nœud de la polémique contre Apollinaire commande à Grégoire de choisir l'angle d'analyse de l'ascension d'Élie (le feu) qui permet de prouver que le Christ n'est pas un prophète, mais Dieu lui-même incarné (comme le feu, il consume et élève la nature humaine).

Ces quelques exemples auront montré comment, à partir d'un même lieu biblique, Grégoire tire des significations différentes selon qu'il se situe sur un plan moral, un plan spirituel ou doctrinal. Nous retiendrons toutefois que le motif du char élevé dans les airs a incité Grégoire, dans la plupart de ses passages où l'épisode est utilisé dans une perspective d'ascension spirituelle, à travailler la signification de l'épisode biblique en lien avec le sens du mythe platonicien de l'attelage ailé. Chez Grégoire comme chez les autres Pères, on trouve ici une illustration de la synthèse opérée entre tradition philosophique païenne et tradition biblique.

E. Le motif de l'ascension d'Élie dans la littérature patristique

Si l'interprétation typologique du char de feu, tel qu'il est décrit dans l'*Antirrheticus*, nous est apparue unique, en revanche celle du personnage d'Élie comme préfiguration du Christ est traditionnelle⁹⁹. Il suffit de citer un passage de la polémique d'Origène contre Celse pour trouver les prémisses de l'exégèse typologique, même si elle n'est pas aussi développée que chez les Cappadociens. Origène répond à la question de son adversaire qui lui demande comment les « orthodoxes » peuvent apprendre à connaître Dieu. L'argumentation d'Origène part du prologue de l'évangile de *Jean* et finit sur une exégèse de la l'épisode de la Transfiguration :

Καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος καὶ ὡς "σὰρξ" ἀπαγγελλόμενος ἐφ' ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν' αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον **μορφωθῆναι** κατὰ λόγον τὸν γενόμενον σάρκα, καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς **ἀναβιβάσῃ** ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτόν, ὅπερ ἦν πρὶν γένηται "σὰρξ" (...) "Σὰρξ" οὖν "ἐγένετο" (...) καὶ γενόμενος ἐν ἡμῖν οὐκ ἔμεινεν ἐπὶ τῆς πρώτης **μορφῆς**, ἀλλ' **ἀναβιβάσας** ἡμᾶς ἐπὶ τὸ λογικὸν "ὑψηλὸν ὄρος" ἔδειξεν ἡμῖν τὴν ἔνδοξον μορφήν ἑαυτοῦ καὶ τὴν λαμπρότητα τῶν ἐνδυμάτων αὐτοῦ καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γε μόνου ἀλλὰ καὶ τοῦ πνευματικοῦ γε νόμου, ὅς ἐστιν "ἐν δόξῃ" ὀφθεῖς μετὰ Ἰησοῦ "Μωϋσῆς". Ἔδειξε

⁹⁹ Nous renvoyons à l'ouvrage d'E. Poirot, *Les Prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Turnhout, 1997, qui recense toutes les interprétations patristiques de ces deux figures de l'AT. Cf. aussi l'article de Fr. Dolbeau et E. Poirot, « Sur les miracles d'Élie et Élisée », *Sacris erudiri*, 34, 1994, p. 135-164.

δ' ἡμῖν καὶ πᾶσαν προφητείαν, οὐδὲ μετὰ τὸ ἐνανθρωπῆσαι ἀποθνήσκουσιν ἀλλ' ἀναλαμβάνομένην εἰς οὐρανόν, ἧς **σύμβολον** Ἡλίας ἦν.

« Exprimé en termes corporels et prêché comme « chair » (Jn 1, 14), il appelle à lui ceux qui sont chair, et pour les faire monter ensuite, afin qu'ils le voient tel qu'il était avant qu'il se fît chair (...) Il s'est donc fait chair (Jn 1, 14) (...), et ayant vécu parmi nous, il n'est pas resté sous sa première forme ; il nous a fait monter sur la « haute montagne » spirituelle, il nous a montré sa forme glorieuse et l'éclat de ses vêtements : non seulement celle qui lui est propre, mais encore celle de la loi spirituelle, et c'est Moïse apparu dans la gloire avec Jésus. Il nous a montré également toute la prophétie, qui n'est pas morte après son incarnation, mais qui était transportée au ciel, dont Élie est le symbole (cf. Mt 17, 1-3) »¹⁰⁰.

Un tel passage nous semble intéressant pour comprendre d'où vient l'interprétation typologique de la figure d'Élie chez les Pères : elle s'est développée à partir de la compréhension de l'épisode de la Transfiguration, où le Christ apparaît en gloire avec Élie et Moïse, symbolisant les Prophètes et la Loi. On retrouve le vocabulaire typologique (σύμβολον) à propos d'Élie, dont l'ascension devient une première préfiguration de la résurrection du Christ (οὐδὲ μετὰ τὸ ἐνανθρωπῆσαι ἀποθνήσκουσιν). La Transfiguration devient alors une deuxième préfiguration de la résurrection, néotestamentaire, cette fois, où le Christ est élevé dans les cieux à côté d'Élie (ἀναβιβάσας ἡμᾶς ἐπὶ τὸ λογικὸν ὑψηλὸν ὄρος). C'est le sens donné à la présence d'Élie dans cet épisode de la vie de Jésus, qui a incité rétrospectivement à voir dans l'élévation au ciel d'Élie l'annonce de l'exaltation et de la résurrection du Christ. Cette analyse montre ainsi comment c'est la lecture néotestamentaire de l'Ancien Testament qui sert de support à la lecture patristique.

En outre, la péricope qui relate la Transfiguration du Christ est présentée dans une dynamique de double transformation : celle du Logos en homme (τὸν γενόμενον σάρκα) en vue de celle de la nature humaine à l'image du Christ (μορφωθῆναι). C'est, comme chez Grégoire, dans une description du double mouvement de l'incarnation (Dieu qui devient homme, γένηται σὰρξ, pour transformer l'homme en Dieu, αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ) que l'ascension d'Élie est citée comme préfiguration de l'œuvre du Christ, notamment de la résurrection du Christ. En ce sens, chez Origène comme chez Grégoire, Élie est cité dans un développement récapitulatif sur le sens de l'incarnation.

Nos enquêtes sur l'origine de l'interprétation typologique d'Élie chez les Pères antérieurs à Grégoire, voire contemporains de celui-ci, nous ont montré que la plupart du

¹⁰⁰ *Contre Celse*, VI, 68, 12-29, SC 147, éd. et trad. M. Borret, Paris, 1969, p. 348-351. En dehors de cet emploi, 2 Rg 2, 11 revient dans le *Commentaire sur Jean* 6, 71 (SC 157, éd. C. Blanc, Paris, 1970, p. 180-182) et 6, 77 (SC 157, p. 186) en relation avec Jn 1, 21.

temps, l'enlèvement d'Élie sur un char de feu est l'objet d'allusions, sans trait typologique, comme dans une épitaphe de Grégoire de Nazianze : « sur un char de feu Élie vint au ciel »¹⁰¹. L'emploi le plus proche de l'interprétation qui nous occupe chez Grégoire de Nazianze se trouve dans le *Discours* 40, 6, sur le baptême, où l'auteur énumère une série d'épisodes vétérotestamentaires qui sont la « lumière figurative (φῶς τυπικόν) » de Dieu, dans la loi écrite qui esquisse la vérité et le mystère de la grande Lumière¹⁰² (σκιαγραφῶν τὴν ἀλήθειαν, καὶ τὸ τοῦ μεγάλου φωτὸς μυστήριον). Parmi les événements typologiques qu'il cite, il rappelle l'enlèvement d'Élie : φῶς, τὸ Ἡλίαν ἀρπάσαν ἐν τῷ τοῦ πυρὸς ἄρματι, καὶ μὴ συμφλέξαν τὸν ἀρπαζόμενον (« C'était une lumière, celle qui enleva Élie sur un char de feu, sans brûler celui qui était enlevé »)¹⁰³. Basile, lui aussi, fait la même mention de l'enlèvement d'Élie dans une homélie sur le baptême¹⁰⁴. Ces quelques exemples montrent comment à l'époque de Grégoire, la lecture typologique de l'ascension d'Élie était courante chez les Pères et s'ajustait aux circonstances d'énonciation, selon qu'elle était développée dans une homélie devant des catéchumènes, dans un discours spirituel, dans une polémique doctrinale, telle celle contre Celse, ou qu'elle nourrissait l'imaginaire poétique. D'après tous ces emplois, la particularité de l'exégèse de Grégoire dans l'*Antirrheticus* reste cependant de s'attacher à l'élément du feu.

Enfin, si on a pu constater que dans ses écrits spirituels, les *Homélies sur le Cantique des cantiques* ou *Sur les béatitudes*, Grégoire commentait explicitement l'ascension d'Élie à la lumière du mythe platonicien de l'attelage ailé, dans l'*Antirrheticus*, en revanche, le rapprochement de l'épisode biblique et du mythe philosophique paraît beaucoup moins évident. Il nous a semblé toutefois que la lecture typologique de l'épisode par Grégoire dans l'*Antirrheticus* n'était pas sans réminiscences platoniciennes, héritées d'une tradition interprétative.

¹⁰¹ *Épitaphe 100*, PG 38, 60 A. Cf aussi *Carmina historica*, II, 1, 51 (PG 37, 1396), *Carmina theologica*, I, *Sur les prodiges d'Élie le prophète et Élisée* 1, 16 (PG 37, 478 A, l. 12), 2, 1 (546, A, l. 322), *Discours* 28, 19 (SC 250, p. 138) ; *Discours* 40, 3 : « le char qui mène à Dieu » (SC 358, p. 202) ; *Discours* 33, 10 (SC 318, p. 178) ; 27, 9 (SC 250, p. 92, dans un emploi ironique contre les eunomiens). Dans le *Discours* 28, 19 (SC 250, p. 138) Élie est la figure de l'homme juste de façon surhumaine : « Élie, qui est-il ? Celui qu'un char de feu enlève au ciel, montrant le degré surhumain de sa justice (δηλοῦν τοῦ δικαίου τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον) ».

¹⁰² Il s'agit du baptême.

¹⁰³ Gr. Naz., *Discours* 40, 6, SC 358, éd. Cl. Moreschini, P. Gallay, Paris, 1990, p. 206-208.

¹⁰⁴ *Homélie d'Exhortation au saint baptême*, PG 31, 428 C-D (de même qu'Élie s'élève vers le ciel, par l'eau, le baptisé gagne les cieus), 433 A.

Dans l'exégèse de Grégoire contre Apollinaire, en effet, Dieu est comparé au feu parce qu'il est un être sans forme matérielle dont la nature est céleste. Grégoire qualifie ainsi la « Puissance du Très-Haut » (Lc 1, 35) δ'αὐλός τις οὐσα καὶ ἀειδής. Or, chez Philon, dans les *Quaestiones in Genesim* transmises en latin¹⁰⁵, l'ascension d'Élie est citée pour commenter Gn 5, 34, qui relate celle d'Hénoch. Philon note, d'une part, le caractère miraculeux des deux enlèvements dans les airs et définit, d'autre part, l'ascension comme un transfert et un accès à un autre lieu (*translatio, accessioque ad alterum locum*). Et il ajoute :

« suggeritur tamen (...) ex sensibili visibilibus loco ad incorpoream et intelligibilem ideam. (...) Alter etiam praeterea Elias ex terrenis his rebus in caelum secundum divinam faciem tunc sibi apparentem superiore est secutus, vel ut proprie dicam, superascendit ».

« Le texte indique pourtant (...) le passage d'un endroit sensible et visible à la forme incorporelle et intelligible. (...) Et l'autre aussi, Élie, partant de ce monde terrestre, suivit en haut à son tour dans le ciel, quand la face divine lui apparut, ou, pour employer un terme plus exact, quand il s'éleva »¹⁰⁶.

L'ascension céleste est donc présentée comme le passage à la forme intelligible et incorporelle (*incorpoream et intelligibilem ideam*). Or ce changement est précisé comme étant la vision de la face divine (*secundum divinam faciem*).

Cependant, cette description par Philon de l'ascension dans les hauteurs célestes comme un passage à une forme incorporelle et intelligible n'est pas sans faire penser à la manière dont, dans le *Phèdre*, Platon caractérise le lieu supracéleste que les âmes ont gagné, montées sur l'attelage ailé (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον), et qui est la résidence de la vérité :

ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

« La réalité qui est réellement sans couleur, sans figure, intangible, celle qui ne peut être contemplée que par le pilote de l'âme, par l'intellect, celle qui est le patrimoine du vrai savoir »¹⁰⁷.

Au regard de ces deux textes, la manière dont Grégoire qualifie la divinité du Christ, αὐλός τις οὐσα καὶ ἀειδής ἡ τοῦ ὑψίστου δύναμις, préfigurée par l'ascension d'Élie, nous semble chargée d'une allusion à la façon dont Platon décrit la « réalité sans

¹⁰⁵ L'original grec a été perdu.

¹⁰⁶ *Commentaire sur la Genèse 5, 24-29*, I, 86, *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 34 A, éd. et trad. rev. C. Mercier, Paris, 1979, p. 158-161.

¹⁰⁷ *Phèdre*, 247 c, CUF, éd. L. Robin, Paris, 1933, p. 38.

figure » contemplée par l'attelage ailé, qui avait déjà fait l'objet d'un rapprochement avec des ascensions vétérotestamentaires par la tradition exégétique, comme en témoigne le texte de Philon¹⁰⁸.

Toutefois, le dépassement propre à la doctrine chrétienne dans notre texte provient du fait que l'élévation céleste d'Élie et, derrière lui, de la nature humaine commune, fait advenir aux réalités divines, non pas dans la contemplation de l'être (τὸ ὄν)¹⁰⁹ mais dans une transformation rédemptrice en Dieu.

III. Conclusion

Nous avons cru bon de développer l'exégèse par Grégoire de l'ascension d'Élie en analysant son application des principes de l'exégèse typologique, la teneur christologique de ce procédé en rapport avec d'autres extraits de Grégoire ou d'autres auteurs patristiques et en tentant de rechercher les sources de cette interprétation au sujet d'Élie. Nous avons constaté que la synthèse entre l'enlèvement d'Élie sur un char de feu et le mythe platonicien du char ailé avait déjà été faite par des auteurs patristiques avant Grégoire. Mais l'écart de Grégoire par rapport à la tradition dominante tient au fait qu'il se concentre sur le feu du char et non sur le personnage d'Élie. Ces différentes enquêtes ont montré aussi combien la teneur littéraire de l'exégèse de Grégoire était dense.

L'enjeu du commentaire de Grégoire n'est pas de présenter Élie comme le type du Christ, mais de formuler aussi un exposé christologique qui récapitule la dynamique de l'incarnation. En ce sens, le vocabulaire utilisé dans l'exégèse reprend les concepts-clefs de la réflexion doctrinale de Grégoire, présente dans l'ensemble de l'*Antirrheticus*. Mais en exploitant la force de visualisation que suscite l'épisode prodigieux de l'ascension d'Élie sur un char céleste, Grégoire révèle sa méthode théologique qui consiste à profiter de la force de figuration des images pour l'appliquer au sens des concepts abstraits de la théologie et, partant, les expliciter. C'est en ce sens que, même si Grégoire reformule ici sa thèse de la dynamique de l'incarnation, ce qu'il fait aussi avec la parabole de la brebis perdue, traitée en amplification, avec son commentaire suivi de la kénose et de l'exaltation du Christ décrites en Ph 2, 6-11 avant notre passage ou avec l'image du roseau pour expliquer le mouvement final de la résurrection, ou encore avec la métaphore

¹⁰⁸ Du reste, nous avons vu que dans les œuvres spirituelles de Grégoire, l'association de l'élévation de l'âme et du mythe du char ailé de Platon était formulée explicitement. Dans notre passage de l'*Antirrheticus*, cela est moins évident : seule la qualification de la puissance divine, « immatérielle et sans forme », peut être interprétée comme une allusion explicite.

¹⁰⁹ *Phèdre*, 247 d.

du Christ-médecin qui guérit l'humanité blessée¹¹⁰, l'exégèse typologique d'Élie n'apparaît pourtant pas comme une simple redite.

Par conséquent, au niveau de la pensée théologique se superposent des analyses répondant à deux types de critères. Les uns sont intrinsèques : la description typologique du feu doit correspondre à l'action de la puissance divine. Les autres sont extrinsèques : le discours sur le mouvement de l'incarnation doit être conforme aux autres développements élaborés à partir de versets, d'images ou de concepts différents. La doctrine christologique est énoncée par de multiples approches partielles dans l'*Antirrheticus*.

En somme, l'habileté de Grégoire consiste à se réapproprier un passage diégétique de l'Ancien Testament en se concentrant sur un élément qu'il développe de façon symbolique, mais dont le sens est explicité en conformité parfaite avec la théologie de l'incarnation telle qu'elle est exposée tout au long de l'*Antirrheticus*, que ce soit au niveau du vocabulaire ou du mouvement argumentatif. Une telle exégèse montre à quel point Grégoire ne s'enferme pas dans une tradition herméneutique, mais donne à une même thématique une configuration toujours nouvelle, profitant de la variété des résonances que peuvent dégager les lieux bibliques de polémique.

Enfin, d'après l'*Antirrheticus*, on a remarqué le déséquilibre quantitatif entre la façon dont est traité ce personnage chez Apolinaire et chez Grégoire. Il apparaît comme une simple mention dans l'*Apodeixis* (frg. 51), il est l'objet d'une exégèse détaillée et personnelle de la part de Grégoire. Dans quelle mesure Apolinaire développait-il lui-même cet exemple biblique ? Il est impossible de le savoir, mais quoi qu'il en soit, on ne peut que constater l'habileté rhétorique et argumentative avec laquelle Grégoire retourne contre Apolinaire un exemple qu'il avait utilisé lui-même. Ce dernier se servait de ce personnage biblique pour exposer la différence entre un Dieu incarné et un prophète. Grégoire se sert du même personnage pour montrer au contraire qu'il préfigure on ne peut mieux le Verbe fait chair. Mais ce faisant, ce n'est pas Élie qui attire son attention pour développer son exégèse typologique, mais le mouvement du feu. Cette trouvaille nous semble représentative de l'inventivité théologique de Grégoire dans sa réflexion doctrinale et de son ingéniosité argumentative qui consiste à retourner les arguments de l'adversaire contre lui-même en les présentant sous un jour original, qui ne peut que retenir l'intérêt et l'adhésion du lecteur.

¹¹⁰ Cf. *Antirrh.* 171 ; 220-221.

Chapitre 5

Les preuves scripturaires de l'anthropologie

D'après le mouvement général de l'*Antirrheticus*, que respecte l'ordre des pièces du dossier scripturaire étudié précédemment, Apolinaire devait d'abord chercher à prouver comment le Logos, qui est esprit (πνεῦμα ou νοῦς)¹, s'incarne réellement, contre toutes les formes christologiques d'adoptianisme, dont Élie était devenu la figure emblématique dans l'argumentation. Puis, au fur et à mesure que la réflexion s'approfondissait, Apolinaire en venait, semble-t-il, à exposer sur le plan anthropologique comment la divinité a investi le composé humain du Christ. Il était en effet parti de l'origine céleste du Christ sur le fondement d'1 Co 15, 45-47, il avait passé en revue la conception et la naissance du Verbe avec Lc 1, 35. Ph 2, 6-11 lui avait donné la matière pour expliquer la descente du Verbe dans la chair et sa remontée, comme homme, vers le Père. Il lui fallait alors préciser à partir d'un corpus scripturaire le mode d'union de la divinité et de l'humanité pendant l'Économie. Il formulait ainsi sa doctrine du νοῦς ἔνσαρκος. Mais pour ce faire, il avait besoin de clarifier son anthropologie, nécessaire à toute christologie. L'*Antirrheticus* atteste cette étape démonstrative de l'*Apodeixis* : dans le cinquième mouvement de ce traité, Grégoire consacre une partie de sa réfutation à examiner les preuves scripturaires de l'anthropologie de son adversaire.

¹ Nous reviendrons sur cette équivalence dans la partie IV, chapitre 1, « Termes et enjeux de l'anthropologie », p. 560-570.

Celles-ci sont présentées sous forme d'une série de versets que Grégoire reprend d'Apolinaire (1 Th 5, 23 ; Dn 3, 86 ; Jn 4, 23 ; Rm 1, 9 ; Rm 7, 23) et qu'il analyse l'un après l'autre². Apolinaire les expose comme un corpus de textes scripturaires homogène. Grégoire, pour sa part, en fait éclater l'unité. Tel sera un des axes de notre analyse : montrer comment Grégoire et Apolinaire en viennent à exposer des exégèses à partir de rapprochements scripturaires totalement différents, en raison de principes herméneutiques opposés. Il s'agira de faire ressortir ce à quoi tient le différend interprétatif entre les deux auteurs. Peut-on mettre en évidence un principe de lecture récurrent chez l'un et l'autre auteur, qui génère le débat ? En raison de leur variété, les pièces scripturaires du dossier anthropologique nous semblent être un échantillon d'analyse particulièrement précieux, dans l'*Antirrheticus*, pour préciser les méthodes et la teneur des exégèses propres à chaque auteur.

Notre démarche consistera à analyser successivement chaque verset du débat. En effet, il nous a semblé opportun de respecter dans notre analyse l'ordre de réfutation linéaire adopté par Grégoire, afin de restituer l'enchaînement logique de sa pensée. Pour chaque passage biblique, nous présenterons d'abord les problèmes textuels qu'il pose au niveau exégétique, la place qu'il occupe respectivement dans la théologie d'Apolinaire et dans la réfutation de Grégoire. Enfin, nous tenterons de le resituer dans la tradition herméneutique patristique, quand il fait partie d'un corpus scripturaire déjà débattu dans les polémiques doctrinales antérieures à la controverse anti-apolinarienne. Une telle méthode d'analyse sera appliquée avec souplesse, en fonction de la nature de chaque verset et de l'intérêt qu'il a suscité lui-même dans la tradition patristique. En outre, Grégoire ne réserve pas une place égale à chaque verset de la polémique anthropologique : les réfutations respectives de chaque pièce du dossier ne sont pas toutes aussi denses. Telles sont les raisons qui expliquent que notre étude apparaîtra elle-même inégale, tributaire de la longueur et de la richesse de l'argumentation de Grégoire.

Enfin, notre étude sur la doctrine anthropologique d'Apolinaire sera construite en deux volets : dans le présent chapitre, l'examen de l'exégèse par Grégoire des preuves scripturaires utilisées par Apolinaire, dans le prochain chapitre, un exposé de synthèse sur le débat anthropologique entre les deux auteurs³. Un tel choix s'impose du fait que l'exégèse menée par Grégoire des différentes preuves scripturaires alléguées par

² *Antirrh.* 209-213, 7.

³ Cf. partie IV, chapitre 1 « Les termes et les enjeux de l'anthropologie », surtout p. 552-603.

Apolinaire contient en elle-même des problèmes qui lui sont propres, dans la mesure où notre auteur propose une interprétation parfois autre qu'anthropologique. Considérer l'exégèse de Grégoire comme un objet d'analyse à part entière permet donc d'entrer dans la démarche du Cappadocien et engage une réflexion indépendante de la doctrine anthropologique selon Apolinaire.

Présentation générale

Au moment où Grégoire va examiner les preuves scripturaires de l'anthropologie d'Apolinaire, il déclare qu'il va donner un résumé de sa doctrine. Il déclare en effet :

Ἄλλ' ἐάσθω καὶ ταῦτα, πρὸς δὲ τὰ ἐφεξῆς τοῦ λόγου μετέλθωμεν· λέξω δὲ τῇ ἑμαυτοῦ φωνῇ τὴν τοῦ ἐναντίου διάνοιαν συντομίας χάριν. ἐκ τριῶν εἶναι τὸν ἄνθρωπον φησι, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὡς καὶ τοῦ ἀποστόλου τοῦτο διὰ τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολῆς δογματίζοντος, καὶ ἐπάγει τῆς ὑμνωδίας τῶν τριῶν παιδῶν τοῦτο τὸ μέρος τὸ Εὐλογεῖτε, πνεύματα καὶ ψυχὰι δικαίων εἶτα καὶ τὸ ἐν πνεύματι φησὶ λατρεύειν τῷ κυρίῳ· καὶ τὴν τοῦ εὐαγγελίου φωνὴν παρατίθεται, δι' ἧς διδασκόμεθα τοὺς προσκυνοῦντας θεῷ ἐν πνεύματι δεῖν προσκυνεῖν. ταῦτα διεξελθὼν προστίθησιν εἶναι τι παρὰ τοῦτο, τὴν σάρκα τὴν ἀντιστρατευομένην τῷ πνεύματι· ταύτην δὲ οὐκ ἄψυχον λέγει, ὡς διὰ τούτου δείκνυσθαι τρίτον εἶναι τὸ πνεῦμα παρὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα.

« Mais laissons cela aussi et abordons la suite du traité : j'utiliserai mes propres mots par souci de brièveté. Apolinaire dit que l'homme est composé de trois éléments, d'un esprit, d'une âme et d'un corps⁴, comme le soutient aussi l'apôtre dans l'épître aux Thessaloniens (Cf. 1 Th 5, 23), et il introduit ce morceau de l'hymne des trois enfants : "Bénissez, esprits et âme des justes" (Dn 3, 86), et ensuite, cette parole de l'Écriture : "il faut rendre un culte au Seigneur en esprit (cf. Rm 1, 9)". Il y adjoint la parole de l'évangile par laquelle nous apprenons que ceux qui adorent Dieu doivent l'adorer en esprit (cf. Jn 4, 23). Après avoir exposé cela, il ajoute quelque chose de plus : "la chair lutte contre l'esprit" (Rm 7, 23 ; Ga 5, 17). Mais il dit que celle-ci n'est pas sans âme, afin de montrer par cela que l'esprit est le troisième élément avec l'âme et le corps »⁵.

Telles sont les preuves scripturaires citées par Grégoire, d'après lesquelles Apolinaire établit son anthropologie trichotomite. Dans la mesure où elles ne sont pas mentionnées dans une citation exacte de l'*Apodeixis*, on se demande si la liste de Grégoire est exhaustive ou partielle. L'auteur aurait pu relever celles qu'il souhaitait

⁴ Ce passage correspond au fragment 88 dans l'édition d'H. Lietzmann. Dans la mesure où il s'agit d'un résumé explicite et non pas d'une citation exacte, E. Mühlberg n'évoque pas le cas de ce passage dans son étude. En dépit de la reformulation de Grégoire, étant donné le contenu des fragments suivants, Apolinaire devait formuler à cet endroit de l'*Apodeixis* une anthropologie trichotomite.

⁵ *Antirrh.* 209, 1-12.

réfuter. Toutefois, cette liste révèle que c'est surtout sur les épîtres pauliniennes, et donc sur l'anthropologie qu'Apollinaire se fondait pour élaborer sa réflexion.

I. 1 Th 5, 23 : la sanctification de l'esprit, de l'âme et du corps

Le premier des versets pauliniens cité par Grégoire, objet d'un examen détaillé, se trouve être un verset de la bénédiction finale de la *Première épître aux Thessaloniens* : « Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement et que votre être entier, l'esprit (πνεῦμα), l'âme (ψυχή) et le corps (σῶμα), soit gardé sans reproche à l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ » (1 Th 5, 23). Apollinaire utilisait ce passage comme l'une des preuves bibliques les plus explicites de l'anthropologie trichotomite, anthropologie selon laquelle l'homme est corps (σῶμα), âme (ψυχή), esprit (πνεῦμα). Ce verset, même s'il n'est examiné qu'une seule fois, mais longuement, dans la réfutation de Grégoire, nous semble digne d'intérêt parce qu'il fait ressortir l'origine du débat entre les deux auteurs, qui consiste en une divergence de niveaux interprétatifs. En effet, si Apollinaire prend la trichotomie formulée par Paul au niveau strictement ontologique, Grégoire la comprend au niveau moral.

A. Problèmes textuels du verset

1 Th 5, 23 est le seul passage paulinien où se trouve explicitement l'énumération trichotomite dans les termes de πνεῦμα, ψυχή, σῶμα⁶. Plusieurs critiques en ont déduit que l'anthropologie de Paul était trichotomite⁷, ou bien qu'elle alternait, selon les textes,

⁶ Cf les analyses d'A. M. Festugière, « La trichotomie de 1 Thess. 5, 23 et la philosophie grecque », *RechSR*, 20, 1930, p. 387. Parmi les autres versets qui suggèrent une trichotomie anthropologique chez Paul, d'après lui, se trouvent les passages où sont distingués la ψυχή et le πνεῦμα : Ph 1, 27 ; 1 Co 2, 13-14, 15, 45 ; He 4, 12 et 1 Co 15, 45-46 qui marque l'opposition entre πνευματικός et ψυχικός. Toutefois, précisons que la vision trichotomite de l'anthropologie paulinienne a été remise en cause dans la critique exégétique récente. Cf. *infra*.

⁷ Cf. W. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart, Berlin, 1934, p. 90 : « Nous avons encore à nous demander si Paul n'a pas eu tout de même une conception trichotomique de l'homme. Il est vrai qu'à cet égard, nous ne disposons que de 1 Thess. 5, 23, et l'on ne peut tirer une affirmation de ce genre de ce seul passage ». L'exégète formule prudemment le problème que pose l'existence d'une seule occurrence qui parlerait en faveur d'une vision trichotomite de l'homme. En 1945, Ch. Masson déclare qu'il y a deux types d'interprétations de la triade de 1 Th 5, 23, selon qu'on voit dans le ὑμῶν τὸ πνεῦμα l'esprit divin dans l'homme ou, simplement, l'esprit de l'homme.

entre une conception dichotomite et une conception trichotomite. C'est ce que soutient A. J. Festugière⁸.

La longue bibliographie relative à ce verset montre qu'il a posé de nombreux problèmes d'interprétation pour les exégètes. Sans proposer d'étude détaillée, nous renvoyons à la synthèse de Simon J. Kistemaker, dans son commentaire de l'*Épître aux Thessaloniens*, où il mentionne les six théories exégétiques dominantes qui ont eu cours à propos de ce verset biblique⁹. La difficulté principale posée par le verset concerne les trois termes énumérés dans la bénédiction de Paul : τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα. Se situent-ils sur le même plan ou sur deux plans différents : ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν ?¹⁰ Pour certains critiques, en effet, πνεῦμα et ψυχὴ constituent un doublet qui désigne la même substance immatérielle de l'âme prise sous deux angles différents, par opposition au corps. Généralement, le terme de πνεῦμα met l'accent sur l'activité mentale, tandis que celui de ψυχὴ renvoie plutôt à l'activité émotionnelle. L'esprit prie (cf. 1 Co 14, 14) tandis que l'âme aime (Mc 12, 30). De plus, ψυχὴ indique habituellement l'être vivant, qui dépasse l'aspect physique tandis que πνεῦμα, plus restreint, indique la relation de l'esprit humain avec Dieu. Toutefois, Paul emploie dans d'autres passages de ses *Épîtres* les termes πνεῦμα et ψυχὴ conjointement, mais la nuance de sens entre les deux mots est si ténue qu'ils sont presque interchangeables.

Au contraire, pour d'autres critiques, dont Ch. Masson, c'est le terme de πνεῦμα qui se situe sur un plan différent de celui « d'âme » et de « corps », et qui désigne l'intégralité de la personne humaine, surtout lorsqu'il est renforcé par l'adjectif ὁλόκληρον. Ch. Masson traduit alors ce verset ainsi : « que toute votre personne (πνεῦμα), votre âme et votre corps, soit conservée irréprochable à l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ »¹¹. S. J. Kistemaker objecte à cette interprétation que le terme de πνεῦμα ne se trouve nulle part dans le Nouveau Testament pour désigner ainsi « la

⁸ A. J. Festugière, dans son article « La trichotomie de 1 *Thess.* 5, 23 et la philosophie grecque », *RechSR*, 20, 1930, p. 385-415, répertorie tous les textes qui font allusion à l'anthropologie et les range selon qu'ils présentent une division dichotomite ou trichotomite (cf. note 1, p. 385).

⁹ *Thessalonians, The Pastorals and Hebrews, New Testament Commentary*, Washington, 1955¹, 2007⁴, p. 142-150.

¹⁰ On traduirait ainsi cette seconde partie du verset : « Que votre être tout entier, corps, âme et esprit, soit gardé sans reproche à l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ ».

¹¹ Ch. Masson, « Sur 1 Thessaloniens 5, 23. Note d'anthropologie paulinienne », *RThPh*, 1945, p. 97-102 ; repris dans *Vers les sources d'eau vive*, 1961, p. 208-215. Il fonde son analyse sur des études de rythme et d'assonances, et rapproche cette péricope des prières votives de la fin de certains épîtres comme Ga 6, 18 ; Ph 4, 23 ; *Philemon* 25.

personne », alors que celui de ψυχή est utilisé à cette fin. Cette remarque viendrait invalider l'interprétation et la traduction proposées par Ch. Masson¹².

Selon le bilan de S. J. Kistemaker, les débats autour des formules en doublet réduisent fortement l'apparence trichotomite de ce passage¹³, car la trichotomie peut être refusée de deux façons, si l'on considère que l'esprit a le même sens que le terme d'âme (une distinction serait alors introduite pour des raisons rhétoriques), ou si l'on accepte que les termes d'esprit et d'âme se réfèrent à la même substance immatérielle, vue d'abord sous l'aspect de sa relation à Dieu, puis selon un domaine inférieur, vu comme siège des sensations, des affections et des désirs (cf. He 4, 12). S. J. Kistemaker conclut en exposant le fait que la recherche exégétique actuelle ne voit plus dans ce verset la preuve d'une anthropologie trichotomite.

B. 1 Th 5, 23 dans le débat de l'*Antirrheticus*

Si la critique exégétique reconnaît à présent que le verset n'est pas à comprendre comme un exposé anthropologique, Apolinaire, pour sa part, l'a compris dans une perspective strictement ontologique. Pour lui, la triade utilisée par Paul est la preuve que l'homme est composé de trois éléments, d'un esprit distinct de l'âme, et d'un corps. C'est du moins la façon dont Grégoire reformule sa pensée¹⁴ :

ἐκ τριῶν εἶναι τὸν ἄνθρωπον φησι, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὡς καὶ τοῦ ἀποστόλου τοῦτο διὰ τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολῆς δογματίζοντος.

« L'homme est composé de trois éléments, dit-il, d'un esprit, d'une âme et d'un corps, comme l'Apôtre aussi l'enseigne dans la lettre aux Thessaloniens »¹⁵.

1. Première étape argumentative

La réfutation de Grégoire, au contraire, consiste à montrer, par le truchement d'autres passages de la *Première épître aux Corinthiens*, que les trois termes qu'emploie

¹² S. J. Kistemaker, *Thessalonians, the Pastorals, and Hebrews*, op. cit., p. 149.

¹³ S. J. Kistemaker, *ibid.*, p. 150.

¹⁴ Cf. frg. 89, *Antirrh.* 209, p. 12-15. Ce fragment appartient originellement à un syllogisme que Grégoire ne restitue pas complètement. En témoigne les citations fragmentées qu'en donne le Cappadocien quelques pages plus loin, lorsqu'il examine l'application christologique de cette trichotomie (cf. *Antirrh.* 213, 7-11 ; E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, op. cit., p. 70).

¹⁵ *Antirrh.* 209, 1-4.

Paul ne désignent pas trois composantes de l'être humain, mais trois dispositions morales intérieures. La trichotomie dont parle Paul est ainsi à interpréter dans un sens moral et non pas métaphysique :

οὐ γὰρ τὸν ἄνθρωπον τρισὶ τμήμασι καταμερίζων ὁ Παῦλος κατὰ γε τὸν ἡμέτερον λόγον τοῖς Θεσσαλονικεῦσιν ἐκεῖνα γράφει, ὁποτελῶς αὐτοὺς ἀγιασθῆναι εὐχόμενος τῷ κυρίῳ, ἐν σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι· ἀλλὰ τίς ἐστὶ φιλοσοφία περὶ τῆς κατὰ τοῦτον τὸν βίον προαιρέσεως διαφόρως ὑψηλοτέρα, οὐκ ἐνταῦθα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν οἷς πρὸς τοὺς Κορινθίους ποιεῖται τὸν λόγον.

« Paul en effet ne divise pas l'homme en trois parties d'après du moins notre raisonnement, lorsqu'il écrit cela aux Thessaloniciens, en priant le Seigneur de les sanctifier entièrement dans leur corps, leur âme et leur esprit. Mais il y a une autre sagesse tout autrement élevée qui s'applique au choix du comportement de vie¹⁶, non pas seulement dans ce passage, mais aussi dans les paroles qu'il adresse aux Corinthiens dans son discours »¹⁷.

Grégoire place cette bénédiction finale sous le signe d'une φιλοσοφία ὑψηλοτέρα¹⁸, lui donnant une orientation morale. Ce faisant, il interprète ce verset à la lumière de la tradition philosophique du progrès spirituel et moral, comme nous allons le voir¹⁹. Fr. Vinel, dans un article intitulé « Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes dans le *Contre Apollinaire* » explique que par cette formule l'auteur introduit un autre niveau de lecture. Elle ajoute que « l'expression qui signale ce changement, φιλοσοφία ὑψηλοτέρα, renvoie à l'herméneutique des sens de l'Écriture, inspirée par Origène : il faut quitter le sens littéral (κατὰ λέξιν, πρόχειρον) »²⁰. Or d'après nos enquêtes dans les œuvres d'Origène, le terme de φιλοσοφία n'est pas utilisé

¹⁶ Grégoire définit ainsi ce terme προαίρεσις dans son *Discours catéchétique* : ὁ γὰρ τοῦ παντὸς τὴν ἐξουσίαν ἔχων δι' ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς ἀφήκε τι καὶ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι, οὗ μόνος ἕκαστός ἐστι κύριος. τοῦτο δέ ἐστιν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον. « Celui qui a pouvoir sur tout a permis par excès de prix donné à l'homme que quelque chose soit aussi sous notre pouvoir, dont chacun soit, seul, maître. C'est cela la faculté de choisir ; une aptitude exempte de servitude et autonome, qui réside dans la liberté de pensée », *Or. cat.*, XXX, l. 33, SC 453, p. 280. Pour une étude détaillée de cette notion d'après ses emplois dans l'*Antirrheticus*, cf. Partie IV, chapitre 1, « Termes et enjeux de l'anthropologie », p. 582-586.

¹⁷ *Antirrh.* 209, 19-25.

¹⁸ φιλοσοφία ὑψηλή se trouve aussi en *Or. cat.*, XVIII, l. 26, SC 453, p. 232. Cf. l'étude d'A.-M. Malingrey, « *Philosophia* », *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J. C.*, Paris, 1961, p. 241. À propos du passage de l'*Antirrheticus* cité ci-dessus, l'auteur déclare : « Ici, Grégoire s'en sert pour opposer le Paganisme au Christianisme (...) L'expression φιλοσοφία ὑψηλή désigne la doctrine chrétienne et son retentissement sur la vie entière. Elle peut encore signifier la science chrétienne des choses de Dieu : "Ce que Moïse a dit en quelques mots, notre maître [Basile] l'a développé grâce à sa sublime philosophie" (cf. *Hex.* PG 44, 64 A) ». L'auteur montre comment le terme φιλοσοφία signifie accéder à la connaissance religieuse, ou renvoie à un enseignement et à une interprétation spirituelle, voire à une forme d'engagement chrétien (*ibid.*, p. 242-261).

¹⁹ Fr. Vinel, « Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes dans le *Contre Apollinaire* », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours, op. cit.*, p. 112).

²⁰ Fr. Vinel, *art. cit.*, p. 112.

pour parler d'un niveau de sens herméneutique mais celui de λόγος lui est préféré²¹. Enfin, nous n'avons pas trouvé la formule φιλοσοφία ὑψηλοτέρα chez cet auteur. Toutefois, il est vrai que dans le passage du livre IV du *Traité des principes*, consacré à l'explication de la théorie herméneutique des trois sens de l'Écriture correspondant aux trois parties de l'homme – le πνεῦμα, la ψυχή, le σῶμα –, Origène évoque, à propos du niveau de sens moral qui touche la ψυχή, les auditeurs « qui ne peuvent pas comprendre des explications plus élevées », c'est-à-dire spirituelles. Il utilise alors le terme d'ὑψηλοτέρα. Peu après, pour expliciter ce qu'il faut comprendre par niveau spirituel, il cite 1 Co 2, 7, où se trouve l'expression « la sagesse (σοφία) cachée dans le mystère »²². La similitude des termes entre le passage d'Origène, où l'Écriture est présentée comme recelant trois niveaux de sens d'après les trois parties du composé humain, et le passage de Grégoire, qui vise à montrer comment la trichotomie anthropologique doit être comprise de manière morale et non ontologique, peut plaider en faveur de l'arrière-fond origénien présent dans l'interprétation que Grégoire propose d'1 Th 5, 23.

Pour le Cappadocien, les trois termes de πνεῦμα, ψυχή, σῶμα renvoient à des dispositions morales intérieures qui sont le fruit d'un acte libre de la volonté (προαίρεσις)²³. Pour le prouver, le raisonnement de Grégoire procède en plusieurs étapes.

D'abord, il met ce passage en relation avec les versets de la *Première épître aux Corinthiens* qui font état de trois « hommes » ; l'un, charnel (σαρκινός), l'autre, psychique (ψυχικός), et le troisième, spirituel (πνευματικός). Il déclare en effet :

οἶδε γὰρ ἐκεῖ τινα σάρκινον ἄνθρωπον καὶ πνευματικὸν πάλιν ἕτερον καὶ διὰ μέσου τῶν δύο τὸν ψυχικόν· τὸν μὲν ἐμπαθῆ καὶ ὑλώδη σάρκινον προσαγορεύων, τὸν δὲ μὴ βαρούμενον τῷ ἐφολκίῳ τοῦ σώματος ἀλλ' ἐν τοῖς ὑψηλοῖς τὴν διάνοιαν ἔχοντα πνευματικὸν ὀνομάζων, τὸν δὲ μηθέτερον ἀκριβῶς ὄντα καὶ πρὸς ἐκάτερον ἔχοντα τὴν κοινωνίαν ψυχικὸν ἀποκαλῶν.

« Il y²⁴ connaît un homme charnel, à l'inverse, un autre, spirituel et entre les deux, un homme psychique. Il appelle charnel celui qui est sujet aux affections et qui est dans la matière, quant à celui qui n'est pas alourdi par le fardeau du corps²⁵, mais

²¹ Cf. *De Principiis*, IV, 2, 5, SC 268, p. 316.

²² Origène, *De Principiis*, IV, 2, 6, SC 268, p. 320.

²³ Il est possible de rapprocher d'Origène la conception par Grégoire de la προαίρεσις. En effet, Origène ajoute à la signification aristotélicienne, selon laquelle la προαίρεσις est la combinaison nécessaire de deux facteurs différents, le νοῦς et l'ὄρεξις pour expliquer l'action (*Éthique à Nicomaque* 1111b), la considération stoïcienne de l'ὄρμη, de manière à prouver la liberté de l'homme de disposer de lui-même (cf. analyses de synthèse de G. Lekkas, *Liberté et progrès chez Origène*, Turnhout, 2001, p. 102-103 sq.).

²⁴ Le ἐκεῖ renvoie au contenu de la *Première épître aux Corinthiens*.

²⁵ L'expression βαρούμενον τῷ ἐφολκίῳ τοῦ σώματος est chère à Grégoire. On la retrouve dans sa *Lettre à Théophile*, (*Theoph.* p. 124, 5) ; dans son homélie *Sur l'ascension du Christ* (*Ascens.* GNO IX, 325, 23 ; *Macr.*, XI, SC 178, p. 180 ; *Or. cat.* X, SC 453, p. 206, 12-13 ; *Bas.*, 7, 12 ; 24, 36 ; PG 46, 793 D. Mais elle est rare chez les autres auteurs. Pour Grégoire, le terme ἐφόλκιον désigne le poids du corps qui pourrait

dont la pensée porte sur des objets élevés, il le nomme spirituel, quant à celui qui n'est exactement ni l'un ni l'autre mais qui partage quelque chose de chacun des deux, il l'appelle psychique »²⁶.

On aura remarqué dans ce rapprochement de 1 Th 5, 23 et de la *Première épître aux Corinthiens* un glissement sémantique des substantifs πνεῦμα, ψυχή, σῶμα aux adjectifs en -ικός, πνευματικός, ψυχικός, qui dénotent une apparence ou une caractéristique. C'est d'ailleurs ainsi que Grégoire définit ces adjectifs un peu plus loin : πρὸς τὰ φαινόμενα τοῦ βίου γνωρίσματα τῆς προσηγορίας κυρίως ἐφαρμοζούσης (« Mais, comme il est dit, l'appellation est adaptée proprement aux caractéristiques qui se manifestent dans la manière de vivre »)²⁷. Dans son argumentation, Grégoire insiste sur le fait que, même si Paul dénomme tel ou tel homme « psychique », « charnel » ou « spirituel », ce n'est pas pour autant que celui-là est amputé des deux autres parties non nommées :

ταῦτα δὲ λέγων οὔτε τὸν σάρκινον τῆς κατὰ τὸν νοῦν ἢ τὴν ψυχὴν ἐνεργείας ἐστερηῆσθαι λέγει οὔτε τὸν πνευματικὸν τῆς πρὸς τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν συμπλοκῆς ἀλλότριον δείκνυσιν οὐδὲ τὸν ψυχικὸν ἢ ἄνουν ἢ ἄσαρκον ὑποτίθεται.

« Mais en disant cela, il ne dit pas que l'homme charnel est privé de l'activité de l'intellect ou de l'âme ni ne présente l'homme spirituel comme en dehors de la combinaison avec l'âme et le corps, ni ne suppose que l'homme psychique est sans intellect ou sans chair »²⁸.

Dans ce passage, derrière l'argument principal, se profile une conception de l'anthropologie d'après Grégoire. L'âme et l'intellect sont l'ἐνεργεία de la chair (τῆς κατὰ τὸν νοῦν ἢ τὴν ψυχὴν ἐνεργείας), le composé humain est une combinaison (συμπλοκή) du corps et de l'âme, d'après une expression qui se trouve aussi dans son traité *Sur la création de l'homme*²⁹, mais également chez Némésius d'Emèse³⁰. Dans cette

entraver l'âme dans son élan vers les hauteurs ou dans l'exercice de la pensée. Plus généralement, le terme désigne tout ce qui empêche la croissance dans la vie spirituelle (*Vit. Moys.*, II, 317, GNO VII/1, p. 143, 8). Avant Grégoire, nous n'avons trouvé qu'une occurrence de cette image chez Plutarque, au sens premier de « barque ». Cf. *De la tranquillité de l'âme*, 476 a 8, CUF, *Œuvres morales*, tome VII, 1, éd. J. Dumortier & J. Defradas, Paris, 1975, p. 124.

²⁶ *Antirrh.* 209, 25-210, 1.

²⁷ *Antirrh.* 210, 14-15.

²⁸ *Antirrh.* 210, 2-5.

²⁹ *Op. hom.*, PG 44, 229 B.

³⁰ *De natura hominis*, éd. M. Morani, 18, p. 77, l. 21. L'expression est souvent utilisée dans la tradition philosophique néoplatonicienne pour désigner le composé humain. Alexandre d'Aphrodise est l'auteur qui l'utilise le plus souvent, pour ne citer qu'un exemple, cf. *In Aristotelis analyticorum librum I commentarium*, CAG, 2, 1, éd. M. Wallies, Berlin, 1883, p. 264, 15. En revanche, parmi les auteurs patristiques, l'emploi est beaucoup plus rare. En dehors de Grégoire, Eusèbe l'utilise. Cf. *Praep. Ev.*, VI, 6, 31, GCS, *Eusebius Werke*, VIII, éd. K. Mras, Berlin, 1982, p. 304.

étape argumentative, Grégoire distingue donc les dispositions morales des éléments du composé humain par une variété de termes, parmi lesquels le νοῦς est réservé pour désigner la faculté intellectuelle au niveau anthropologique, alors que le mot πνευματικός qualifie une disposition morale « spirituelle ».

L'argumentation de Grégoire repose sur d'autres versets de la *Première épître aux Corinthiens* qui ne sont pas cités explicitement mais qui constituent pourtant le soubassement du raisonnement. On peut penser à plusieurs passages, d'abord à 1 Co 3, 1 où Paul dit : « je n'ai pu vous parler comme à des hommes spirituels (πνευματικοίς), mais comme à des hommes charnels (σαρκίνοις) ». Certes, dans ce verset, il n'y a pas les termes « psychique », « spirituel » et « charnel », mais le seul antagonisme entre le charnel et le spirituel³¹. Cependant, le verset correspond bien à la perspective d'interprétation de Grégoire. Parmi les autres passages de l'épître susceptibles d'être pris pour référence par Grégoire, on peut citer deuxièmement 1 Co 2, 14 : « l'homme psychique (ψυχικός δὲ ἄνθρωπος) n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu (τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ) ». D'ailleurs à titre d'exemple d'homme « spirituel » (πνεύματικος), Grégoire cite 1 Co 2, 15³² immédiatement après dans son argumentation. Mais en 1 Co 2, 14, on trouve l'opposition entre ψυχικός et le πνεῦμα de Dieu sans qu'il y ait de parallélisme strict ni la mention d'un homme « charnel ». Enfin, il est un troisième passage auquel Grégoire fait de toute évidence allusion. Il s'agit d'1 Co 15, 44-46 : « on est semé corps psychique (σῶμα ψυχικόν), on ressuscite corps spirituel (σῶμα πνευματικόν). S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel ». Le contexte de ces versets n'est plus celui des comportements moraux, puisqu'il porte sur la résurrection de la chair. En ce sens, le propos est légèrement différent du raisonnement de Grégoire. Mais on retrouve le schéma binaire avec l'opposition entre le corps psychique et le corps spirituel.

L'enquête sur les versets pauliniens qui présentent la terminologie qu'utilise Grégoire montre que la tripartition complète – « charnel », « psychique », « pneumatique » – ne se trouve jamais dans un passage précis de cette *Épître aux Corinthiens*. Il faut donc combiner des versets qui ont été mentionnés ci-dessus pour retrouver les trois termes de Grégoire : σαρκινός, ψυχικός, πνευματικός, et ce, dans le

³¹ Pour M. Canévet, ce verset prouve que l'être humain ne se subdivise pas en trois parties mais en deux seulement : la chair et l'esprit, tandis que le psychique est cette part de nous-mêmes qui doit choisir entre deux modes de vie appropriés à notre double nature (*Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, p. 196).

³² *Antirrh.* 210, 7.

cas de 1 Co 15, 44, au prix d'une entorse au contexte néotestamentaire, même si, finalement, la perspective morale que soutient Grégoire rejoint celle de Paul. On observe ici un montage scripturaire où plusieurs versets regroupés constituent implicitement un jalon argumentatif dans la première étape de raisonnement.

Mais, étant donné que l'on ne trouve pas explicitement chez Paul l'énumération ternaire que Grégoire lui attribue, le commentateur contemporain peut se demander si Paul est la seule source à laquelle Grégoire se réfère pour échafauder sa démonstration des « dispositions morales prédominantes (ἐκ τοῦ πλεονάζοντος τὰς ἐπωνυμίας) »³³ à propos de 1 Th 5, 23. La façon dont Grégoire qualifie chacun des trois comportements peut servir d'indice pour trouver les sources philosophiques et patristiques auxquelles l'auteur pourrait puiser, ou du moins pour désigner la tradition à laquelle il pourrait se rapporter. Grégoire appelle en effet « homme charnel » celui qui est pris dans les passions et dans la matière (τὸν μὲν ἐμπαθῆ καὶ ὑλώδη)³⁴ ou encore qui est alourdi par le fardeau du corps (βαρούμενον τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος), ou qui aime les querelles et les jalousies. Il cite à titre d'exemple le cas de 1 Co 5, 1 : l'homme qui profane le lit de son père sous l'effet de la passion. L'homme spirituel (πνευματικός), pour sa part, est celui qui a sa pensée dans les hauteurs (ἐν τοῖς ὑψηλοῖς τὴν διάνοιαν ἔχοντα), qui est accompli selon la vertu (τὸν δι' ἀρετῆς τελειούμενον). Et Grégoire cite comme exemple le cas de l'homme « qui juge de tout mais n'est jugé par personne » (Ὁ τε γὰρ ἀνακρίνων τὰ πάντα καὶ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρινόμενος, οἱ δὲ τὰ πάντα μὲν ἀνακρίνοντες, αὐτοὶ μηδεμίαν παρέχοντες τοῖς βουλομένοις ἀνακρίσεως λαβὴν διὰ τὸ ὑψηλὸν [cf. 1 Co 2, 15])³⁵. Enfin, il définit l'homme psychique comme celui qui se trouve entre le spirituel et le charnel, autant inférieur à l'un qu'il est supérieur à l'autre (τὸν μεταξὺ τούτων ἐστῶτά φησιν ὃς τοσοῦτον ὑποβέβηκε τοῦτον, ὅσον ἐκείνου ὑπερανέστηκεν³⁶), parce qu'il a en commun quelques traits avec chacun d'eux (τὸν δὲ μηθέτερον ἀκριβῶς ὄντα καὶ πρὸς ἑκάτερον ἔχοντα τὴν κοινωνίαν³⁷) ; il est « celui qui se situe entre ce qui est digne de louange et ce qui est blâmé » (ὁ μέσως ἔχων τοῦ τε

³³ *Antirrh.* 210, 6 ou 14-15.

³⁴ Cf. la description que donne Origène de la chair et des passions qui affectent l'homme, pour défendre la théorie de l'âme comme intermédiaire entre la chair et l'esprit. Il parle alors d'une sagesse charnelle et matérielle (*carnalis ac materialis sapientia*) par opposition à la sagesse selon l'esprit (*secundum spiritum*), *De Principiis*, III, 4, 2, SC 268, p. 204. La qualification de « matériel » est donc associée au charnel.

³⁵ *Antirrh.* 210, 7 et 17-19.

³⁶ *Antirrh.* 210, 19-21.

³⁷ *Antirrh.* 209, 30-210, 1.

ἐπαινετοῦ καὶ τοῦ κατεγνωσμένου), celui qui « est dans chacun des deux, parce qu'à la fois il possède un intellect en lui et qu'il est revêtu de la nature de la chair » (ἐν ἑκατέροις ἐστὶ καὶ νοῦν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν φύσιν τῆς σαρκὸς περικειόμενος³⁸), c'est-à-dire qu'il est encore sujet aux passions mais tout de même dirigé par l'intellect.

Or on retrouve la même description des trois dispositions intérieures et la même démarche argumentative dans le traité de Grégoire sur la *Création de l'homme*³⁹ :

καθὼς καὶ παρὰ τοῦ Ἀποστόλου τὸ τοιοῦτον ἐμάθομεν, ἐν οἷς πρὸς τοὺς Ἐφεσίους ἔφη, προσευχόμενος αὐτοῖς τὴν ὀλοτελῆ χάριν τοῦ σώματος, καὶ τῆς ψυχῆς, καὶ τοῦ πνεύματος ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου φυλαχθῆναι, ἀντὶ τοῦ θρεπτικοῦ μέρους τὸ σῶμα λέγων, τὸ δὲ αἰσθητικὸν τῇ ψυχῇ διασημαίνων, τὸ νοερὸν δὲ τῷ πνεύματι. Ὡσαύτως καὶ τὸν γραμματέα διὰ τοῦ Εὐαγγελίου παιδεύει ὁ Κύριος, πάσης ἐντολῆς προτιθέναι τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην, τὴν ἐξ ὅλης καρδίας καὶ ψυχῆς καὶ διανοίας ἐν ἐργουμένην. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα τὴν αὐτὴν δοκεῖ μοι διαφορὰν ἐρμηνεύειν ὁ λόγος, τὴν μὲν σωματικωτέραν κατάστασιν καρδίαν εἰπὼν, ψυχὴν δὲ τὴν μέσην, διάνοιαν δὲ τὴν ὑψηλοτέραν φύσιν, τὴν νοεράν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν, Ὅθεν καὶ τρεῖς διαφορὰς προαιρέσεως ὁ Ἀπόστολος οἶδε, τὴν μὲν σαρκικὴν κατονομάζων, ἢ περὶ γαστέρα καὶ τὰς περὶ ταύτην ἡδυπαθείας ἡσχόληται· τὴν δὲ ψυχικὴν, ἢ μέσως πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἔχει, τῆς μὲν ὑπερανεστῶσα, τῆς δὲ καθαρῶς οὐ μετέχουσα· τὴν δὲ πνευματικὴν, ἢ τὸ τέλειον ἐνθεωρεῖ τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας. Διὸ φησι πρὸς Κορινθίους, τὸ ἀπολαυστικὸν αὐτῶν καὶ ἐμπαθὲς ὄνειδίζων, ὅτι Σάρκανοί ἐστε, καὶ τῶν τελειοτέρων δογμάτων ἀχώρητοι·

ἐτέρωθι δὲ σύγκρισίν τινα τοῦ μέσου πρὸς τὸ τέλειον ποιούμενος, λέγει· "Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν· ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν

« L'Apôtre nous apprend la même chose par ses paroles aux Éphésiens (Ep 4, 23)⁴⁰ : il prie pour eux, afin qu'ils gardent dans son intégralité, pour la venue du Seigneur la beauté du corps, de l'âme et de l'esprit. Pour désigner la partie nutritive, il dit "le corps" ; par "âme", il entend la partie sensitive : par "esprit", la partie intellectuelle⁴¹. De la même manière, le Seigneur dans l'Évangile enseigne au scribe que l'amour de Dieu vient avant tout commandement et qu'il doit s'exercer par tout le cœur, toute l'âme et toute la pensée. Là aussi l'Écriture semble faire la même distinction (cf. Mt 22, 37 ; Mc 12, 30 ; Lc 10, 27) : elle parle de "cœur" pour désigner l'ensemble corporel, d'"âme" pour ce qui est intermédiaire entre le corps et l'esprit et d'"esprit" pour la nature supérieure, la faculté de comprendre et d'agir. De là viennent les trois distinctions que l'Apôtre établit entre les principes qui inspirent notre action : il appelle l'un "charnel", celui qui ne voit que le ventre et le plaisir⁴², l'autre est "psychique", intermédiaire entre la vertu et le vice⁴³, supérieur au second, sans appartenir tout à fait au premier ; enfin le dernier est le "spirituel", qui consiste en la perfection de la vie selon Dieu. C'est pourquoi, il dit aux Corinthiens, blâmant leur vie de pure jouissance et de soumission aux passions : "Vous êtes charnels et incapables de saisir des doctrines plus élevées" (1 Co 3, 1). Ailleurs, faisant une différence entre le degré du milieu et le degré plus parfait, il dit : "l'homme psychique ne comprend pas les choses de l'esprit ; elles sont folie pour lui : l'homme spirituel

³⁸ *Antirrh.* 210, 11-13.

³⁹ J. Daniélou situe cette œuvre en 379, soit quelques années avant l'*Antirrheticus* (cf. intr. SC 6, p. 5). G. May confirme cette datation (cf. « Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa », *art. cit.*, p. 57).

⁴⁰ Étonnement, Grégoire introduit la citation d'1 Th 5, 23 comme si elle était tirée de l'*Épître aux Éphésiens*.

⁴¹ La tripartition de l'âme en âme nutritive, sensitive, puis intellectuelle, provient d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, livre I, chap. 13, éd. I. Bekker, *Aristotelis opera*, 1960, vol. II, p. 1102).

⁴² Cf. Philon, *Legum allegoriae*, III, § 159, *coll. Œuvres de Philon*, 2, éd. Cl. Mondésert, Paris, 1962, p. 260 : ὁ μὲν φιλήδονος ἐπὶ κοιλίαν βαδίζει.

⁴³ Même expression chez Philon, *De Somnis* II, 235-236, *coll. Œuvres de Philon*, 19, éd. P. Savinel, Paris, 1962, p. 218.

πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται." Ὡς οὖν ἀναβέβηκεν ὁ ψυχικὸς τὸν σαρκικόν, κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογία καὶ ὁ πνευματικὸς τοῦτου ὑπερανέστηκεν.

au contraire juge de tout et n'est lui-même jugé par personne" (1 Co 2, 14-16). Comme donc "le psychique" est élevé au-dessus du "charnel", de la même façon le "spirituel" est placé au-dessus du "psychique" »⁴⁴

La façon dont Grégoire conduit son raisonnement dans ce passage est très proche de celui de l'*Antirrheticus*. Il part de la constatation que l'Écriture emploie trois termes pour désigner les éléments du composé humain. En effet, elle évoque tantôt le « cœur » (καρδία) pour désigner l'ensemble corporel (τὴν μὲν σωματικωτέραν κατάστασιν), tantôt l'« âme » (ψυχή) comme instance intermédiaire entre le corps et l'esprit (μέση), enfin l'intelligence (διάνοια) pour désigner la nature supérieure, la faculté de comprendre et d'agir (τὴν ὑψηλοτέραν φύσιν, τὴν νοεράν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν). Les Évangiles synoptiques servent alors de preuves bibliques.

De ces trois termes découlent trois choix de comportement, qu'il appelle aussi προαιρέσεις, et les mêmes versets de la *Première épître aux Corinthiens* servent encore de base argumentative. L'homme charnel aime le plaisir du ventre (1 Co 3, 1), l'homme « psychique » se situe entre le vice et la vertu, et le « spirituel » présente une vie parfaite selon Dieu. Les propriétés de ces trois états intérieurs sont les mêmes que celles qui sont formulées dans notre réfutation⁴⁵, dans une perspective de progression morale vers la perfection, comme en témoigne la conclusion de son raisonnement dans la suite de son traité :

Οὐκοῦν εἰκότως, καθάπερ διὰ βαθμῶν ἡ φύσις, τῶν τῆς ζωῆς λέγω ἰδιωμάτων, ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ τέλειον ποιεῖται τὴν ἄνοδον.

« Ainsi la nature, par les propriétés de la vie qui sont comme des degrés, paraît faire sa route en avant de l'inférieur au plus parfait »⁴⁶.

Dans l'*Antirrheticus* comme dans la *Création de l'homme*, Grégoire ne se contente pas de réinterpréter 1 Th 5, 23 à la lumière de 1 Co pour montrer que ce n'est pas au niveau ontologique qu'il faut comprendre la trichotomie de Paul, mais au niveau moral. Par ce rapprochement scripturaire, il développe une théorie du progrès spirituel, s'inscrivant par là dans une longue tradition philosophique et patristique, qui fait état de

⁴⁴ *Op. hom.*, PG 44, 145 C-148 B ; SC 6, éd. et trad. rev. de J. Laplace et J. Daniélou, Paris, 1943, p. 110-111.

⁴⁵ Parfois, on croirait reconnaître des reprises textuelles entre le traité de *La création de l'homme* et l'*Antirrheticus*, comme la dernière phrase de l'extrait donné, qui correspond exactement à la remarque faite à propos de l'homme « psychique » en *Antirrh.* 210, 20-21.

⁴⁶ *Op. hom.*, PG 44, 148 B-C ; trad. J. Laplace, SC 6, p. 111.

trois étapes dans le développement de la vie intérieure de l'homme : les commençants, les progressants et les parfaits. Or, dans la tradition patristique, la *Première épître aux Corinthiens* servait de témoignage scripturaire fondamental pour la théorie des degrés d'initiation chrétienne, comme en atteste par exemple le *Cinquième Stromate* de Clément d'Alexandrie où 1 Co et 1 Th 5, 23 font partie des citations scripturaires à l'appui du raisonnement⁴⁷.

Mais à la différence de Clément, pour qui 1 Co et 1 Th 5, 23 montrent les étapes de la progression chrétienne en proportion de l'enseignement spirituel reçu (« le lait des petits enfants »)⁴⁸, dans une démarche de purification qui mène à la connaissance de Dieu, Grégoire élabore une classification des trois états moraux, d'après leurs caractéristiques (τὰ φαινόμενα τοῦ βίου γνωρίσματα). Sur ce point, l'orientation et la méthode ne sont pas les mêmes.

Or la classification des trois types d'hommes est développée à plusieurs reprises chez Philon avec des caractéristiques de comportement similaires à celles que Grégoire expose, sans pourtant que les adjectifs σαρκινός, πνευματικός, ψυχικός soient employés. Par exemple, dans le troisième livre de son ouvrage *Legum Allegoriae*, Philon évoque l'homme charnel comme celui qui est dépendant des plaisirs du ventre : οὐκοῦν ὁ μὲν φιλήδονος ἐπὶ κοιλίαν βαδίζει (« Ainsi, l'ami du plaisir marche sur le ventre »)⁴⁹. Or on retrouve la même qualification chez Grégoire pour les hommes charnels appelés ἀπολαυστικοί τε καὶ φιλήδονοι⁵⁰.

Pour Philon, le progressant (ὁ δὲ προκόπτων) est celui qui ne sait pas encore se détourner de la passion, mais qui tâche de la discipliner par un discours bien mis au point (ὁ δὲ προκόπτων οὐ δυνάμενος μὲν ἀποκόψαι τὸ πάθος (...) παιδεύων δὲ αὐτὸ λόγῳ κεκοιμένῳ)⁵¹. Or Grégoire, de son côté, le qualifie comme étant celui qui est encore sous l'emprise de la chair, mais qui fait déjà acte de raisonnement : καὶ νοῦν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν φύσιν τῆς σαρκὸς περικεείμενος⁵². Et encore, Philon, dans son traité *De Somnis*, définit le progressant comme « celui qui ne fait pas partie de ceux qui sont morts à la vie vertueuse, car il éprouve pour le Bien désir et ardeur, ni de ceux qui vivent dans une

⁴⁷ *Stromates*, V, X, 60-66, SC 278, p. 124-134. 1 Co 3, 1 est cité par exemple en V, X, 61 et 66. La formule de l'« homme entier » (ὅλον τὸν ἄνθρωπον) en 1 Th 5, 23 suscite un commentaire dans une perspective morale : « l'homme purifié dans son corps et dans son âme » (σώματι καὶ ψυχῇ ἡγνισμένον) (*ibid.* p. 126).

⁴⁸ *Stromates* V, X, 66, SC 278, p. 134.

⁴⁹ *Legum Allegoriae*, III, § 169, p. 261.

⁵⁰ *Antirrh.* 210, 15.

⁵¹ *Legum Allegoriae*, III, § 140, p. 250.

⁵² *Antirrh.* 210, 12-13.

perfection totale – car il est encore en deçà du degré suprême –, mais il touche aux deux » : ὁ γὰρ προκόπτων οὔτε ἐν τοῖς τεθνηκόσι τὸν ἀρετῆς βίον ἐξετάζεται, πόθον καὶ ζῆλον ἔχων τοῦ καλοῦ, οὔτε ἐν τοῖς μετὰ τῆς ἄκρας καὶ τελείας ζῶσιν εὐδαιμονίας—ἔτι γὰρ πρὸς τὸ πέρας ἐνδεῖ—, ἀλλ’ ἐκατέρων ἐφάπτεται⁵³. Or l’on voit Grégoire définir l’homme « psychique » comme celui qui est entre le charnel et le spirituel, au milieu des deux (διὰ μέσου)⁵⁴, qui partage quelque chose en commun avec les deux (τὸν δὲ μηθέτερον ἀκριβῶς ὄντα καὶ πρὸς ἐκάτερον ἔχοντα τὴν κοινωνίαν ψυχικὸν ἀποκαλῶν). On retrouve donc des formulations très proches chez les deux auteurs.

Pour Philon, l’homme parfait (ὁ τέλειος) est le sage occupé « à retrancher toute la partie irascible de l’âme querelleuse et à la rendre douce, maniable, paisible et aimable en tout, dans ses actes et dans ses paroles » (ὁ μὲν τέλειος ὅλον ἐκτέμνων τὸν θυμὸν τῆς ἐριστικῆς ψυχῆς καὶ ποιῶν αὐτὴν τιθασὸν καὶ χειροήθη καὶ εἰρηναίαν καὶ ἴλεων πρὸς πάντα ἔργω τε καὶ λόγῳ)⁵⁵, celui « qui n’est ni Dieu ni homme, mais à la limite de la nature inengendrée et de la périssable » (τὸν μὲν οὖν τέλειον οὔτε θεὸν οὔτε ἄνθρωπον ἀναγράφει Μωυσῆς, ἀλλ’, ὡς ἔφην, μεθόριον τῆς ἀγενήτου καὶ φθαρτῆς φύσεως)⁵⁶. Chez Grégoire, l’homme « spirituel » (πνευματικός) est « accompli selon la vertu » (τὸν δι’ ἀρετῆς τελειούμενον), comme chez Philon, et il a pour caractéristique d’être élevé (ἐν τῷ ὑψηλῷ μαρτυρεῖσθαι βίῳ⁵⁷, διὰ τὸ ὑψηλὸν τῆς πολιτείας⁵⁸), là où chez Philon, il est à la limite entre le divin et l’humain⁵⁹.

⁵³ Philon, *De somniis*, II, § 235, p. 218.

⁵⁴ *Antirrh.* 209, 26. Dans son introduction au *De Congressu* de Philon, p. 47 (*Œuvres de Philon*, 16, Paris, 1967), M. Alexandre reconnaît à l’adjectif μέσος une origine stoïcienne, surtout lorsqu’il est rapporté à la notion de παιδεία (ce que nous avons vu dans *Leg. Alleg.* III, 140, p. 250) pour la décrire comme étant à mi-chemin de la perfection. Dans le stoïcisme (*SVF* II, frg. 393, p. 130) ; Quintilien, *Inst. Orat.* II, 20, CUF, éd. J. Cousin, Paris, 1976, p. 102), les τέχναι μέσαι sont distinguées de la vertu, seul art parfait. Et pour Philon, la παιδεία est μέση en ce sens qu’elle peut être orientée vers le bien ou vers le mal, suivant que l’utilise l’ἀστέϊος ou le φαῦλος, le sage ou le méchant. Cf. aussi Origène, *Com. in Rom.*, IV, 9 (PG 14, 905 A-B ; éd. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes, Buch 1-3*, Freiburg, 1990, p. 159) : « la sagesse humaine, chose moyenne et indifférente ». Chez Philon, μέσως s’oppose à παντελῶς en *De Mutatione nominum*, § 229, coll. *Œuvres de Philon*, 18, éd. R. Arnaldez, Paris, 1964, p. 140.

⁵⁵ *Legum Allegoriae*, III, § 140, p. 250.

⁵⁶ *De Somniis*, II, § 234, p. 218.

⁵⁷ *Antirrh.* 210, 22-23.

⁵⁸ *Antirrh.* 210, 18-19.

⁵⁹ Sur la notion de μεθόριος, cf. J. Daniélou, « La notion de confins (*methorios*) chez Grégoire de Nysse », *RechSR*, 49, avril-juin 1961, p. 161-187, article repris par Fr. Vinel, « “Selon la nature” : les paradoxes d’un concept. L’apport de Grégoire de Nysse », extrait de la thèse d’habilitation à diriger des recherches soutenue en juillet 2007, Université de Strasbourg II, à paraître, p. 4, et surtout p. 19-20. Je remercie l’auteur de m’avoir communiqué son travail avant sa parution. Elle y montre comment l’homme se trouve aux confins de la nature mortelle et de la nature immortelle, qui fait sa parenté au Logos divin. La

De plus, si l'on poursuit notre enquête chez Philon, on trouve dans le *De Abrahamo* une classification de trois types d'âmes qui présentent une qualité propre en vue de la perfection de la vie (τρεις δυνάμεις πρὸς τελειότητα τοῦ βίου)⁶⁰ : tous les trois sont « raffinés, mais tendus vers le beau, l'un par l'étude (ἐκ διδασκαλίας), l'autre par nature (ἐκ φύσεως), le troisième par exercice (ἐξ ἀσκήσεως) »⁶¹ dont Abraham, Isaac et Jacob sont les parangons. Abraham (ὁ πρῶτος) est le symbole de la vertu par l'enseignement, Isaac (ὁ μέσος) est le symbole de la vertu qui découle de la nature (ἀρετῆς φυσικῆς), Jacob (ὁ τρίτος), celui de la vertu acquise par l'exercice (ἀρετῆς ἀσκητικῆς). Philon ajoute :

ἀλλὰ γὰρ οὐκ ἀγνοητέον, ὅτι μετεποιεῖτο τῶν τριῶν ἕκαστος δυνάμεων, ὠνομάσθη δὲ ἀπὸ τῆς πλεοναζούσης κατ' ἐπικράτειαν· οὔτε γὰρ διδασκαλίαν ἄνευ φύσεως ἢ ἀσκήσεως τελειωθῆναι δυνατόν οὔτε φύσις ἐπὶ πέρας ἐστὶν ἐλθεῖν ἱκανὴ δίχα τοῦ μαθεῖν καὶ ἀσκήσαι οὔτε ἄσκησις, εἰ μὴ προθεμελιωθείη φύσει τε καὶ διδασκαλίᾳ.

« Mais il ne faut pas ignorer que chacun participe aux trois qualités, et tire son nom de celle qui en lui est surabondante et l'emporte sur les autres. Il n'est pas possible qu'un enseignement arrive à sa fin sans la nature ou sans l'exercice ; et la nature n'est pas capable d'aller jusqu'à son terme sans qu'on étudie ou sans qu'on s'exerce, et l'exercice non plus sans qu'il n'y ait d'abord la nature et l'enseignement »⁶².

Il est étonnant de remarquer à quel point le raisonnement de Grégoire épouse la même logique que celui de Philon, où chaque appellation propre à chacun des trois types d'individus provient d'une qualité prédominante. Philon parle cependant de δυνάμεις là où Grégoire emploie le terme προαιρέσεις.

En conclusion de l'analyse de ce premier mouvement argumentatif, au regard de la comparaison avec certains passages de Philon, on observe comment Grégoire enrichit les termes utilisés dans les épîtres pauliniennes du sens philosophique concernant l'éthique. À chacune des trois étapes morales, Grégoire applique un adjectif qu'il reprend de Paul, en lui donnant la densité sémantique de celle des trois étapes vers la perfection morale lui correspondant, allant du commençant, du progressant à l'homme parfait.

Mais l'argumentation de Grégoire ne consiste pas seulement à transformer en trois dispositions morales progressives les trois termes de la bénédiction finale de la *Première épître aux Thessaloniens*, elle donne aussi une définition de la perfection chrétienne.

perspective est légèrement différente dans notre texte, puisqu'il est question des degrés de la perfection morale.

⁶⁰ *De Abrahamo*, § 54, *Œuvres de Philon*, 20, éd. J. Gorez, Paris, 1966, p. 44.

⁶¹ *De Abrahamo*, § 52, *ibid.*, p. 44.

⁶² *De Abrahamo*, § 53, *ibid.*, trad. J. Gorez, p. 44-45.

2. Deuxième étape argumentative

Dans le deuxième mouvement de sa réfutation de l'exégèse apolinarienne de 1 Th 5, 23, Grégoire pousse plus loin encore le raisonnement en revenant au contexte originel de la *Première épître aux Thessaloniens*. Il donne un sens éminemment chrétien à la perfection morale en glosant 1 Th 5, 23 : l'homme parfait n'est pas simplement celui dont la manière de vivre est élevée, mais celui qui regarde vers Dieu dans les actions les plus basses :

ἐπειδὴ τοίνυν βούλεται τὸν δι' ἀρετῆς τελειούμενον μὴ μόνον ἐν τῷ ὑψηλῷ μαρτυρεῖσθαι βίῳ, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν σωματικῶν ἐνεργίῃ πρὸς θεὸν βλέπειν, καὶ τὴν τῶν μέσων, μηδὲ οὕτως τοῦ θεοῦ ἀπολείπεσθαι. (Εἴτε γὰρ ἐσθίετε, φησὶν, εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε, ὡς καὶ <διὰ> τῶν σωματικῶν ἀσχολημάτων τοῦ σκοποῦ τῆς θείας δόξης μὴ ἀποπίπτειν.) διὰ τοῦτο τοῖς Θεσσαλονικεῦσιν ἤδη διὰ πάντων πρὸς τὸ κρεῖττον ὑπειλημμένοις ὀλοτελῆ τὸν ἀγιασμὸν διὰ τῆς εὐλογίας χαρίζεται εἰπών· Ὁ δὲ θεὸς ἀγιάσει ὑμᾶς ὀλοτελεῖς καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα τουτέστι πᾶν τὸ σωματικὸν καὶ ψυχικὸν καὶ πνευματικὸν ἐπιτήδευμα, πρὸς ἀγιασμὸν βλέπει. οὗτος ὁ ἡμέτερος λόγος.

« Par conséquent puisque Paul veut que non seulement la manière de vivre élevée de celui qui est accompli par la vertu lui rende témoignage, mais aussi qu'à chacune de ses actions relatives au corps, il regarde vers Dieu, et qu'à chaque action relative à ce qui se situe entre [le corps et l'esprit], il ne délaisse pas là non plus Dieu (« que vous mangiez, dit-il, que vous buviez, quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 Co 10, 31), de sorte que même dans les occupations qui concernent le corps, il ne manque pas l'objectif qu'est la gloire de Dieu), aux Thessaloniens, qui passaient déjà pour chercher le meilleur en tout, Paul promet une sanctification totale par sa bénédiction : "Dieu vous sanctifiera tout entiers, et votre corps, votre âme et votre esprit complètement" (1 Th 5, 23), c'est-à-dire que tout ce qui est préoccupation corporelle, psychique ou spirituelle vise à la sanctification. Tel est notre raisonnement »⁶³.

Dans ce passage, Grégoire propose une définition chrétienne de la perfection morale. Avoir la pensée dans les hauteurs signifie regarder vers Dieu en toute chose, c'est-à-dire « que toute occupation vise à la sanctification ». Ce faisant, Grégoire en vient à expliquer 1 Th 5, 23 à la lumière du contexte premier de la bénédiction par laquelle Paul souhaite la sanctification de tout l'être des Thessaloniens. La bénédiction sur le corps, l'âme et l'esprit (τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα) porte sur chaque action qui concerne le corps ou l'esprit.

La réfutation de Grégoire procède par un détour argumentatif sur d'autres versets scripturaux (*Première épître aux Corinthiens*) pour mieux rebondir finalement sur le contexte biblique initial de la *Première épître aux Thessaloniens*. Entre temps, une

⁶³ *Antirrh.* 210, 21-211, 2.

définition chrétienne de la perfection morale a été donnée : la question des trois étapes vers la perfection est résumée *in fine* dans la préoccupation de ne pas détourner son regard de Dieu (μηδὲ οὕτως τοῦ θεοῦ ἀπολείπεσθαι). Chez Grégoire, l'exégèse morale est toujours envisagée à la lumière du sens spirituel, qui est spécifiquement lié à la Révélation du Christ. C'est en ce sens que la façon dont Grégoire présente ici la perfection revêt un contenu proprement chrétien, et n'est pas la simple reprise d'une tradition philosophique devenue commune⁶⁴.

Dans son analyse d'1 Th 5, 23, à l'éclairage de la *Première épître aux Corinthiens*, Grégoire répond à son adversaire en développant une anthropologie « dynamique » : en ce sens, elle est chez lui plus tendancielle que substantielle, puisque l'esprit, l'âme et le corps ne sont pas de simples éléments de la composition humaine, mais des options de vie. C'est ce qu'ont montré les étapes du raisonnement. Mais telle que l'argumentation de Grégoire est construite, le lecteur est conduit à reconnaître que cette conception dynamique de l'homme chez cet auteur s'oppose à la vision d'Apolinaire, qui est présentée de façon statique, puisque l'homme est comme fragmenté en trois parties (sur la preuve de 1 Th 5, 23). Même si une telle présentation fausse en partie la conception apolinarienne de l'anthropologie, comme nous le verrons dans notre prochain chapitre sur cette question, parce qu'Apolinaire défend lui aussi une anthropologie dynamique, mais sous une autre forme, on peut cependant préciser ce en quoi consiste l'aspect dynamique de l'anthropologie grégorienne.

L'interprétation dynamique par Grégoire des termes de corps, d'âme et d'esprit, exposés en 1 Th 5, 23 pourrait être mise en rapport avec l'anthropologie que la critique reconnaît chez Origène, selon qu'elle est présentée dans son *Traité des Principes* et dans son *Commentaire sur Jean*⁶⁵. La comparaison entre les deux auteurs nous permettra de

⁶⁴ Il y a une filiation de la pensée de Grégoire avec celle d'Origène. En effet, dans son *Commentaire sur Jean*, il commente 1 Co 2, 14-15 en faisant remarquer au gnostique Héracléon que Paul oppose « l'homme psychique » au « spirituel » sans répéter le mot homme : « en effet, le spirituel est plus qu'un homme, car l'homme a pour marques distinctives son âme ou son corps ou tous deux, mais non l'esprit qui est plus divin qu'eux ; le spirituel au contraire porte ce nom à cause du rôle prédominant de l'Esprit auquel il participe (κατὰ μετοχὴν ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός) » (*Commentaire sur saint Jean II*, 138, SC 120 bis, trad. C. Blanc, p. 302). Origène emploie ici la même formulation d'une prédominance du πνεῦμα ou de la catégorie du spirituel, mais celle-ci est chez lui ouvertement rapportée à l'Esprit Saint, alors que chez Grégoire il n'y a pas d'affinité clairement formulée de l'état de l'homme πνευματικός avec l'Esprit Saint, et ce d'autant moins que le comportement de l'homme πνευματικός est pour lui la conséquence d'une προαίρεσις de la volonté.

⁶⁵ H. Cruzel, « L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel », *Revue d'ascétique et de mystique*, 31, 1955, p. 365. Pour le moment, nous nous attacherons à caractériser la différence entre la conception dynamique de l'anthropologie de Grégoire et celle d'Origène. La question n'est pas encore

mieux faire ressortir l'originalité de l'exégèse par Grégoire du verset paulinien dans l'*Antirrheticus*, et d'approfondir les analyses présentées par Fr. Vinel dans son article : « Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes dans le *Contre Apollinaire* ».

Fr. Vinel en effet considère que l'homme psychique chez Grégoire « n'a pas de réalité autonome mais peut être orienté vers la chair ou vers l'esprit » et que les expressions mentionnées ci-dessus « mettent l'accent sur le 2 plutôt que sur le 3 »⁶⁶. Or, d'après les définitions de Grégoire que nous avons citées et traduites précédemment, l'homme psychique a bien une existence qui se situe entre le charnel et le spirituel, si on le considère dans une dynamique de progression intérieure par étapes vers la perfection. C'est précisément, selon nous, ce qui distingue sa conception anthropologique de celle d'Origène, parce qu'il se réfère dans l'*Antirrheticus* aux trois étapes du « débutant, du commençant et du parfait » que Philon avait déjà développées. La façon dont Origène, dans l'exposition de son anthropologie trichotomite, parle de l'âme qui se tourne tantôt vers la chair ou tantôt vers l'esprit est très différente de ce qu'on lit chez Grégoire. En effet, chez Origène, l'âme (*ψυχή*) est un élément intermédiaire entre l'esprit et le corps, et non pas une « partie ». Elle est le siège de la personnalité et doit décider de sa propre qualité spirituelle ou divine, charnelle ou démoniaque. Parmi de multiples passages qui illustrent cette théorie, retenons celui du *Traité des Principes* III, rédigé en réponse à ceux qui croient en l'existence de deux âmes différentes dans la composition humaine, une âme mortelle et une âme immortelle. Pour Origène, l'âme est libre de suivre soit la « volonté » du corps tournée vers la matière et de commettre ainsi le péché, soit la « volonté » de l'esprit tournée vers Dieu, et de ressembler alors à son Créateur :

Constat quod hujus animae voluntas media quaedam est inter carnem et spiritum, uni sine dubio e duobus serviens et obtemperans, cuicumque obtemperare delegerit, quaeque cum se delectationibus carnis subdiderit, carnales homines facit et propter hoc spiritalem nominari. Quod designare videtur apostolus, cum dicit : *vos autem in carne non estis, sed in spiritu* (Rm 8, 9).

« Il est clair que la volonté de cette âme est comme un intermédiaire entre la chair et l'esprit, servant sans aucun doute l'un des deux et obéissant à celui à qui elle a choisi d'obéir : et lorsque cette âme s'est soumise aux délectations de la chair⁶⁷, elle

d'exposer l'interprétation par Origène de 1 Th 5, 23, dont on verra par la suite qu'elle était aussi utilisée comme preuve de la trichotomie anthropologique à l'instar Apollinaire.

⁶⁶ Fr. Vinel, « Grégoire de Nysse et la référence aux épîtres pauliniennes dans le *Contre Apollinaire* », *Grégoire de Nysse : La Bible dans la construction de son discours*, op. cit., p. 112.

⁶⁷ La chair est l'amour charnel de l'âme pour le monde que Dieu a créé. Cf. Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques* 1, 2 : « Si ista omnia corporalia contempsisti (...) et ad nullum horum tua anima colligata est neque quoquam vitiorum amore retineris, potes amorem capere spiritalem », « si tu as méprisé toutes les choses corporelles, (...) et si ton âme n'est plus retenue par rien de cela, et si tu n'es pris par aucun amour des vices, alors tu peux comprendre l'amour spirituel », SC 37, éd. O. Rousseau, Paris, 1953,

rend les hommes charnels, mais lorsqu'elle s'est jointe à l'esprit, elle fait vivre l'homme dans l'esprit et pour cela il est appelé spirituel. L'Apôtre semble indiquer cela lorsqu'il dit : *Mais vous, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'esprit* »⁶⁸.

Pour Origène, la caractéristique principale de l'âme est l'activité libre, la principale caractéristique du πνεῦμα est l'activité vivifiante⁶⁹. Si l'âme se tourne vers le πνεῦμα, elle s'ouvre à son influence vivifiante, sinon, elle s'en prive. Dans un tel raisonnement, les trois composantes de l'homme sont exploitées dans la mesure où elles impliquent deux types de comportement, l'un étant charnel (*carnales homines*), l'autre spirituel (*spiritalem*).

Plus loin, Origène ajoute :

Anima vero priusquam convertat se ad spiritum et unum efficiatur cum eo, dum adhaeret corpori et de carnalibus cogitat, neque in bono statu videtur esse neque manifeste in malo, sed esse animal, ut ita dixerim, similis.

« Avant de se tourner vers l'esprit et de devenir avec lui une seule chose, l'âme en effet, tant qu'elle adhère au corps et a des pensées charnelles, ne semble être ni dans un bon état ni expressément dans un mauvais, mais elle est semblable, pour ainsi dire, à l'animal »⁷⁰.

Pour Origène, si l'âme ne se range ni à la voie de l'esprit, assimilée au bien moral, ni à la voie de la chair, considérée comme la source du péché, elle demeure dans un état d'indifférence. Peut-être faut-il comprendre cette similitude avec l'animal comme le fait de ne pas assumer une vie morale, mais dans le fait de rester à un état de vie biologique. Présentée comme telle, l'anthropologie d'Origène, même si elle intègre trois notions (corps-âme-esprit) fonctionne de façon bipolaire. L'âme est l'instance qui se tourne vers l'un ou l'autre pôle, et lorsqu'elle ne se range pas à l'esprit ou à la chair, elle n'a pas de consistance réelle.

Donc lorsque Fr. Vinel déclare à propos de notre passage de l'*Antirrheticus* que « le νοῦς, l'homme psychique, peut être orienté vers la chair ou vers l'esprit, qu'il est le lieu du τροπός, autrement dit de la mobilité, et plus spécialement de la ῥοπή, l'inclination au

p. 65. L'homme charnel est celui dont l'hégémonikon est souillé par la matière et qui ne peut donc pas voir la lumière divine. Cf. *Com. in Johan.*, XIII, § 278 : Καὶ οὐδεὶς γε ἐν πάθεισιν ὧν καὶ τῇ σαρκὶ προστετηκώς ἢ τοῖς ὑλικοῖς ἐμπεφυρμένος, ἐτήρησεν τὴν λέγουσαν ἐντολήν. "Ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν" : « Et aucun homme du moins demeurant dans les passions, fondu dans la chair ou empêtré dans la matière, n'a observé le commandement qui dit « Levez les yeux »... » (SC 222, trad. rev. C. Blanc, Paris, 1975, p. 180). Pour une réflexion d'ensemble sur le sens de la chair et de l'esprit chez Origène, cf. G. Lakkas, *Liberté et progrès chez Origène*, op. cit., p. 219-222.

⁶⁸ *Traité des Principes* III, 4, 2, SC 268, éd. H. Crouzel, M. Simonetti, p. 207.

⁶⁹ G. Lakkas, *Liberté et Progrès chez Origène*, p. 211 ; cf. J. Dupuis, *L'Esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Louvain, 1967, p. 177.

⁷⁰ Origène, *Traité des Principes*, III, 4, 3, SC 268, p. 208.

bien ou au mal, vers les passions ou vers Dieu »⁷¹, elle se réfère à l'anthropologie dynamique d'Origène dont elle rapproche celle de Grégoire. Elle qualifie l'état de « l'homme psychique » mentionné dans l'*Antirrheticus* avec les notions origéniennes, ῥοπή, τροπός, qui ne se trouvent pas explicitement formulées dans l'exégèse de Grégoire. Mais dans quelle mesure peut-on définir l'homme psychique comme νοῦς d'après l'argumentation scripturaire de ce passage chez Grégoire ? Il caractérise en effet cette catégorie intermédiaire « d'hommes psychiques » qui possèdent un intellect et il se trouve dans la nature de la chair (νοῦν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὴν φύσιν τῆς σαρκὸς περικείμενος) : le νοῦς et la σάρξ sont alors conçus ici par Grégoire comme deux composantes de l'être humain, par différence avec « l'état psychique », qui lui, correspond à une disposition morale intermédiaire⁷². Fr. Vinel montre que Grégoire soutient ici un schéma dichotomite, où le νοῦς a quelque chose en commun avec la chair et avec Dieu et n'est pas considéré par Grégoire comme une instance à part soi à la façon d'Apollinaire : « le νοῦς est “en communion” avec les deux, comme il est dit dans ce passage⁷³, alors qu'Apollinaire s'autorisait de l'autonomie du νοῦς pour faire du νοῦς divin le νοῦς du Christ incarné. L'explication nysséenne repose donc sur une conception dynamique de l'homme. Au passage, il souligne l'identité entre νοῦς et ψυχή, l'âme apparaissant comme le lieu des choix »⁷⁴. Une telle analyse, qui se fonde sur l'équivalence entre le νοῦς et la ψυχή, propose une lecture origénienne de l'anthropologie présente dans l'exégèse de ce passage par Grégoire, et met l'accent sur la conception dichotomite de l'anthropologie chez Grégoire. Or, nous semble-t-il, l'enjeu argumentatif de l'exégèse de 1 Th 5, 23 par Grégoire n'est pas de soutenir une dichotomie anthropologique plutôt qu'une trichotomie, mais de montrer que la triade des termes anthropologiques de 1 Th 5, 23 est à prendre sur un plan moral et non pas ontologique. Pour Fr. Vinel, Grégoire soulignerait l'identité entre νοῦς et ψυχή « l'âme apparaissant comme le lieu des choix, des orientations et non comme une partie séparée »⁷⁵, parce que Grégoire présente l'homme psychique comme n'étant ni exactement charnel ni spirituel. Mais justement, toute sa démonstration vise à distinguer l'état de l'homme psychique de celui de l'homme spirituel, et à exposer en quoi son comportement correspond à une étape bien définie dans les trois degrés vers la perfection morale, comme on l'a vu chez Philon.

⁷¹ Fr. Vinel, *art. cit.*, p. 112.

⁷² *Antirrh.* 210, 12-13.

⁷³ Il s'agit de l'analyse de 1 Th 5, 23 par Grégoire.

⁷⁴ Fr. Vinel, *art. cit.*, p. 112-113.

⁷⁵ *art. cit.*, p. 112-113.

Il ne semble donc pas y avoir d'identité entre le νοῦς et la ψυχή, tirés d'1 Th 5, 23 et interprétés dans le sens d'hommes « psychique » et « spirituel » par Grégoire. Certes, dans d'autres parties argumentatives de l'*Antirrheticus*, Grégoire revendique effectivement une définition de l'homme plutôt dichotomite⁷⁶, se situant alors à un niveau ontologique, mais selon nous, ce n'est pas l'enjeu de cette exégèse d'1 Th 5, 23.

Cette mise en relation de la façon dont Grégoire comprend l'interaction des notions de σάρξ, de ψυχή et du νοῦς avec celle d'Origène fait ressortir deux conceptions du dynamisme anthropologique qui pouvait découler de l'interprétation de 1 Th 5, 23. Chez les deux auteurs, certes, les trois termes ψυχή, σῶμα/σάρξ, πνεῦμα sont explicités et traités selon les attitudes morales qui en découlent. Mais pour Origène, c'est la ψυχή, seule, qui fait acte de προαίρεσις entre le corps et l'esprit. Au fond, il y a, sous-jacente, une dichotomie qui apparaît : l'état d'un homme charnel et celui d'un homme spirituel selon les choix de la ψυχή⁷⁷. C'est cet élément intermédiaire qui est responsable de la disposition morale dominante, selon qu'il penche d'un côté ou de l'autre, tandis que chez Grégoire, il y a trois comportements moraux, selon que la nature de l'une des trois composantes humaines domine. Il emploie le terme de προαίρεσις pour qualifier chacune des trois dispositions (πολιτεία)⁷⁸ et non pas seulement l'âme – l'état psychique se distinguant clairement des états dans la chair et dans l'esprit.

Mais le point commun qu'on reconnaîtra à Origène et à Grégoire contre Apollinaire, tient au fait que leur discours sur la question anthropologique n'est pas une métaphysique exposée pour elle-même, mais qu'elle est orientée selon la perspective du combat spirituel. Au fond, comme le dit H. Crouzel à propos d'Origène, « ce ne sont pas les problèmes de nature qui l'intéressent au premier chef, mais les problèmes d'action »⁷⁹. Grégoire adopte la même perspective, comme on l'a vu. Mais l'étude d'Origène repose sur trois concepts et deux zones (charnel-spirituel), alors que pour Grégoire, il y a trois concepts correspondant à trois zones⁸⁰.

⁷⁶ Grégoire n'est pas ferme sur ce point. Il revendique à plusieurs reprises une conception dichotomite (cf. *Antirrh.* 133, 25 ou 223, 16 : ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐκ νοεῶς ψυχῆς σώματι συνδραμούσης τὴν ὑπόστασιν ἔχει : « la nature humaine tient son hypostase de la rencontre d'une âme intellectuelle et d'un corps »). Mais dans un autre passage de l'*Antirrheticus*, il admet trois éléments (cf. *Antirrh.* 142, 9), l'enjeu fondamental pour lui étant surtout les implications christologiques du schéma trichotomite (où le νοῦς détient une place autonome).

⁷⁷ Cf. H. Crouzel, « L'anthropologie d'Origène... », *art. cit.*, p. 366.

⁷⁸ *Antirrh.* 210, 19.

⁷⁹ H. Crouzel, « L'anthropologie d'Origène... », *art. cit.*, p. 365.

⁸⁰ Nous reprenons les termes d'H. Crouzel, *ibid.*

De plus la façon dont Grégoire fait évoluer sa réflexion dans la conclusion de son exégèse de 1 Th 5, 23, dans l'*Antirrheticus*, le démarque de la conception origénienne : car le corps n'est plus présenté comme l'objet qui pousse au péché⁸¹, mais comme un degré de réalité humaine compatible avec une attitude spirituelle. Il s'agit de se comporter spirituellement dans les occupations relatives au corps : ὡς καὶ διὰ τῶν σωματικῶν ἀσχολημάτων τοῦ σκοποῦ τῆς θείας δόξης μὴ ἀποπίπτειν (« de façon à ne pas se détourner du but de la gloire de Dieu même dans les occupations relatives au corps »)⁸² ; ou encore : πᾶν τὸ σωματικὸν καὶ ψυχικὸν καὶ πνευματικὸν ἐπιτήδευμα, πρὸς ἁγιασμὸν βλέπει (« tout ce qui est préoccupation corporelle, psychique ou spirituelle vise à la sanctification »)⁸³.

3. Troisième étape argumentative

Dans le troisième temps de sa démonstration sur le sens de 1 Th 5, 23, Grégoire fournit une preuve *a posteriori* que le verset n'est pas à prendre au sens ontologique, mais dans une perspective morale. Il se sert de la figure biblique du pauvre Lazare (Lc 16, 20) pour pousser à l'absurde l'interprétation de son adversaire qui réduirait à des parties les trois termes utilisés en 1 Th 5, 23. La figure de Lazare fait l'objet d'une étude de cas détaillée pour montrer que, selon le raisonnement d'Apolinaire, si une partie vient à être amoindrie, voire réduite à néant, la bénédiction paulinienne perdrait de sa validité :

εἰ δέ φησιν ὁ Ἀπολινάριος διὰ τούτου ἰδίως τὸν νοῦν εὐλογεῖσθαι καὶ τὸ σῶμα πάλιν καὶ τὴν ψυχὴν ἰδιαζόντως διαστεῖλαι τῆς ἐφ' ἑκάστου τούτων εὐλογίας τὴν δύναμιν, πῶς ὀλόκληρον τὸ σῶμα φυλάσσειται τὸ πάντη καὶ πάντως ἐν τῷ θανάτῳ διαπεσοῦμενον; πῶς ὀλόκληρον τὸ δι' ἐγκρατείας ὑποπιεζόμενον τε καὶ ῥικνούμενον καὶ διὰ τῆς σκληροτέρας δουλαγωγίας σαθροποιούμενον; πῶς ἂν τις εἴποι τὸν πτωχὸν ἐκεῖνον Λάζαρον μὴ διημαρτημέναι τῆς εὐλογίας τοῖς τοιούτοις ἔλκεσι βρύοντα καὶ διὰ τῶν ἰχώρων ἐκδαπανώμενον; ἀλλὰ, καὶν παράδοξον εἶπεῖν, ἐν ἐκεῖνῳ τῷ σώματι τῷ διερρηγῶτι τοῖς ἔλκεσιν ἐντελής ἦν ἡ εὐλογία τοῦ Παύλου· ὀλόκληρον γὰρ αὐτοῦ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ διὰ τῆς πνευματικῆς πολιτείας συνδιεσώθη, ὅτι οὐ κατεσπάσθη ταῖς τῆς σαρκὸς ἀνάγκαις ἀπὸ τῆς ὑψηλοτέρας ἐλπίδος εἷς τι τῶν ἀπρεπῶν νοημάτων· οὐ γὰρ παρέσχεν ἡ σὰρξ τῇ ψυχῇ περισπασμὸν οὐδὲ ἐπεθορυβεῖτο τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς ἢ διάνοια.

« Mais si Apolinaire dit que dans ce verset l'intellect est béni en particulier et de même pour le corps et l'âme, pris séparément, et que l'Apôtre envoie la puissance de

⁸¹ Cf. par ex. Origène, *De Prin.* III, 4, 4, SC 268, p. 212, l. 208-213, (à propos de Ga 5, 17) ou p. 214, l. 227-232 (à propos de Rm 7, 23).

⁸² *Antirrh.* 210, 26-27.

⁸³ *Antirrh.* 211, 1-2.

la bénédiction sur chacun d'eux distinctement, comment le corps garde-t-il son intégrité, une fois désagrégé complètement dans la mort ? Comment garde-t-il son intégrité, le corps qui est opprimé par la privation⁸⁴, amaigri et pourri par un asservissement trop dur ? Comment pourrait-on dire que ce pauvre Lazare ne fut pas privé de la bénédiction, lui qui était rongé par tant de plaies et épuisé par les ulcères (cf. Lc 16, 20) ? Mais, c'est paradoxal à dire, sur ce corps en déliquescence à cause des plaies, la bénédiction de Paul s'appliquait en totalité : son corps était sauvé dans son intégrité avec l'âme en raison de son comportement spirituel, parce qu'il ne fut pas détourné de l'espérance plus élevée, par des souffrances de la chair, vers des pensées inconvenantes. En effet, la chair n'a pas provoqué le détournement de son âme et sa pensée n'a pas été non plus troublée par les affections de son corps »⁸⁵.

Par cet exemple, Grégoire veut poser les limites de l'exégèse de 1 Th 5, 23, où la bénédiction porterait sur trois parties du composé humain : si une partie venait à disparaître ou à être très mal en point, comment comprendrait-on la bénédiction sur la partie atteinte ? Comment concevoir alors l'intégrité de la bénédiction ? Cette aporie sert de confirmation au raisonnement de Grégoire : les trois termes présents dans la bénédiction sont donc à prendre sur un autre plan, qui est moral. Aux yeux de Grégoire, en somme, l'erreur d'Apollinaire consiste à prendre sur le plan métaphysique un verset qui en soi a une valeur éthique.

Il est intéressant de noter que l'exemple avec lequel Grégoire corrobore son raisonnement est développé avec des termes du registre ascétique : il parle du corps qui est affaibli par la maladie et la privation, rompu à une servitude trop rude (τὸ δι' ἐγκρατείας ὑποπιεζόμενον τε καὶ ῥικνούμενον καὶ διὰ τῆς σκληροτέρας δουλαγωγίας σαθροποιούμενον). Or Lazare semble être devenu le type emblématique de l'ascète dans la tradition patristique, celui qui malgré les souffrances corporelles ne s'est pas détourné de Dieu : on le trouve cité à plusieurs reprises dans les diverses règles ascétiques de Basile⁸⁶. Par exemple, dans son *Asceticon magnum* 2, Lazare est mentionné dans un commentaire sur la Béatitude « heureux les pauvres de cœur », et présenté comme le sage qui a embrassé la pauvreté et se dirige selon la volonté de Dieu :

⁸⁴ ἐγκράτεια : terme important dans la tradition chrétienne et particulièrement monastique, qui signifie l'abstinence ou la continence, et qui est souvent mis en regard avec d'autres vertus ou activités spirituelles (cf. Gr. Nys., *Vit. Moys.*, II, 274, SC 1 bis, p. 119 ; *Virg.*, VI, 2, 24, SC 119, p. 346 ; XX, 3, 5, p. 496, à propos de continence ; Basile, *Homilia De Jejunio*, PG 31, 189 B, à propos d'abstinence de nourriture). Ce terme sert aussi à qualifier la différence de comportement moral entre les païens et les chrétiens. (Cf. Cl. Alex., *Strom.*, 3, 7, 57-59 ; Théodoret de Cyr, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 553 A etc.). Pour une étude plus détaillée sur cette notion, cf. l'art. de Th. Camelot, « *egkrateia* », *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 1, 357-370. H. Chadwick, art. ENKRATEIA, *Reallexicon für Antike und Christentum*, V, 343-365, auxquels renvoie M. Aubineau, SC 119, *Virg.*, n. 8, p. 347.

⁸⁵ *Antirrh.* 211, 3-18.

⁸⁶ Pour exemple, Basile, *Asceticon paruum*, CSEL, 86, 1986, éd. K. Zelzer, p. 155, 6 (Lazare est pris comme exemple du pauvre dont parlent les Béatitudes), *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 1049 C.

« κυβερνήση πρὸς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ »⁸⁷. Dans d'autres passages, il est le modèle de celui dont l'espérance ne défaille pas⁸⁸. Et Grégoire exploite cette figure de la même manière, comme le montre la fin de l'extrait cité : (« parce qu'il ne fut pas détourné de l'espérance plus élevée, par des souffrances de la chair (...) la chair n'a pas provoqué le détournement de son âme et la pensée n'a pas été non plus troublée par les affections de son corps »). Or, dans le texte de l'Évangile, le personnage de Lazare n'est pas décrit comme modèle de celui qui espère, contrairement à la façon dont Grégoire et Basile le présentent. Cela nous induit à penser qu'il y a plutôt une superposition de la figure de Job sur celle du « pauvre Lazare » dont parle *Luc*.

Ce n'est pas un hasard si au point culminant de sa démonstration sur les trois comportements moraux correspondant à trois étapes de la perfection chrétienne, Grégoire a choisi d'évoquer Lazare, qui était associé par la tradition chrétienne à l'ascèse monastique. Selon nous, cela témoigne de la densité et de la variété du matériau réfutatif de Grégoire. Ce dernier joue sur plusieurs tableaux à la fois : il réfute l'interprétation de son adversaire en proposant un autre niveau de lecture ; le procédé utilisé pour ce faire consiste à rapprocher le verset de 1 Th 5, 23 de la *Première épître aux Corinthiens*. La démonstration repose donc dans un premier temps sur un truchement scripturaire de plusieurs versets, enrichi du thème des trois étapes dans la progression chrétienne, qui provient d'une tradition philosophique et patristique. Puis elle est confirmée par une illustration ou une étude de cas du personnage du pauvre Lazare de l'Évangile, retravaillé à la manière d'un ascète, modèle de la perfection chrétienne aux yeux de l'auteur.

Cette longue analyse aura montré la nature du débat, qui consiste en une différence de niveau de lectures, non que l'un en reste au niveau littéral alors que l'autre interprète un verset à un niveau plus élevé, spirituel. Mais l'un prend le verset dans une perspective ontologique, alors que l'autre comprend le sens littéral selon un angle strictement moral.

C'est sous une autre forme que se retrouve le même écart de niveau interprétatif dans la deuxième preuve scripturaire alléguée par Apollinaire et examinée par Grégoire : Dn 3, 86.

⁸⁷ PG 31, 1217 D.

⁸⁸ Basile, *Asceticon paruum*, CSEL, 86, éd. K. Zelzer, p.125, 10 ; *Asceticon magnum* 2, PG 31, 1169 D.

II. Dn 3, 86 : « les esprits et les âmes des justes »

Apolinaire a le souci constant de prouver que l'Écriture elle-même fait une distinction entre l'âme et l'esprit comme deux entités en l'homme. L'enjeu pour lui est de montrer l'autonomie de la faculté intellectuelle par rapport à l'âme afin de pouvoir ensuite substituer le Logos divin au νοῦς humain dans le cas du Christ. La distinction de l'âme et de l'esprit au niveau anthropologique est donc un préliminaire méthodologique pour développer ensuite la christologie du νοῦς ἑνσαρκος.

Nous avons vu que 1 Th 5, 23 était le seul verset scripturaire où se trouvait la triade des termes πνεῦμα, ψυχή, σῶμα⁸⁹. A celui-ci, Apolinaire ajoute dans la partie de son *Apodeixis*, où il traite de l'anthropologie trichotomite, une série de versets où apparaît le doublet πνεῦμα/ψυχή. Ils lui servent à justifier par la Bible la distinction de l'âme et de l'esprit. Il s'agit de Dn 3, 86 ; Jn 4, 23 ; Rm 1, 9 et Rm 7, 23⁹⁰.

Dn 3, 86, εὐλογεῖτε πνεύματα καὶ ψυχὰι δικαίων τὸν κύριον (« Bénissez le Seigneur, esprits et âmes des justes »), est cité en deuxième position, après 1 Th 5, 23, et Grégoire semble reprendre l'ordre d'analyse des versets tel qu'il devait se trouver dans l'*Apodeixis*⁹¹. Nous verrons que l'association de 1 Th 5, 23 avec Dn 3, 86 n'est pas hasardeuse ni propre à Apolinaire, encore moins *a fortiori* à Grégoire qui le réfute, mais se trouve déjà dans la tradition patristique.

A. Dn 3, 86 dans le débat de l'*Antirrheticus*

La polémique entre les deux auteurs porte sur le sens qu'il faut donner aux deux termes du verset : « esprits et âmes des justes » (πνεύματα καὶ ψυχὰι). « Esprits » et « âmes » désignent-ils la même réalité en l'homme vue sous deux angles différents, ou au contraire deux instances distinctes ? Faut-il comprendre ce doublet au niveau anthropologique ou désigne-t-il d'autres catégories d'êtres ? À l'époque de Grégoire, les théologiens exploitaient ce verset selon des interprétations variées.

⁸⁹ Cf. *Antirrh.* 209, 1-3.

⁹⁰ Cf. *Antirrh.* 209, 4-12.

⁹¹ C'est ce qu'atteste le fait que Grégoire commence par mentionner la série de versets bibliques utilisés par Apolinaire (*Antirrh.* 209, 3-12) et qu'il reprend ensuite chaque verset en conservant le même ordre que l'énumération. On a la preuve ici d'une réfutation linéaire.

La façon dont Apolinaire le comprenait exactement est maintenant perdue, mais Grégoire la résume ainsi :

Ἡ τε τῶν τριῶν ὑμνωδία παίδων πνεύματα καὶ ψυχὰς δικαίων πρὸς κοινωνίαν τῆς δοξολογίας παραλαμβάνουσα οὐκ ἰδίᾳ τὰς ψυχὰς αἰνεῖν διακελεύεται καὶ ἰδίᾳ τῶν ψυχῶν τὰ πνεύματα, καθὼς ὁ Ἀπολινάριος οἶεται.

«L'hymne des trois enfants qui convie les esprits et les âmes des justes à une louange commune n'enjoint pas les âmes à louer séparément, ni les esprits, séparément des âmes, comme le pense Apolinaire »⁹².

Grégoire formule ici l'essentiel du problème posé par l'interprétation d'Apolinaire, qui présentée ainsi au lecteur, ne paraît pas pertinente. Le contexte argumentatif de l'*Apodeixis* manque pour mesurer l'intérêt de l'analyse d'Apolinaire, mais la façon dont ses contemporains l'expliquent aidera à mieux la comprendre. D'après ce qu'en dit Grégoire, on peut supputer qu'Apolinaire comprenait le doublet « âmes et esprits des justes » sur un plan strictement anthropologique, comme si deux parties du composé humain étaient nommées ici.

En atteste la première étape de la réfutation de Grégoire, qui pousse à l'absurde une telle interprétation :

τίς γὰρ ἂν γένοιτο τῆς ψυχῆς ἰδιάζων αἴνος μὴ διὰ τῆς διανοίας πληρούμενος; ψυχὴ γὰρ διανοίας κεχωρισμένη, καθὼς ἤδη πολλάκις εἴρηται, κτήνός ἐστι τῆς λογικῆς τε καὶ διανοητικῆς ἐνεργείας ἀμέτοχον. τί οὖν ἄρα τὸν νοῦν, καθὼς οὗτός φησιν, ἀποχωρίζει τῆς ψυχῆς ἡμῶν; δεδόςθω δυνατὸν εἶναι παρὰ τῶν πνευμάτων πληροῦσθαι τὸν αἴνον τῷ θεῷ, διότι νοῦν εἶναι λέγει τὰ πνεύματα. εἰ δὲ τὴν ψυχὴν ἄλλο τι παρὰ τὸν νοῦν οἶεται, πῶς αἰνέσει τὸν θεὸν ὁ ἀνόητος;

« Quelle louange particulière à l'âme pourrait en effet être rendue par celle-ci sans le concours de l'intelligence ? Car l'âme privée d'intelligence est celle d'un animal dépourvu de l'activité de la raison et de la pensée, comme je l'ai déjà souvent dit⁹³. Pourquoi donc séparer l'intellect de notre âme, comme le dit cet homme ? Admettons qu'il soit possible que la louange soit rendue à Dieu par les esprits, puisqu'il appelle les esprits "intellect". Mais s'il pense que l'âme est autre chose que l'intellect, comment l'homme sans intellect louera-t-il Dieu ? »⁹⁴

Le raisonnement de Grégoire consiste à prendre à la lettre la distinction opérée par Apolinaire entre l'esprit et l'âme, et à développer le contenu de πνεῦμα dans le sens de la faculté intellectuelle (διανοία, τῆς λογικῆς τε καὶ διανοητικῆς ἐνεργείας). Grégoire fait donc un glissement sémantique, orientant l'interprétation au niveau strictement ontologique : le πνεῦμα est pris dans le sens du νοῦς humain puisqu'Apolinaire fait une

⁹² *Antirrh.* 211, 19-22.

⁹³ Cf. *Antirrh.* 141, 2-3 etc.

⁹⁴ *Antirrh.* 211, 22-30.

synonymie de ces deux termes (διότι νοῦν εἶναι λέγει τὰ πνεύματα)⁹⁵. Si la présence de l'intelligence humaine est nécessaire pour l'action de louer, comment un être sans raison peut-il faire acte de louange ? Le raisonnement de Grégoire invalide immédiatement la position de l'adversaire qui distinguerait la louange de l'esprit et celle de l'âme, si l'on en croit l'interprétation que Grégoire rapporte de lui. Or, dans ce passage, la réflexion du Cappadocien présuppose une conception bipartite de l'homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps. L'âme privée d'intelligence (ψυχὴ γὰρ διανοίας κεχωρισμένη) est celle d'un animal (κτῆνος) et non celle d'un homme. Cette dichotomie anthropologique invalide par elle-même, d'une première façon, la distinction que fait Apollinaire dans l'acte de louange puisque l'intelligence est comprise comme une faculté de l'âme. Grégoire ajoute une confirmation à sa réfutation :

τίς δ' ἂν ἔτι χρεία γένοιτο τοῦ νοῦ τῆ ψυχῆ, εἴπερ ἐπὶ τῆς θείας δοξολογίας αὐτάρκης εἴη καθ' ἑαυτὴν ὑμνωδοῦσα καὶ μηδὲν τῆς τοῦ νοῦ συνεργίας προσδεομένη;

« En outre, en quoi l'âme aurait-elle besoin de l'intellect si elle se suffisait à elle-même pour la louange divine, chantant l'hymne d'elle-même sans avoir besoin du concours de l'intellect ? »⁹⁶

Cet argument confirme d'une deuxième façon l'erreur de perspective interprétative par Apollinaire au sujet de Dn 3, 86, s'il en reste au niveau ontologique.

Dans un deuxième temps argumentatif, Grégoire va montrer par un syllogisme que le doublet « esprits et âmes des justes » ne renvoie pas à des éléments du composé humain, mais désigne les anges et les hommes :

ἀλλ' οὐ ταῦτα παρὰ τῶν ἐξηγησαμένων ἡμῖν μεμαθήκαμεν. ἀλλ' ἐπειδὴ ἰσάγγελοί εἰσιν αἱ ψυχαὶ τῶν σωματικῶν λυθεῖσαι δεσμῶν, καθὼς ὁ κύριος λέγει, διὰ τοῦτο τῆ μετὰ τῶν πνευμάτων συζυγία τὴν πρὸς τοὺς ἀγγέλους τῶν ψυχῶν ὁμοτιμίαν ὁ λόγος ἐνδεικνύται· πνεύματα γὰρ οἱ ἄγγελοι κατὰ τὸν εἰπόντα προφήτην· Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, μεθ' ὧν ὑμνωδεῖν οἱ τρεῖς παῖδες καὶ τὰς τῶν δικαίων ἀξιοῦσι ψυχάς.

« Mais nous n'avons pas appris cela de la part de ce qui en ont fait l'interprétation pour nous⁹⁷. Mais puisqu'elles sont similaires aux anges, les âmes déliées des liens d'avec le corps, comme le Seigneur le dit (cf. Lc 20, 36), par l'association avec les

⁹⁵ On entrevoit ici un problème de discordance lexicale entre les versets bibliques qui parlent du πνεῦμα et le discours doctrinal d'Apollinaire qui utilise le terme de νοῦς. Nous reviendrons sur les problèmes posés par cette équivalence dans la partie IV, chapitre 1 : « Termes et enjeux de l'anthropologie », p. 559-569.

⁹⁶ *Antirrh.* 211, 31-212, 2.

⁹⁷ Grégoire fait-il allusion ici à un maître précis, ou à des auteurs antérieurs à lui, dont l'autorité serait reconnue sur ce point ? Si nous nous référons à l'étude de M. Dulaey, « Les trois hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique de l'Église ancienne », *RSR* 71/1, 1997, p. 33-34 spécialement, l'épisode des trois enfants dans la fournaise était abondamment utilisé dans la littérature patristique pour évoquer le salut éternel et la résurrection.

esprits, le discours montre l'égalité de valeur des âmes avec les anges. Car les anges sont des esprits selon ce que dit le prophète : « Celui qui a fait de ses anges des esprits » (Ps 103, 4), avec lesquels les trois enfants demandent à ce que les âmes des justes chantent aussi l'hymne »⁹⁸.

Dans ce syllogisme, chacune des trois propositions est fondée sur un verset scripturaire. Il consiste en un montage scripturaire :

Majeure : les âmes (ψυχάι) après la mort, séparées du corps, sont des esprits (πνεύματα) semblables à ceux des anges.

Preuve scripturaire alléguée : Lc 20, 36⁹⁹ (les hommes ressuscités « ne peuvent plus mourir car ils sont semblables aux anges »). La similitude des anges et des hommes consiste en une égalité de valeur (ὁμοτιμία).

Mineure : Or les anges sont des esprits.

Preuve scripturaire : Ps 103, 4 (« celui qui a fait de ses anges des esprits »)¹⁰⁰.

Conclusion : « âmes ou esprits des justes » désignent par métonymie deux sortes d'êtres ; les hommes ressuscités et les anges.

Le lecteur contemporain pourra s'étonner de voir que Grégoire comprend ce verset non plus dans une perspective anthropologique, qualifiant l'état de l'homme terrestre, selon laquelle les termes d'esprit et d'âme renvoient à des composantes de la nature humaine, mais dans une perspective eschatologique : les « esprits » et les « âmes » désignent par métonymie les hommes ressuscités et les « anges ». Dans le contexte d'analyse des preuves anthropologiques, une telle interprétation peut apparaître surprenante.

B. Origine des deux interprétations antithétiques

Dans un développement de l'*Antirrheticus* où le débat porte sur l'anthropologie générale, l'interprétation de Grégoire semble détoner, et l'écart entre la sienne et celle d'Apolinaire nous a incitée à rechercher quelles étaient les différentes exégèses que les Pères des III^e et IV^e siècles proposaient de Dn 3, 86. Nous en exposons quelques unes qui nous paraissent représentatives, dont le profit sera double. D'une part, elles permettront

⁹⁸ *Antirrh.* 212, 3-10.

⁹⁹ Il s'agit de la péricope où les Pharisiens posent à Jésus un cas d'école : celui de la femme qui épouse ses sept frères successivement : qui est son époux ? La partie du verset qui intéresse Grégoire (Lc 20, 36 a) correspond à la réponse de Jésus : les hommes, une fois morts, et semblables aux anges ne se marient plus.

¹⁰⁰ Dans la version de la LXX : Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα.

de comprendre comment Apollinaire et Grégoire pouvaient en venir à interpréter le verset de manière si différente. D'autre part, elles mettront en évidence les sources d'Apollinaire.

1. Dn 3, 86 dans le contexte de la résurrection

Pour ce qui est de l'interprétation de Grégoire, elle se comprend à la lumière du contexte interprétatif de son époque. M. Dulaey, dans un article intitulé « Les trois Hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique de l'Église ancienne », montre comment le miracle qui se produit à la cour de Nabuchodonosor, rapporté au chapitre 3 du livre de *Daniel*, était fréquemment utilisé dans l'iconographie et la littérature patristique à plusieurs titres : comme illustration de la foi en la toute-puissance salvatrice de Dieu d'une part¹⁰¹, du salut éternel et de la résurrection d'autre part¹⁰². Par ailleurs, il était utilisé comme symbole du baptême¹⁰³. Il y avait une tradition qui voyait dans le miracle que les trois enfants chantent dans le feu sans être consumés par lui le symbole de la résurrection des hommes, de la libération des justes – la fournaise étant l'image du jugement de Dieu dans la Bible (cf. Ma 3, 19)¹⁰⁴. On ne s'étonnera donc pas de voir que chez Grégoire, les « âmes des justes » renvoient aux hommes ressuscités, c'est-à-dire dégagés des liens corporels, et, en ce sens, semblables aux anges¹⁰⁵. Mais cela n'explique pas encore comment Grégoire peut comprendre les πνεύματα comme désignant les anges, par opposition aux hommes ressuscités.

En vue de proposer une hypothèse, nous avons examiné les différentes exégèses des Pères sur l'ensemble du chapitre 3 du livre de *Daniel*. Ceux-là s'attachaient en effet à l'agent du miracle des trois jeunes gens, sains et saufs au milieu du feu. Ils l'identifiaient au « quatrième homme » venu au secours des Hébreux, en qui ils voyaient le type du

¹⁰¹ Cf. Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, II, 25, SC 14, éd. G. Bardy, M. Lefèvre, Paris, 1947, p. 162-163 ; Tertullien, *Scorpiæ* 8, 4-7, CC 2, *series latina*, éd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, Turnhout, 1954, p. 1083, 8-28 ; Cyprien, *Epist.*, 58, 5, CSEL III/2, éd. G. Hartel, 1871, rééd. 1965, p. 660.

¹⁰² Cf. Jean Chrys., *Hom. stat.*, 6, 5, PG 49, 87.

¹⁰³ Cf. Jean Chrys., *in Dan.* 3, PG 56, 211. M. Dulaey, « Les trois hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique de l'Église ancienne », *RSR* 71/1, 1997, p. 33-59.

¹⁰⁴ Cf. Irénée, *Contre les Hérésies*, 5, 29, 2, SC 153, p. 368-369, 37-40 : « ...Ananias, Azarias et Misaël furent jetés dans la fournaise de feu, prophétisant par cela même qui leur arrivait l'épreuve du feu que subiront les justes à la fin des temps » (trad. A. Rousseau) ; Tertullien, *Sur la résurrection*, 58, 6-10, CC 2, p. 1006, 19-36 ; Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, II, 28, 6-7, SC 14, p. 170.

¹⁰⁵ M. Dulaey signale un usage liturgique de ce passage dans la vigile pascale, et montre comment l'épisode de la fournaise pour signifier la foi en la résurrection est très ancien dans le christianisme, où il est probablement un héritage juif (cf. *art. cit.*, p. 46).

Christ : en Dn 3, 92, dans la version de la *Septante*, Nabuchodonosor dit : « je vois quatre hommes en liberté qui se promènent indemnes dans le feu, et le quatrième a l'aspect d'un ange de Dieu (ἀγγέλου θεοῦ) », dans la version de Théodotion¹⁰⁶, le quatrième personnage a l'aspect « d'un ou du Fils de Dieu (υἱῶ θεοῦ) ». Pour Clément d'Alexandrie¹⁰⁷ et Théodoret de Cyr¹⁰⁸, il s'agit d'un ange ; pour Irénée¹⁰⁹, Hippolyte¹¹⁰, Épiphane¹¹¹ et Eusèbe de Césarée¹¹², il s'agit du Christ¹¹³, l'Ange du grand conseil¹¹⁴. On peut donc se demander si les trois hommes dans le feu, symbolisant les justes ressuscités, et le quatrième personnage appelé « ange » ne peuvent pas expliquer comment Grégoire analyse Dn 3, 86 à un niveau eschatologique en faisant une distinction entre les hommes et les anges.

Par ailleurs, parmi les commentaires patristiques consultés, qui évoquent le verset de Dn 3, 86 en lui accordant plus ou moins d'importance¹¹⁵, nous avons trouvé chez Hippolyte une interprétation des πνεύματα comme désignant « les anges du Tartare » :

Ἔπειτα τὰ καταχθόνια ὠνόμασαν "πνεύματα" ταρταρούχων ἀγγέλων καὶ ψυχὰς δικαίων, ἵνα καὶ αὐτοὶ σὺν αὐτοῖς τὸν θεὸν ὑμνήσωσιν.

« Ensuite, ils nommèrent les êtres souterrains, esprits des anges du Tartare et âmes des justes, afin qu'eux aussi chantent avec eux, un hymne à Dieu »¹¹⁶.

Ces anges sont appelés du Tartare parce qu'ils gardent le royaume des morts, selon une représentation du royaume céleste où les anges constituent la cour de Dieu (cf. Dn 7,

¹⁰⁶ Dès la fin du III^e siècle, la version de Théodotion a évincé celle de la LXX. Cf. l'étude d'O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, p. 153.

¹⁰⁷ *Stromates*, I, 21, 123, 3, SC 30, éd. Cl. Mondésert, M. Caster, Paris, 1951, p. 137.

¹⁰⁸ *In Daniele*, PG 81, 1334 ; *Quaestiones in Genesim* 2, PG, 80, 80.

¹⁰⁹ Irénée, *Contre les Hérésies*, 5, 5, 2, SC 153, p. 66-73.

¹¹⁰ *Commentaire sur Daniel*, II, 30, SC 14, 1947, p. 176 ; II, 32, p. 180-182.

¹¹¹ *Ancoratus*, 25, 1-2, GCS 25, éd. K. Holl, Leipzig, 1915, p. 33 ; *Panarion*, 69, 31, 5-6, éd. K. Holl, GCS 37, Leipzig, 1933, p. 180.

¹¹² *Eclogae prophetae*, I, XLIII, PG 22, 1173.

¹¹³ Cf. la synthèse que fait L. Brottier dans son article « Et la fournaise devint source », L'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise (Dan 3) lu par Jean Chrysostome », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 71, 1991/3, p. 315.

¹¹⁴ Cf. Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, II, 32, 5 et 9 ; SC 14, p. 180-182. L'idée que le quatrième homme est le Fils de Dieu est devenu un lieu commun. Cf toutes les références que donne M. Dulaey, *art. cit.*, p. 43.

¹¹⁵ Par exemple, le commentaire de l'hymne de Dn 3 par Épiphane, dans son *Ancoratus*, 24, 5 (GCS, p. 33, 10), vise à montrer comment toutes les créatures sont invitées à louer Dieu : les « esprits des justes » et les « âmes des saints » qui désignent les créatures (ce que sont aussi les anges, cf. GCS, p. 33, 5).

¹¹⁶ Cf. Hippolyte, *Commentaire sur Daniel*, II, 29, 11, SC 14, p. 174.

10 ; Ap 7, 11)¹¹⁷, comme en atteste l'*Apocalypse* (8, 2 sq.), où l'Ange de l'Abîme garde l'enfer (9, 11). Mais cette occurrence chez Hippolyte atteste, avant Grégoire, la relation établie par l'exégèse patristique entre « les esprits » et « les anges » à propos de Dn 3, 86 – ligne interprétative dans laquelle se situe Grégoire.

Un autre texte prouve que l'interprétation de Dn 3, 86 dans un contexte angélogologique avait cours chez les théologiens. Dans l'un de ses poèmes d'action de grâce au « Roi de l'univers, au Créateur de l'univers », qui compte parmi les *Carmina dogmatica*, Grégoire de Nazianze se sert de Dn 3, 86 dans un sens assez proche de celui de Grégoire de Nysse :

Σὸν θρόνον ἀμφιέπουσιν ἀκήρατοι ὑμνητῆρες,
 Ἔνθεν μυριάδες, καὶ χιλιάδες πάλιν ἔνθεν,
 Ἀγγελικῆς στρατιῆς πυρόεις χορὸς, ἄφθιτοι ἀρχὴν
 Λαοὶ πρωτοτόκων, καὶ λαμπομένων χορὸς ἄστρον·
 Πνεύματα θεσπεσίων ἀνδρῶν, ψυχαὶ τε δικαίων,
 Πάντες ὁμηγερέες, καὶ σὸν θρόνον ἀμφιέποντες.

« Ton trône, des êtres parfaits qui te louent, l'entourent, là, des milliers, et des myriades là encore, un chœur flamboyant d'une armée angélique, des peuples de Premiers-nés, purs depuis le commencement, un chœur d'astres resplendissants : les esprits d'hommes admirables¹¹⁸, et les âmes des justes, tous rassemblés, qui entourent ton trône »¹¹⁹.

Grégoire de Nazianze reprend la forme littéraire de l'hymne du chapitre 3 de *Daniel*, dans un poème de louange cosmique au Dieu créateur, et y insère quelques versets du *Cantique des trois enfants*, dont Dn 3, 86. La mention des « esprits et des âmes des justes » prend place après l'évocation des chœurs des anges, mais les πνεύματα de Dn 3, 86 désignent ici les hommes qui ont mérité d'être ressuscités (θεσπεσίων ἀνδρῶν) et non pas les anges, au même titre que les âmes des justes. Le contexte angélogologique de ce poème n'est pas sans faire penser ici aux visions de l'*Apocalypse* (chap. 7, 9 sq.) où les chœurs des anges et des hommes ressuscités entourent le trône de Dieu. Dans ce poème, l'expression « esprits et des âmes des justes », reprise de Dn 3, 86 dans un poème de

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 174, note a. p. 175 : les anges du Tartare, ταρταροῦχοι ἄγγελοι sont mentionnés dans *Philosophumena.*, X, 34, où ils sont qualifiés de κολαστοί (éd. *Hippolytus Werke*, III, *Elenchos*, éd. P. Wendland, Leipzig, 1916, p. 292 ; trad. fr. A. Siouville, coll. Les textes du Christianisme, VI, Paris, 1923). Le terme de Ταρταροῦχος est très rarement employé dans la littérature patristique (cf. *Apocalypse de Pierre*, 16, 34). Pour la représentation des anges dans l'imaginaire antique et juif, cf. art. *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, col. 581 et sq.

¹¹⁸ Cf. Philon, *De specialibus legibus*, I, § 8 ; I, § 314 ; III, § 178.

¹¹⁹ *Carmina dogmatica*, I, 33, PG 37, 515, 4-8. Cf. trad. Cl. Moreschini, *Gregorio Nazianzeno, Poesie/1*, Rome, 1994, p. 68.

louange, est interprétée dans un sens différent du Nysséen, puisque les deux termes désignent la même catégorie d'êtres par synonymie, alors que dans l'*Antirrheticus*, le doublet « esprits et âmes » désigne deux catégories d'êtres distincts. Mais cet emploi poétique montre comment l'exégèse de Grégoire de Nysse est élaborée à partir d'un symbolisme en vogue à son époque, en poésie comme dans les commentaires exégétiques, pour décrire le monde de l'Au-delà. Mais le Nysséen n'en retient que ce qui peut servir d'argument contre Apolinaire.

Pour Grégoire de Nazianze, l'expression πνεύματα désigne ceux qui ont mérité la résurrection par leur valeur morale. D'autres auteurs patristiques orientaient leur commentaire de ce verset dans la même perspective. Par exemple, Théodoret de Cyr, un contemporain de Grégoire de Nysse, qui compte parmi les quatre auteurs qui ont rédigé un commentaire suivi du livre de *Daniel*, explique le verset de Dn 3, 86 de la façon suivante :

“Εὐλογεῖτε γὰρ, φασὶ, πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων, τὸν Κύριον” τουτέστιν, αἱ πνευματικαὶ τῶν δικαίων ψυχαὶ, αἱ τῶν ἀνθρωπίνων παθῶν ὑπέρτεραι γενόμεναι, αἱ τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν ὑποδεξάμεναι.

« Bénissez, en effet dit-il, le Seigneur, esprits et âmes des justes » (Dn 3, 86), c'est-à-dire les âmes spirituelles des justes, celles qui se trouvent au-dessus des passions humaines, celles qui ont reçu la grâce de l'Esprit »¹²⁰.

Le verset est compris non plus dans une perspective eschatologique, mais simplement morale : Théodoret considère le doublet « esprits et âmes des justes » comme un hendiadyn puisqu'il le reformule avec les termes d'« âmes spirituelles ». Celles-ci désignent pour lui les hommes qui agissent sous la motion de l'Esprit Saint (τοῦ πνεύματος τὴν χάριν ὑποδεξάμεναι), par opposition à ceux qui sont encore dans les passions de la chair (τῶν ἀνθρωπίνων παθῶν)¹²¹. Or Théodoret précise encore la synonymie entre l'âme et l'esprit du verset de Dn 3, 86 dans sa *Lettre* 147 et il ajoute un détail précieux : « De même les anges ont été appelés esprits (πνεύματα) par David, l'auteur des cantiques ». Et il cite à l'appui le Ps 103, 4 de façon non littérale¹²². Or dans sa démonstration de l'*Antirrheticus*, Grégoire de Nysse justifie le fait que les anges sont des esprits par le Ps 103, 4 précisément¹²³. On constate donc que même si Grégoire peut

¹²⁰ Théodoret de Cyr, PG 81, 1340 A-B.

¹²¹ Faut-il comprendre que cette formule désigne la condition humaine terrestre par opposition au temps eschatologique ?

¹²² *Lettres*, 147, SC 111, éd. Y. Azéma, Paris, 1965, p. 218, l. 10-13.

¹²³ Cf. *Antirrh.* 212, 7-8.

avoir un raisonnement personnel, qu'il élabore sous la forme du syllogisme, il réemploie des associations scripturaires qu'il n'a pas inventées, mais qui devaient circuler à son époque.

Ces quelques extraits auront ainsi remis en perspective l'argumentation de Grégoire dans les différents courants interprétatifs de son époque, permettant ainsi de mieux comprendre l'horizon résurrectionnel par rapport auquel il interprète le passage, ainsi que la mention des anges par métonymie. Mais on constate par là-même qu'aucun auteur ne propose la même exégèse que Grégoire qui fait des « esprits et des âmes » (Dn 3, 86) les anges et les hommes par métonymie. L'interprétation de Grégoire s'avère donc originale.

2. Dn 3, 86 dans une perspective anthropologique

Quant à l'interprétation d'Apolinaire, qui voit en ce verset un indice de l'anthropologie trichotomite, elle-même s'inscrit dans une tradition exégétique qui recensait de nombreux versets où se trouvait le doublet âme-esprit, pour montrer que l'Écriture distinguait l'un de l'autre comme deux parties du composé humain. Nous voudrions comparer la série des preuves scripturaires que donne Apolinaire à l'appui de sa thèse trichotomite (1 Th 5, 23 ; Dn 3, 86 ; Jn 4, 23 ; Rm 1, 9 et 7, 23) par rapport à celles dont font état d'autres auteurs de son époque ou antérieurs, afin de repérer les filiations entre les auteurs dans leur démarche théologique, ainsi que les sources d'Apolinaire.

On trouve dans les œuvres exégétiques d'Origène la même association de 1 Th 5, 23 et de Dn 3, 86, dans ses commentaires *Sur l'Évangile de Matthieu*, XIII, 2¹²⁴ et *Sur l'Épître aux Romains*, livre 1¹²⁵. Dans ce dernier, Origène cite successivement Jn 4, 23 ; 1 Th 5, 23 ; Dn 3, 86. Dans son *Commentaire sur Matthieu 17, 10*, il mentionne la série de 1 Th 5, 23 ; Dn 3, 86 et Rm 8, 16. D'après lui, ces versets sont les preuves que

¹²⁴ Origène, *Commentaire sur Matthieu*, XIII, 1, GCS 40, *Origenes Matthäuserklärung*, X, éd. E. Klostermann et E. Benz, Leipzig, 1935, p. 178, 19-30.

¹²⁵ Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, PG 14, 856 A ; 1104 A (éd. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, vol. I, *Buch 1-3*, Freiburg, 1990, p. 69 et vol. III, *Buch 7-10*, 1998, p. 555).

l'homme est composé de trois éléments (*haec tria esse in homine*)¹²⁶ puisque l'Écriture fait elle-même une distinction entre le πνεῦμα et la ψυχή :

σαφῶς δὲ οἶδεν ἡ γραφή διαφορὰν πνεύματος πρὸς ψυχὴν, ὡς τὸ "ὁ δὲ θεὸς ἀγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τηρηθεῖν ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ" καὶ τὸ "εὐλογεῖτε, πνεύματα καὶ δικαίων ψυχαί", ἐν τῷ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα Δανιὴλ φερόμενον παρίστησι τὴν διαφορὰν πνεύματος καὶ ψυχῆς.

« L'Écriture connaît très bien une différence entre l'âme et l'esprit, ainsi : « que Dieu vous sanctifie tout entiers, et que votre esprit, votre âme et votre corps soient gardés intégralement sans reproche lors de la venue de notre Seigneur Jésus Christ » (1 Th 5, 23), et ceci « Bénissez, esprits et âmes des justes » (Dn 3, 86), ce qui est rapporté dans le livre de Daniel à propos des soixante-dix années, prouve la différence de l'esprit et de l'âme »¹²⁷.

L'intention dans laquelle les deux versets sont cités par Origène rejoint celle d'Apolinaire, au point qu'on peut poser l'hypothèse que le Laodicéen se réfère à l'anthropologie d'Origène lorsqu'il développe la sienne propre.

Nous avons poursuivi notre enquête chez d'autres auteurs postérieurs à Origène et avons trouvé les mêmes associations scripturaires dans des développements sur la question anthropologique.

Par exemple, chez Athanase, dans la *Première lettre à Sérapion*¹²⁸, les deux versets (1 Th 5, 23 et Dn 3, 86) figurent dans une série de preuves bibliques pour démontrer que le terme πνεῦμα est employé dans l'Écriture pour désigner, dans un certain nombre de cas, l'esprit de l'homme, par opposition à l'Esprit Saint : Athanase cite alors le Ps 76, 7 (« De nuit, je m'entretenais avec mon cœur (καρδία) et mon esprit (πνεῦμα) s'attristait ») ; Bar 3, 1 (« Une âme (ψυχή) dans l'angoisse et un esprit (πνεῦμα) inquiet crie vers toi »), puis Dn 3, 86, Rm 8, 16-17 ; 1 Co 2, 11, enfin 1 Th 5, 23¹²⁹. Or il est très intéressant de remarquer que la plupart des versets cités par Athanase présentent un doublet des termes esprit/âme ou cœur/esprit. Athanase ne précise pas s'il faut y voir deux synonymes ou deux notions qui renvoient à des réalités distinctes. L'enjeu du débat avec Sérapion porte sur la divinité de l'Esprit Saint et, partant, sur ce à quoi renvoie le terme de πνεῦμα dans la Bible : Athanase relève donc une première série de versets où le terme désigne l'Esprit de Dieu, puis une seconde où il caractérise l'esprit de l'homme.

¹²⁶ Origène, *Commentaire sur Matthieu*, XIII, 1, p. 178, 19-30.

¹²⁷ Origène, *Commentaire sur Matthieu*, XIII, 1, GCS, p. 178, 19-30.

¹²⁸ Si l'on en croit les analyses de J. Lebon, déjà anciennes, dans son introduction au volume 15 des Sources Chrétiennes, p. 13, ces lettres dateraient des années 340. Elles sont donc antérieures à l'*Apodeixis* et à l'*Antirrheticus*.

¹²⁹ Athanase, *Première lettre à Sérapion*, PG 26, 548 C-549A ; SC 15, éd. J. Lebon, Paris, 1947, p. 93-94 (trad. fr.).

Ces similitudes prouvent que des enchaînements scripturaires étaient repris d'une polémique à l'autre, par exemple, chez Athanase, dans le débat trinitaire, chez Apollinaire, dans une perspective anthropologique en vue d'une application christologique.

On trouve aussi chez Didyme l'Aveugle, un contemporain d'Apollinaire et de Grégoire, l'association des versets de 1 Th 5, 23 et de Dn 3, 86 dans un commentaire *Sur la Genèse I, 26-28*¹³⁰. Le développement de Didyme porte alors sur la question de savoir si l'homme est composé de deux ou de trois parties¹³¹. Didyme rapporte que ceux qui défendent une anthropologie trichotomite étayaient leur thèse par les versets de 1 Th 5, 23 ; Rm 8, 16 ; Dn 3, 86, enfin Mt 10, 28. Hormis le verset matthéen, nous constatons que ce sont les mêmes versets qui sont cités par Athanase, Origène et par Didyme. Mais ce dernier ajoute à propos de Dn 3, 86 :

"Πνεύματα καὶ ψυχὰι δικαίων εὐλογεῖτε τὸν Κύριον", τοῦ αὐτοῦ παραστατικὸν οἴονται. Οἱ δὲ μὴ βουλόμενοι ἕτερον εἶναι τὸ πνεῦμα παρὰ τὴν ψυχὴν λέγουσιν ὅτι τὴν γνώμην ση[μ]αίνει διὰ τοῦ πνεύματος ἢ ὅτι καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν τῇ προσηγορί[α] τοῦ πνεύματος ἐδήλωσεν. Οἱ δὲ πρὸς τοῦτο ἀνανεύοντες φασιν ὅτι συμπλεκτικῶς χρησάμενος συνδέσμῳ τῷ καὶ ἐν τῷ "πνεύματα καὶ ψυχὰι δικαίων" δηλοῖ ἕτερον εἶναι τὴν ψυχὴν παρὰ τὸ πνεῦμα.

« "Esprits et âmes des justes, bénissez le Seigneur", indique à leur avis la même chose¹³². Mais ceux qui ne veulent pas que l'esprit soit autre que l'âme disent que l'Écriture désigne par esprit la pensée, ou que c'est l'âme elle-même qui est appelée esprit. Ceux qui refusent cette interprétation répondent qu'en employant la conjonction de coordination "et" dans l'expression : "esprits et âmes des justes", l'Écriture montre que l'âme est autre chose que l'esprit »¹³³.

Dans la suite, Didyme déclare que pour établir que l'homme est composé d'une âme et d'un corps, on peut produire un extrait très clair du Nouveau Testament : Mt 10, 28¹³⁴.

Cet extrait de Didyme montre comment des contemporains et prédécesseurs d'Apollinaire prenaient les mêmes preuves scripturaires que lui pour l'anthropologie. Il

¹³⁰ P. Nautin, dans son introduction au texte, *Didyme, Commentaire sur la Genèse*, SC 233, Paris, 1976, p. 20, reconnaît qu'il est impossible de dater précisément ce commentaire *Sur la Genèse*, rédigé dans la deuxième moitié du IV^e siècle. Il est donc contemporain des textes de la controverse anti-apollinarienne.

¹³¹ Cette question à propos de Gn 1, 26 sq. est provoquée par le fait que Philon, dans son commentaire sur ce verset, admettait trois parties en l'homme : le corps, l'âme et l'intellect (νοῦς) et appliquait « l'image » de Gn 1, 26 au νοῦς (cf. *De opificio mundi*, § 69, *Œuvres de Philon* 1, éd. R. Arnaldez, Paris, 1961, p. 186).

¹³² Il s'agit de la thèse selon laquelle le terme de πνεῦμα en Dn 3, 86 ne désigne pas la personne de l'Esprit Saint, mais l'esprit de l'homme. Didyme ne donne pas de nom des théologiens qui défendent une anthropologie trichotomite. Mais il pense probablement à Origène, qui est l'une de ses sources pour son commentaire sur la *Genèse*.

¹³³ Didyme, *Commentaire sur la Genèse*, SC 233, p. 142-143.

¹³⁴ « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt Celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme (ψυχή) et le corps (σῶμα) ». On peut poser l'hypothèse que ce dernier verset est une trouvaille personnelle de Didyme, car nous ne le trouvons dans aucun des autres commentaires patristiques consultés, qui présentent cette série scripturaire. Ou alors, Mt 10, 28 était aussi allégué par une autre tradition qui nous a échappé.

n'était pas seul à comprendre le doublet « esprits » et « âmes » en Dn 3, 86 sur un plan ontologique comme deux réalités distinctes. Mais on ne peut pas penser non plus que Didyme fait allusion ici à la thèse d'Apolinaire en particulier, puisque la série des preuves scripturaires qu'expose Didyme ne correspond pas exactement à celle de l'*Apodeixis* d'après ce que Grégoire de Nysse en rapporte (Rm 8, 16 et Mt 10, 28 ne se trouvent pas dans la série rapportée de l'*Apodeixis*).

Ces quelques passages auront montré que le point de controverse anthropologique abordé dans l'*Antirrheticus* sous l'angle scripturaire était déjà un objet de discussion entre les théologiens du III^e et du IV^e siècle.

En conclusion de ces analyses sur le verset Dn 3, 86, on reconnaîtra qu'Apolinaire s'inscrit dans une tradition patristique bien définie concernant l'anthropologie biblique, lorsqu'il en vient à formuler sa propre conception dans son *Apodeixis*. On peut même poser l'hypothèse de l'existence d'une collection de versets scripturaires, prête à l'emploi (où figurait le terme de πνεῦμα), que les auteurs reprenaient et adaptaient en fonction de leur argumentaire théologique, parmi lesquelles Apolinaire puise également. Toutefois, nous observons à l'issue de ces analyses qu'Origène est le seul des auteurs que nous avons trouvés à exposer la série de 1 Th 5, 23, Dn 3, 86 et Jn 4, 23 dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* – enchaînement que l'on retrouve exactement chez Apolinaire. Les autres auteurs mentionnent Rm 8, 16 (qui n'est pas chez Apolinaire) mais ne citent jamais Jn 4, 23. Étant donné que l'orientation démonstrative est la même chez Apolinaire et chez Origène, on peut formuler l'hypothèse d'une filiation interprétative spéciale entre ces deux auteurs du point de vue anthropologique.

Par ailleurs, la confrontation des différentes exégèses patristiques sur Dn 3, 86 fait ressortir la singularité de l'interprétation de Grégoire, qui s'explique certes par le contexte herméneutique de son époque, mais qui dans la forme syllogistique qu'elle revêt, reste personnelle et originale.

On constatera *in fine* que la position des deux adversaires dans ce débat sur le seul verset de Dn 3, 86 prend sens et trouve sa pertinence lorsqu'on le lit à la lumière des différents horizons interprétatifs du IV^e siècle, car celle de Grégoire tranche nettement avec le contexte anthropologique du passage polémique.

III. Jn 4, 23 : Adorer en esprit

Après 1 Th 5, 23, Dn 3, 86 et Rm 1, 9, Apolinaire faisait allusion à Jn 4, 23 (οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ : « Les vrais adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité »), qu'il analysait de façon tronquée puisque seule la formule « d'adorer Dieu en esprit » semble l'avoir intéressé. Elle rejoint en effet celle de Rm 1, 9 : ἐν πνεύματι λατρεύειν τῷ κυρίῳ, où Paul dit qu'il rend un culte à Dieu dans « son esprit » puisqu'il précise ἐν πνεύματί μου (mais le pronom personnel n'est pas gardé dans la polémique entre Apolinaire et Grégoire). La note exégétique d'Apolinaire, qui est perdue maintenant, devait porter sur le sens de πνεῦμα dans ce verset, qui n'était plus considéré en relation avec le terme de « vérité » auquel il est adjoint originellement chez Jean : ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ¹³⁵. Pour Apolinaire, le πνεῦμα de ce verset désignait l'esprit de l'homme : il fallait l'entendre dans le sens d'esprit-intellect (νοῦς) par opposition à l'âme. C'était la preuve que, là encore, l'Écriture distinguait l'esprit de l'âme, si l'on en croit la façon dont Grégoire rend compte de la pensée de son adversaire :

ὁ δὲ σωτὴρ λέγων ἐν πνεύματι δεῖν προσκυνεῖν τὸν θεὸν οὐ τὸν νοῦν δηλοῖ τῆ προσηγορία τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ τὸ μὴ δεῖν σωματικὰς τινὰς περὶ τὸ θεῖον τὰς ὑπολήψεις ἔχειν. ἐπειδὴ γὰρ ἡ Σαμαρεῖτις φησι πρὸς τὸν κύριον ἐν τῷ ὄρει δεῖν προσκυνεῖν τὸν θεὸν ὡς ἐν περιγεγραμμένῳ τῷ τόπῳ, ὅπερ οὐκ ἔξω τῆς σωματικῆς ὑπονοίας ἐστὶ, διὰ τοῦτο φησι πρὸς τὴν πεπλανημένην ἐκ τῆς ἀληθείας ὁ λόγος, ὅτι πνεῦμα ὁ θεός, τουτέστιν ἀσώματος, καὶ τοὺς προσκυνουῦντας αὐτὸν μὴ σωματικῶς δύνασθαι προσεγγίζειν τῷ ἀσωμάτῳ, ἀλλ' ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ πληροῦν τὴν προσκύνησιν. ἀντιδιαστέλλει γὰρ τὰς διορθωτικὰς φωνὰς ταῖς διπλαῖς ἀγνοίαις, τὴν μὲν ἀλήθειαν τῷ τόπῳ, τὸ δὲ πνεῦμα ἀντιδιαϊρωῶν ταῖς σωματικαῖς ὑπολήψεσιν.

« Quand le Sauveur dit qu'il faut "adorer Dieu en esprit" (Jn 4, 23), il ne désigne pas l'intellect par l'appellation d'esprit, mais veut faire comprendre qu'il ne faut pas avoir de représentations corporelles au sujet du divin. En effet, puisque la Samaritaine dit au Seigneur qu'il faut adorer Dieu sur la montagne comme dans un lieu délimité – ce qui n'est pas en dehors d'une conception corporelle – le Logos dit à celle qui s'est écartée de la vérité, que "Dieu est esprit" (Jn 4, 24), c'est-à-dire incorporel, et que ceux qui l'adorent ne peuvent s'approcher corporellement de celui qui est incorporel, mais qu'ils doivent accomplir leur acte d'adoration en esprit et en

¹³⁵ Les fragments exégétiques d'Apolinaire sur Jean ne contiennent aucun commentaire de Jn 4, 23. Cf. J. Reuss, *Johanneskommentare aus der griechischen Kirche*, frg. 17 in Jo 4, 13-16, Berlin, 1966, p. 10 : le seul commentaire qu'il nous reste de l'épisode de la Samaritaine porte sur le sens de « l'eau jaillissant en vie éternelle » dont parle Jésus et qu'Apolinaire interprète comme l'étant « l'eau spirituelle » (ὕδατος πνευματικοῦ), par opposition à « l'eau corporelle » (ὕδωρ σωματικόν). La même terminologie que dans la réfutation de Grégoire est employée dans ce fragment par Apolinaire, pour marquer l'opposition entre le matériel et le spirituel, qui désignent deux niveaux de réalité.

vérité¹³⁶. Il donne en réponse à la double ignorance [de la Samaritaine] des paroles pour rectifier l'erreur, dissociant la vérité de l'emplacement spatial, l'esprit des représentations corporelles »¹³⁷.

Si l'on résume le point de divergence entre les deux auteurs sur le sens de πνεῦμα, pour Apollinaire, il désigne la partie du composé humain qui fait acte d'adoration, soit l'intelligence. Pour Grégoire, il faut comprendre « en esprit » (ἐν πνεύματι) par opposition à un lieu défini (ἐν περιγεγραμμένῳ τῷ τόπῳ), qu'il qualifie de corporel (τῆς σωματικῆς ὑπονοίας, σωματικός τὰς ὑπολήψεις, σωματικῶς). Son exégèse se fonde sur le contexte de la péricope : pour les Samaritains, Dieu n'est adorable qu'au mont Garizim. Pour Jésus, il n'y a pas de corrélation entre un lieu de culte déterminé et Dieu (τὴν μὲν ἀλήθειαν τῷ τόπῳ, τὸ δὲ πνεῦμα ἀντιδιαρῶν ταῖς σωματικαῖς ὑπολήψεσιν), puisqu'il est lui-même le Temple.

Grégoire ne comprend pas le verset au niveau anthropologique et il en vient même à renverser la perspective de son adversaire, en montrant que le terme d'esprit renvoie à Dieu (πνεῦμα ὁ θεός, τούτέστιν ἀσώματος), qu'il « se tient du côté de Dieu et non de l'homme » pour reprendre une formule de J.-M. Poffet¹³⁸. Grégoire procède par syllogisme dans son raisonnement :

-**Majeure** : adorer Dieu dans un lieu = avoir une représentation corporelle de lui. Ce n'est pas l'adorer en vérité.

-**Mineure** : car Dieu est esprit (cf. Jn 4, 24) ou incorporel

-**Conclusion** : donc la vraie adoration, conforme à Dieu, doit être incorporelle, spirituelle

« Adorer Dieu en esprit » signifie donc adorer Dieu d'une manière conforme à sa nature, spirituelle¹³⁹. En somme, le πνεῦμα dont parle Jean qualifie l'attitude de l'homme envers Dieu dans l'adoration et non pas une partie de l'homme.

¹³⁶ On aura remarqué que Grégoire réintroduit dans son explication le doublet « en esprit et en vérité » présent en Jn 4, 23, là où Apollinaire, d'après la façon dont Grégoire le présente, ne se concentrait que sur « l'esprit ».

¹³⁷ *Antirrh.* 212, 10-22.

¹³⁸ Toutefois, Grégoire ne va pas jusqu'à assimiler ici le πνεῦμα à l'Esprit Saint. Pour les principales questions d'interprétation que pose ce verset, cf. la synthèse de J.-M. Poffet, et les références de critiques exégétiques qu'il donne sur ce passage dans *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, Fribourg, 1985, p. 51.

¹³⁹ « Les adorateurs des temps messianiques sont qualifiés de véritables (ἀληθινοί) de par leur lien avec l'ἀλήθεια qu'est le Christ. Ils le seront ensuite (v. 24) par rapport au premier terme de la double expression johannique, c'est-à-dire par rapport à l'Esprit. Cet ordre même est une confirmation : l'accent porte sur "vérité", l'Esprit la rend possible ». Telle est la conclusion de J.-M. Poffet au sujet de l'exégèse origénienne

La discussion sur l'interprétation à donner à ce verset n'est pas propre à Apolinaire et à Grégoire. Elle avait cours dans les débats théologiques même antérieurs, comme en atteste un passage du *Contre Celse* d'Origène :

Δι' ὧν ἐδίδασκεν ὅτι οὐκ ἐν σαρκί "δεῖ προσκυνεῖν" καὶ σαρκίνας θυσίας τὸν θεὸν ἀλλ' "ἐν πνεύματι". Καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνάλογον <τῷ> "ἐν πνεύματι" καὶ νοητῶς λατρεύειν τινὰ αὐτῷ "πνεῦμα" νοηθεῖν ἄν. Ἀλλὰ καὶ οὐκ ἐν τύποις "προσκυνεῖν δεῖ" τῷ πατρὶ ἀλλ' "ἐν ἀληθείᾳ", ἥτις "διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο" μετὰ τὸ δοθῆναι τὸν νόμον "διὰ Μωϋσέως".

« Il nous a enseigné par là que ce n'est pas dans la chair "qu'il faut adorer Dieu" (Jn 4, 23), ni par des victimes charnelles, mais "en esprit". En effet, lui-même aussi sera compris par analogie comme Esprit dans la mesure où on lui rendra une adoration « en esprit » et de façon **intelligible**. En outre, ce n'est plus en figures qu'il faut adorer le Père, mais dans la vérité qui est venue par le Christ Jésus, après que la loi eut été donnée par Moïse »¹⁴⁰.

Dans son explication de Jn 4, 23, Origène explicite le ἐν πνεύματι avec l'adverbe νοητῶς, et par conséquent, on comprend d'où Apolinaire interprète le verset sur un plan strictement anthropologique, pour faire de πνεῦμα un équivalent de νοῦς. Il ne fait que reprendre une tradition interprétative, ou se réfère même peut-être directement à l'exégèse d'Origène¹⁴¹. Mais l'interprétation d'Origène est aussi proche de celle de Grégoire, par un autre côté, car dans cet extrait, il repousse l'imagination d'une présence locale de Dieu comme dans un lieu corporel (ἐν σαρκί), qui impliquerait l'impiété de la concevoir comme divisible, matériel, corruptible. Chez Origène, la formule ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ de Jn 4, 23 n'est pas interprétée comme un hendiadyn, mais les deux termes ont un sens bien distinct : ce qui est dans l'esprit (ἐν πνεύματι) n'est pas dans la chair (μὴ σαρκί) – ce que Grégoire appelle σωματικός –, ce qui est dans la vérité (ἐν ἀληθείᾳ) n'est pas en figure (μὴ τύποι)¹⁴² – ce que Grégoire comprend différemment : οὐ ἐν περιγεγραμμένῳ τῷ τόπῳ (non pas « dans un lieu délimité »)¹⁴³.

de Jn 4, 23 (*La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène*, p. 52). Il nous semble que c'est dans la même ligne interprétative que se situe Grégoire de Nysse.

¹⁴⁰ *Contre Celse*, VI, 70, SC 147, p. 356-357.

¹⁴¹ Ajoutons aussi le passage du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, où Origène dit à propos du *spiritus* de Jn 4, 23 : « deservit ergo Apostolus Deo, non in corpore, neque in anima, sed in meliore sui parte, id est in spiritu » (« L'Apôtre adore donc Dieu, non pas dans son corps, ni dans son âme, mais dans la meilleure partie de lui-même, à savoir l'esprit ») (PG 14, 856 A ; éd. C. P. Hammond Babel, *Der Römerbriefkommentar*, op. cit., p. 69).

¹⁴² *Commentaire sur l'Évangile de Jean (in Jo 13, 18)*, XIII, 18, GCS 4, éd. E. Preuschen, Leipzig, 1903, p. 242, l. 16-17. Cf. aussi *De Oratione dominica*, 23, 3, GCS 2, éd. P. Koetschau, Leipzig, 1899, p. 351, l. 3-4.

¹⁴³ *Antirrh.* 212, 21-22.

L'utilisation de ce verset johannique dans la controverse apolinarienne mérite attention. En effet, elle nous est apparue relativement marginale par rapport à l'interprétation dominante. Comme nous l'avions dit précédemment, il n'y a que chez Origène que nous avons trouvé le verset de Jn 4, 23 associé à 1 Th 5, 23, à Dn 3, 86 et à Rm 1, 9 pour donner un fondement scripturaire à l'anthropologie trichotomite¹⁴⁴. En dehors de cet emploi chez Origène, auquel Apolinaire et Grégoire semble se référer tous deux, Jn 4, 23 est peu exploité par les auteurs patristiques pour lui-même. C'est surtout la formule de Jn 4, 24, « Dieu est esprit », qui a retenu l'attention des Cappadociens dans les polémiques trinitaires, avant celle d'Apolinaire, pour prouver tantôt la divinité du Fils, tantôt celle de l'Esprit Saint.

En effet, lorsque c'est le terme de πνεῦμα (Jn 4, 23) qui est l'objet d'un commentaire, il est toujours interprété comme désignant Dieu. Les Cappadociens notamment veulent prouver, par les versets de Jn 4, 23-24, que le Fils est Dieu en raison de sa commune nature, spirituelle avec le Père (car « Dieu est esprit » Jn 4, 24). Par exemple, c'est à cette fin démonstrative que Grégoire de Nazianze, dans son *Discours théologique* 28, explique le sens πνεῦμα comme « nature spirituelle et supracéleste » (τὴν νοητὴν φύσιν καὶ ἐπουράνιον) de Dieu¹⁴⁵. Mais le verset est également utilisé dans la polémique contre les pneumatomaques. En effet, dans son *Discours* 31, le même auteur cite Jn 4, 23 comme preuve de la divinité de l'Esprit Saint :

τὸ πνεῦμά ἐστιν, ἐν ᾧ προσκυνοῦμεν, καὶ δι' οὗ προσευχόμεθα. Πνεῦμα γάρ, φησιν, ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. (...) τὸ οὖν προσκυνεῖν τῷ πνεύματι, ἢ προσεύχεσθαι, οὐδὲν ἄλλο εἶναί μοι φαίνεται, ἢ αὐτὸ ἑαυτῷ τὴν εὐχὴν προσάγειν καὶ τὴν προσκύνησιν.

« L'Esprit est celui en qui nous adorons et par qui nous prions. Car dit l'Écriture, "Dieu est Esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en Esprit et en vérité" (...) Donc adorer ou prier "avec l'esprit", cela me semble indiquer seulement que l'Esprit se présente à lui-même la prière et l'adoration »¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Cf. *In Epist. ad. Rom.*, PG 14, 856 : 1 Th 5, 23 ; Jn 4, 23 ; Dn 3, 86 sont cités dans une explication de Rm 1, 9 (854 B-856 A ; éd. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, op. cit., p. 65-69).

¹⁴⁵ Gr. Naz., *Discours théologiques*, 28, 30, SC 250, p. 170 ; cf. aussi 28, 13, p. 126. Chez Grégoire de Nysse, cf. *Eun.* III, 5, 17, GNO II, p. 166, 2 (dans un développement où il s'agit de prouver que le Fils est de même nature que le Père) ; *Eun.* III, 10, 4, GNO II, p. 290, 7.

¹⁴⁶ *Discours* 31, 12, SC 250, trad. P. Gallay, p. 298. Grégoire de Nysse en fait la même utilisation dans sa *Réfutation d'Eunome*, § 183, pour défendre la pleine divinité de l'Esprit (cf. GNO II, p. 389, 22 et 390, 4). Cf. aussi [Ps-Basile], *Contre Eunome* V, PG 29, 744 C ; Basile, dans son traité *Sur le Saint-Esprit* cite également ce verset en lien avec Jn 15, 26 ; Ps 50, 12-14 comme preuve de la divinité de l'Esprit (*De Spir.* 9, 22 ; 18, 47 ; 19, 48 et 26, 64, SC 17 bis, éd. B. Pruche, rééd. 2002, p. 322, 14 ; p. 412, 10 ; 416, 12 ; 476, 7).

En comparaison d'une exégèse destinée à ceux qui ne reconnaissent pas la divinité de l'Esprit Saint, on mesure à quel point l'utilisation de Jn 4, 23-24 par Apolinaire dans une perspective anthropologique est tout à fait différente. Vraisemblablement, ce verset scripturaire est repris des polémiques antérieures, anti-eunomienne et anti-pneumatomaque, et réadapté en fonction de la question christologique que se pose Apolinaire, dans le sillage de l'anthropologie origénienne.

En conclusion, à l'issue de ces analyses sur Jn 4, 23, par comparaison avec les quelques emplois que nous avons cités dans des controverses anti-eunomienne et anti-pneumatomaque, on constate des points communs entre l'analyse d'Origène et celles de Grégoire et d'Apolinaire quant à la compréhension du mot πνεῦμα, même si les deux adversaires interprètent le verset dans deux sens différents, Apolinaire en isolant le tour « ἐν πνεύματι » et Grégoire en l'interprétant en lien avec la deuxième partie du doublet « ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ », comme Origène. Il est donc probable que Grégoire et Apolinaire s'inscrivent tous deux dans le sillage exégétique d'Origène, ou plutôt qu'Apolinaire reprenne les bases scripturaires et doctrinales de l'anthropologie d'Origène pour élaborer sa théologie du νοῦς ἔνσαρκος.

IV. Rm 1, 9 ; 7, 23 et 8, 7 : le combat de la chair contre l'esprit

Les versets du dossier anthropologique sur lesquels les deux écrivains débattent sont tous tirés d'un contexte d'adoration (Jn 4, 23 ; Rm 1, 9) ou de bénédiction (1 Th 5, 23 ; Dn 3, 86) qu'Apolinaire ne prend jamais en compte dans son analyse¹⁴⁷. En effet, l'association de Rm 1, 9 et de Jn 4, 23 s'explique par les parallélismes dans les formules cultuelles : προσκυνεῖν θεῷ ἐν πνεύματι (Jn 4, 23) et ἐν πνεύματι λατρεύειν τῷ κυρίῳ (Rm 1, 9). Dans les deux cas, il s'agit de définir l'adoration de Dieu, et la forme syntaxique invite à associer les deux membres des versets comme s'ils avaient le même sens. Mais en fait, les contextes sont différents, même si la notion d'adoration de Dieu reste un point commun, et surtout, les deux versets sont cités de façon tronquée, ce qui en altère le sens. Dans le cas du verset de Jean, Apolinaire ne traite pas la notion de πνεῦμα

¹⁴⁷ Cela montre très bien à quel point dans le discours de polémique, l'Écriture est utilisée comme une parole actualisée selon non plus son contexte originel, mais selon le contexte polémique.

en lien avec la « vérité » (« en esprit et en vérité » Jn 4, 23), dans celui de l'*Épître aux Romains*, ni Grégoire ni Apollinaire ne citent textuellement le verset où Paul parle de « [son] esprit » (ἐν πνεύματί μου). Or c'est précisément le pronom possessif qui pourrait démontrer que l'esprit, dont il est question dans ce verset, renvoie à l'anthropologie et ne désigne pas l'Esprit Saint. C'est la raison pour laquelle, d'après les études respectives des exégètes sur l'*Épître aux Romains* et l'*Évangile de Jean*, le sens du terme πνεῦμα en Rm 1, 9, comme nous allons le voir, a une signification distincte de celui des versets Jn 4, 23-24¹⁴⁸.

A. Les problèmes exégétiques posés par Rm 1, 9

Le verbe λατρεύειν (« rendre un culte ») qu'utilise Paul en Rm 1, 9 est employé en grec classique pour le service d'une divinité¹⁴⁹, il se trouve à plusieurs reprises dans la *Septante* pour le culte du Dieu d'Israël¹⁵⁰, usage que prolongent le Nouveau Testament¹⁵¹ et Paul lui-même¹⁵². Ce dernier conçoit son ministère apostolique comme une sorte de culte (cf. Rm 15, 15-16). Ce « service cultuel » s'accomplit « dans l'Évangile du Fils », pour reprendre la formule de Rm 1, 9. Il a pour objet le « Fils de Dieu » (cf. Ga 1, 16), à savoir le Christ et son œuvre de salut.

Mais Paul précise en Rm 1, 9 que son « service » ou culte est d'un type particulier : Paul déclare l'accomplir « dans son esprit » (ἐν τῷ πνεύματί μου). Cette formule a donné lieu à des interprétations exégétiques différentes qui se répartissent en deux catégories¹⁵³.

¹⁴⁸ H. Ridderbos, dans *The Gospel of John*, trad. angl. J. Vriend, Cambridge, 1997, p. 163, considère que « l'esprit » constitue un hendiadyn avec « la vérité » (cf. Jn 1, 17) et qu'il signifie que le temps du salut est venu avec le Christ et qu'il indique une nouvelle voie dans laquelle Dieu veut entrer en relation avec l'être humain. Cf. aussi E. Schweizer, *TDNT VI*, Michigan, 1969, p. 439 : « πνεῦμα ne signifie pas tant la pensée de l'homme, ou son intelligence, que ce qui en lui fait sa ressemblance à Dieu, un élément immatériel et intérieur ». Formellement, c'est un terme ontologique, comme dans la pensée hellénique. Matériellement, cela implique la reconnaissance que sa réalité se tient dans la personne de Jésus.

¹⁴⁹ Platon, *Apol.*, 9, 23 b, CUF, t. 1, éd. M. Croiset, Paris, 1966, p. 148 ; Euripide, *Ion*, 152, CUF, t. II, éd. H. Grégoire, Paris, 1965, p. 188 ; Plutarque, *Dialogues pythiques*, 405 c-407 e, CUF, *Œuvres Morales*, t. VI, éd. R. Flacelière, Paris, 1974, p. 72-78 ; *Traité. Du bavardage*, 512 e, CUF, *Œuvres morales*, t. VII, éd. J. Dumortier, Paris, 1975, p. 252, (à propos de la Pythie), etc.

¹⁵⁰ Ex 3, 12 ; 4, 23 ; 7, 16 ; 8, 1 ; Dt 6, 13 ; 10, 12 etc. ; à propos d'idolâtrie : Dt 4, 19-28 ; 12, 2.

¹⁵¹ Mt 4, 10 ; Lc 1, 73 ; Ac 7, 7 5 (Gn 15, 14) ; He 9, 14 ; 12, 28 etc. Pour le culte juif : He 8, 5 ; 9, 9 etc. : Ap 7, 15 : .

¹⁵² Ph 3, 3 ; 2 Tm 1, 3. Pour le culte des idoles : Rm 1, 25.

¹⁵³ C. E. B. Cranfield a donné une liste de huit interprétations sur ce verset dans *A critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. I, Edimbourg, 1979, p. 76-77. Pour R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms : A study of Their Use in Conflict Settling*, AGSU, 10, Leiden, 1971, p. 197-198, le *pneuma* est une référence ici à l'Esprit Saint, mais l'Esprit adapté à Paul (« the Spirit of God apportioned to Paul »). G. Fee, *God's Empowering Presence*, Peabody, 1994, p. 485-486, voit une référence à la fois à

Nous avons déjà évoqué la possibilité de comprendre le sens « d'esprit » comme l'esprit humain de Paul. Mais pour certains exégètes, cet « esprit » est compris comme celui de Dieu demeurant en Paul. S. Légasse, dans son commentaire sur *L'Épître de Paul aux Romains*, montre comment la première interprétation est sujette à des variantes, selon que l'on donne à ἐν τῷ πνεύματι une portée adverbiale (« de tout cœur », ou « sincèrement »)¹⁵⁴, ou que l'on y voit l'expression de « l'homme tout entier »¹⁵⁵. Il ajoute que pour d'autres exégètes, l'expression renvoie à la vie intérieure de l'Apôtre qui est en contraste avec son activité extérieure et missionnaire. Selon S. Légasse, il est facile d'écarter l'interprétation qui reconnaît ici l'Esprit divin, à cause du pronom possessif qui accompagne le terme πνεῦμα (ce qui est confirmé par Rm 8, 16 où « notre esprit » se distingue clairement de l'Esprit de Dieu). Pour lui, en Rm 1, 9 se trouve un des cas assez rares où Paul donne au mot πνεῦμα le sens d'esprit humain¹⁵⁶. Et il conclut : « tout en admettant que, pour Paul, cet esprit est l'aspect ou la "dimension" de la personne individuelle où s'établit la communication avec Dieu, (...) Paul s'en tient au domaine anthropologique »¹⁵⁷.

B. Le débat dans l'*Antirrheticus*

Grégoire, pour sa part, ne consacre que trois lignes à Rm 1, 9, qu'il interprète à l'éclairage de Jn 4, 23 :

τούτου χάριν καὶ ὁ Παῦλος οὔτε ἐν τόπῳ οὔτε ἐν σώματι, ἀλλ' ἐν πνεύματι
λατρεῦειν φησὶ τῷ κυρίῳ τῇ ἀληθείᾳ ἐπόμενος.

l'esprit humain et à l'Esprit Saint. Mais pour la plupart des exégètes, la présence du pronom exprimant la possession dénote qu'il s'agit de l'esprit humain. D'autres exégètes comme H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, III, *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, Munich, 1978, p. 26, expliquent que la formule λατρεύειν ἐν πνεύματι est utilisée chez les rabbins à propos de la prière. Pour une synthèse complète des différentes positions de la recherche en 1996, cf. Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans, The New International Commentary on the New Testament*, Cambridge, 1996, p. 58. Ce dernier propose comme hypothèse de voir dans le terme de *pneuma* une insistance sur l'engagement profond de la personne intérieure dans le ministère auquel Paul est appelé (*ibid.* p. 58).

¹⁵⁴ Cf. Pélage, *Comm. Ep. Rom*, I, PL 30 [Ps-Jérôme], 648 A : « in tote corde meo et prompta devotione mea » (pour la question de l'attribution de ce texte, cf. A. Souter, *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford, 1927, p. 96-138). J. Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, vol. III, Paris, 1855, p. 18 : « vraie crainte et droite humilité d'esprit » ; A. Maillot, *L'Épître aux Romains. Épître de l'œcuménisme et théologie de l'histoire*, Paris-Genève, 1984, p. 49-50.

¹⁵⁵ O. Michel, *Der Brief and die Römer*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuen Testament, 4, Göttingen, 1963¹², p. 81.

¹⁵⁶ Cf. dans ce sens Rm 8, 16 ; 1 Co 5, 3.4.5 ; 16, 18 (τῷ πνεύματι) ; 2 Co 2, 13 (*ibid.*) etc.

¹⁵⁷ S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Romains*, Paris, 2002, p. 78.

« Pour cette raison¹⁵⁸, Paul dit qu'il faut rendre un culte au Seigneur ni dans un lieu ni dans un corps, mais en esprit, suivant ainsi la vérité »¹⁵⁹.

Dans son exégèse, Grégoire interprète le verset de façon tronquée sans le remettre dans son contexte initial du début de l'épître¹⁶⁰. Il occulte totalement la présence du μου dans ἐν πνεύματι μου. Mais il se sert de la dichotomie chair-esprit/corps-esprit qu'il avait développée dans son commentaire de Jn 4, 23 pour expliciter le sens du mot « esprit » en Rm 1, 9, par opposition à ce qui est corporel. C'est de la même façon qu'Origène dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* commentait le verset, et particulièrement le membre de phrase « *cui servio in spiritu meo* » :

« Servire in spiritu simile mihi videtur esse, imo et amplius aliquid quam adorare in spiritu, sicut et ipse Dominus dicebat ad Samaritanam mulierem : “Venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate” Sed Paulus non solum adorat in spiritu, verum et deservit in spiritu ».

« Rendre un culte en esprit me semble être semblable, et même un peu plus fort qu'adorer en esprit, comme le Seigneur lui-même le disait aussi à la femme samaritaine : “l'heure vient, et c'est maintenant, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité” (Jn 4, 23). Mais Paul non seulement adore en esprit, mais rend aussi un culte en esprit »¹⁶¹.

On peut supposer qu'il y a une filiation interprétative de Grégoire par rapport à Origène dans la mesure où le rapprochement de Jn 4, 23 et Rm 1, 9 a lieu pour exposer la même idée. La seule différence tient au fait que Grégoire commence par interpréter Jn 4, 23 avant Rm 1, 9 à la différence d'Origène et d'Apolinaire, qui s'attachent à Rm 1, 9 avant le verset johannique¹⁶². Mais le procédé exégétique reste le même : il consiste à faire entrer en consonance deux versets dont les formes syntaxique et lexicale sont proches, et à interpréter l'un à la lumière de l'autre, hors de leur contexte respectif.

Pour mieux voir le statut des versets tirés de l'*Épître aux Romains* dans la série scripturaire utilisée par Apolinaire afin de prouver que l'Écriture expose une anthropologie tripartite (πνεῦμα-ψυχή-σῶμα), récapitulons les analyses précédentes. Apolinaire se fonde sur :

¹⁵⁸ Cette formule désigne selon nous toute l'exégèse de Jn 4, 23 qui précède.

¹⁵⁹ *Antirrh.* 212, 22-24.

¹⁶⁰ Cf. Kl. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, 1999, p. 33.

¹⁶¹ *In epist. ad Rom.* I, PG 14, 855 C-856 A ; éd. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes*, I, p. 68-69.

¹⁶² Dans l'énumération des preuves bibliques d'Apolinaire, que Grégoire donne au début de son analyse, Rm 1, 9 précède Jn 4, 23. C'est l'indice qu'Apolinaire devait les traiter dans cet ordre.

- 1 verset où se trouve la triade πνεῦμα-ψυχή-σῶμα (1 Th 5, 23)
- 1 verset où se trouve le doublet πνεῦμα-ψυχή (Dn 3, 86) : il montre que l'Écriture pense l'homme non pas en termes de corps-âme (σῶμα-ψυχή), mais en termes de πνεῦμα-ψυχή-σῶμα, puisqu'elle distingue le πνεῦμα et la ψυχή.
- 2 versets où se trouve le terme πνεῦμα (Jn 4, 23 et Rm 1, 9) : cela prouve que πνεῦμα est une notion bien isolée dans la Bible.
- 1 verset où se trouve l'opposition entre la σάρξ et le πνεῦμα (Rm 7, 23), ce qui montre que la σάρξ est dotée d'une âme, ψυχή, donc distincte du πνεῦμα.

Le verset de Rm 7, 23 (βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου)¹⁶³ ne peut servir de preuve de la trichotomie anthropologique qu'au prix du raisonnement suivant : si la chair lutte contre l'esprit (Rm 7, 23), c'est que la chair est animée par une instance capable de se rebeller contre l'esprit, or cette instance est la ψυχή. Il semble que l'utilisation de ce verset soit propre à la doctrine apolinarienne. On ne le trouve pas comme point de débat privilégié dans les polémiques théologiques contemporaines, pas même chez Grégoire contre Eunome.

Voilà la façon dont Grégoire restitue le raisonnement d'Apolinaire :

Προστίθουσιν (...), τὴν σάρκα τὴν ἀντιστρατευομένην τῷ πνεύματι· ταύτην δὲ οὐκ ἄψυχον λέγει, ὡς διὰ τούτου δείκνυσθαι τρίτον εἶναι τὸ πνεῦμα παρὰ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα.

« Il ajoute que la chair lutte contre l'esprit (cf. Rm 7, 23), et il dit que celle-ci n'est pas sans âme, de sorte que par cela, il montre que l'esprit est le troisième élément à côté de l'âme et du corps »¹⁶⁴.

Rm 7, 23 n'est pas cité textuellement, mais les auteurs en retiennent le sens¹⁶⁵. Le verbe ἀντιστρατεύομαι, emprunté au registre militaire, ne se trouve dans le Nouveau Testament que dans ce verset¹⁶⁶. Dans le contexte de l'épître, Paul évoque une « autre » loi qui lutte contre la loi de l'intellect (ἕτερον νόμον ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ

¹⁶³ Trad. *BJ*, éd. 1999 : « Mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres ».

¹⁶⁴ *Antirrh.* 209, 9-12.

¹⁶⁵ Cf. la distinction par C. Darbo-Peschanski entre la « citation de mot » et la « citation de sens » (*La citation dans l'antiquité, op. cit.*, p. 18). Dans le cas de Rm 7, 23 évoqué dans l'*Antirrheticus*, il s'agit d'une « citation de sens ».

¹⁶⁶ La métaphore militaire a été elle-même commentée par les Pères, cf. Origène, *Comment. In epist. ad Rom.* VI, PG 14, 1055 D ; éd. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar, Buch 4-6*, Freiburg, 1996, p. 456.

νοός μου), la « loi du péché » qui régit les membres humains. Le mot « loi » (νόμος) est ici métaphorique et désigne la puissance du péché en action dans la personne humaine, faisant obstacle à son désir d'adhérer à la volonté de Dieu. Dans ce passage de l'Épître, la « loi du péché » fait de ceux qu'elle atteint une masse de captifs de guerre destinés à être « vendus » comme esclaves (Rm 7, 14)¹⁶⁷. Paul parle à la première personne, se donnant ainsi en exemple, là où les auteurs patristiques épurent le texte des éléments grammaticaux qui renvoient à la première personne de singulier et en font une réflexion générale, alors que c'est la présence des pronoms personnels dans ce verset paulinien qui leur permet d'interpréter les notions σάρξ et πνεῦμα d'un point de vue anthropologique. D'après la façon dont Grégoire y fait allusion dans son *Antirrheticus*, la synonymie de πνεῦμα et de νοῦς est sous-entendue dans le débat¹⁶⁸. L'exégèse ne porte donc pas sur ce terme en tant que tel, mais plutôt sur l'antagonisme entre la chair et l'esprit. Par ailleurs, ce verset fait émerger dans le débat la quatrième notion de σάρξ, qui ne recouvre pas le même sens qu'avait le terme σῶμα en 1 Th 5, 23. Les théologiens argumentent donc en associant des terminologies bibliques différentes (esprit-âme-corps et chair-intellect). En l'occurrence, une telle diversité terminologique dans l'Écriture ne semble pas poser de problème aux auteurs, qui ne cherchent pas à définir dans ce passage de l'*Antirrheticus* les nuances de sens entre σάρξ et σῶμα par exemple.

L'exégèse que devait donner Apollinaire de Rm 7, 23 dans son *Apodeixis* apparaît si l'on rapproche notre extrait de l'*Antirrheticus* d'un passage tiré de l'*Anacephalaiôsis*, où Apollinaire dit :

εἰ σὰρξ ὡς ἐπιστρατευομένη τῷ νῷ κερῶρισται τοῦ νοῦ κατὰ τὸν ἀπόστολον, ὁ τὴν σάρκα λαβὼν θεὸς ἀπὸ ταύτης ἔχει τὰς ἐπιστρατευομένας ἐπὶ νοῦν κινήσεις, αὐτῷ δὲ μὴ ὑποταττομένας ὡς ἀνταγωνιστῇ τῷ νῷ. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ αὐτὸς ὁ πάσχων καθὸ θεός.

« Si la chair, puisqu'elle combat contre l'intellect, est distincte de l'intellect, comme le dit l'apôtre, Dieu, en ayant assumé la chair, est mû par des impulsions provenant

¹⁶⁷ Parmi les débats exégétiques autour de ce verset, c'est le terme de νόμος qui suscite diverses interprétations (Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*, Cambridge, 1996, p. 451), parce qu'il figure dans un contexte argumentatif plus large où Paul oppose l'existence pré-chrétienne, sous la loi mosaïque (v. 7-13), Loi qui n'est pas péché, à l'existence chrétienne sous la loi de l'Esprit. Pour ce critique, Paul assimile la loi de la chair à la loi du péché, la propension naturelle de l'individu à pécher, par opposition à la loi de Dieu, qui est un principe intérieur moral. Le νοῦς dont il est question ici est le siège raisonnable de la personne. Mais Paul insinue que l'intellect est le siège de la loi de Dieu, *ibid.* p. 464.

¹⁶⁸ Ce que prouve entre autres le rapprochement scripturaire que fait Apollinaire dans le fragment 22, où il met en parallèle la formule de Ga 5, 17 (σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, « la chair désire contre l'esprit ») et celle de Rm 7, 23, où « une autre loi est dite combattre la loi de l'intellect » (ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός).

de celle-ci, qui combattent contre l'intellect, ne se soumettent pas à lui, prenant l'intellect pour un adversaire. Mais si tel est le cas, celui qui subit cela ne ressemble pas lui-même à Dieu »¹⁶⁹.

Apolinaire veut prouver par ce verset, où l'anthropologie est appliquée au Christ, qu'il ne peut y avoir en celui-ci de conflit intérieur entre la chair et le νοῦς, car son « esprit (νοῦς) est Dieu » (cf. Rm 8, 5), sinon, il ne serait pas Dieu. Le traducteur moderne se trouve ici bien gêné de traduire le terme de νοῦς, qui, rendu par « intellect » en français, comme nous l'avons fait systématiquement, apparaît réducteur : le mot « esprit » serait peut-être la meilleure traduction dans ce passage paulinien. Selon le raisonnement d'Apolinaire, Dieu ne peut en effet s'incarner dans un homme qui lutte contre Lui-même, sinon il ne serait pas Dieu. Ce verset permet donc à Apolinaire de montrer à un niveau strictement anthropologique que l'Écriture, en parlant d'un combat entre la chair et l'esprit, distingue en réalité « l'esprit » de « l'âme » qui anime la chair. Par conséquent, au niveau christologique, l'humanité du Christ ne peut pas être de même nature que celle de l'homme normal, afin que soit préservée l'intégrité de sa divinité.

Dans l'*Antirrheticus*, Grégoire réfute son interprétation de la façon suivante :

τὸ δὲ λέγειν ὅτι Ἡ σὰρξ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, αὐτόθεν ἔχει τῆς τοῦ δόγματος αὐτῶν ἀπάτης τὸν ἔλεγχον· τὸ γὰρ ἀντιστρατεύεσθαι καὶ αἰχμαλωτίζειν καὶ μὴ ὑποτάσσεσθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα προαιρέσεώς ἐστιν ἐνεργήματα. νοῦ δὲ μὴ ὄντος οὐδ' ἂν ἡ προαίρεσις εἴη. οὐκοῦν, ἦν φησιν Ἀπολιναρίου σάρκα ἐμφυχον τε καὶ ἐμπροαίρετον, ταύτην οὐδὲ τοῦ νοῦ κενωρίσθαι ὁμολογεῖ. ἀλλὰ κἄν σὰρξ λέγεται μόνον, τὸν τέλειον τῆς ἀνθρωπότητος λόγον ἐν ἑαυτῇ περιέχει, ὡς μὴ δύνασθαί τινος τῶν συμπληρωτικῶν τῆς φύσεως λείποντος ἔτι τὸ λειπόμενον ἄνθρωπον λέγεσθαι.

« Le fait de dire que “la chair n'est pas soumise à la loi de Dieu” (Rm 8, 7)¹⁷⁰ constitue en lui-même l'argument qui confond l'erreur de leur doctrine : en effet, “se rebeller” (Rm 7, 23), “asservir” (Rm 7, 23), “ne pas être soumis” (Rm 8, 7) et autres choses semblables sont des activités de la libre décision. Mais s'il n'y a pas d'intellect, il ne saurait y avoir non plus de libre décision. Donc cette chair qu'Apolinaire dit douée d'une âme et capable de décider, il reconnaîtra qu'elle n'est pas non plus privée d'intellect. Alors, même si la chair est nommée seule, elle contient en elle la définition complète d'humanité ; de sorte que s'il manque

¹⁶⁹ *Anacephalaiôsis*, § 30, Lietz. p. 246. Cf. aussi, *ibid.*, § 10, Lietz. p. 243 : le combat de la chair et de l'esprit est présenté comme une définition de l'homme. Πᾶς ἄνθρωπος διάστασιν ἔχει σαρκὸς πρὸς νοῦν : « tout homme est déchiré entre la chair et l'esprit ».

¹⁷⁰ La façon dont Grégoire introduit le verset Rm 7, 23 laisse entendre qu'Apolinaire citait lui-même Rm 8, 7. Appartient-il à la série des preuves scripturaires d'Apolinaire : 1 Th 5, 23 ; Dn 3, 86 ; Jn 4, 23 ; Rm 1, 9 ? L'origine apolinarienne de ce verset peut être affirmée par le fait qu'il l'utilise déjà plus tôt dans l'*Apodeixis*, à la suite du frg. 22, en lien avec Rm 7, 23 (cf. *Antirrh.* 141, 7-8). Donc l'association des deux versets n'est probablement pas due à Grégoire mais à Apolinaire.

quelque chose de ce qui contribue à la plénitude de la nature [humaine], on ne pourrait plus nommer homme ce qui reste »¹⁷¹.

Le Cappadocien réfute Apolinaire par le biais de Rm 8, 7, où est développée la même idée d'une rébellion de la chair. Mais en Rm 8, 7, la chair n'est pas dite lutter contre l'intellect, mais contre Dieu lui-même. Là où Apolinaire veut montrer l'antagonisme entre la chair et le *νοῦς* du composé humain à partir de Rm 7, 23 – *νοῦς* qui est certes en affinité avec le divin – Grégoire met en évidence l'opposition de la chair, qui désigne l'humanité avec toutes ses composantes, à Dieu. C'est le contexte de Rm 8 qui permet de comprendre un tel glissement. En Rm 8, 5, Paul oppose ceux qui vivent « selon la chair » (*κατὰ σάρκα*) à ceux qui vivent « selon l'esprit » (*κατὰ πνεῦμα*), or la loi de l'Esprit est celle du Christ (cf. Rm 8, 1-2)¹⁷². Mais dans son argumentation, Paul veut opposer la loi à laquelle est soumise toute existence pré-chrétienne (celle du péché) à la loi qui régit l'existence chrétienne. Sa perspective en Rm 8, 7 n'est donc pas ontologique, parce qu'il ne vise pas à décrire le composé humain, pas plus qu'en Rm 7, 23 (qu'Apolinaire interprète pourtant sur un plan strictement métaphysique).

En somme, reprenant le même procédé argumentatif qu'Apolinaire, qui utilisait Rm 7, 23 pour montrer que la *σάρξ* possédait une *ψυχή* qui l'anime contre le *νοῦς*, Grégoire retourne l'argumentation de son adversaire pour démontrer que la *σάρξ* elle-même possède aussi un *νοῦς*. Mais, pour ce faire, il ne peut pas utiliser Rm 7, 23, puisque Paul parle de la loi de la *σάρξ*, qui combat contre le *νοῦς* (*τῷ νόμῳ τοῦ νοός*). D'où sa réfutation par le truchement de Rm 8, 7 où la chair est dite ne pas se soumettre à Dieu (*τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ*). Il déplace ainsi l'antagonisme entre la chair qui lutte contre Dieu, en l'homme, et Dieu lui-même. Il recourt alors non plus à Paul, mais à la philosophie pour démontrer que la chair est dotée d'une faculté intellectuelle, faisant évoluer le sens de *νοῦς* dans son interprétation de Rm 7, 23 : il signifie alors « intellect » d'un point de vue strictement anthropologique, et non plus l'esprit humain dans la mesure où il est lié à Dieu, comme chez Paul.

Son argumentation consiste en un syllogisme :

- **Majeure** : Si la chair combat, c'est qu'elle a en elle un principe qui décide de lutter contre l'esprit.

¹⁷¹ *Antirrh.* 212, 24-213, 6.

¹⁷² Cf. Rm 8, 2 : ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. (« La loi de l'esprit de vie en Christ Jésus t'a libéré de la loi du péché et de la mort »).

- **Mineure** : or lutter, c'est l'effet d'une décision (πάντα τὰ τοιαῦτα προαιρέσεώς ἐστὶν ἐνεργήματα)¹⁷³

Et le siège des décisions, c'est le νοῦς,

- **Conclusion** : Donc la chair est dotée d'un νοῦς

- **Confirmation** : la chair désigne l'être humain dans son intégrité : on ne peut retirer la chair sans enlever l'homme.

La force d'une telle démonstration tient à deux éléments : d'une part Grégoire fait glisser le sens de « chair » vers celui de nature humaine (τὸν τέλειον τῆς ἀνθρωπότητος λόγον ἐν ἑαυτῇ περιέχει)¹⁷⁴. Par conséquent le terme de σὰρξ sous-entend tous les éléments du composé humain. D'autre part, Grégoire greffe une tradition philosophique d'origine aristotélicienne sur le verset de Paul : le fait de se rebeller, de lutter, de ne pas se soumettre sont des mouvements qui proviennent de la faculté intellectuelle, celle qui est capable de contrer la seule impulsion de l'appétit en posant un choix réfléchi, délibéré, comme le dit Aristote, par exemple, dans son *Éthique à Nicomaque* :

πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις—ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα—
προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. διὸ οὐτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας
οὐτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν
πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἠθους οὐκ ἔστιν.

« Le principe de l'action est donc la libre décision – d'où provient le mouvement et non pas la cause du mouvement –, mais ce en vue de quoi on fait une chose est l'impulsion et le principe de la libre décision. C'est pourquoi la libre décision n'est ni sans intellect ni intelligence, ni sans élan moral : en effet, le bon comportement ou le contraire dans l'action n'existe pas sans l'intelligence ni la morale »¹⁷⁵.

Pour Aristote, le choix s'accompagne de raison et de pensée discursive. Le choix est ce qui dans l'action est le fait de l'homme seul, et donc relève, en partie du moins, de l'âme intellectuelle que les animaux n'ont pas en partage. Il n'est pas la concupiscence ou le désir non délibératif, il n'est pas non plus l'impulsion. L'appétit (ou la concupiscence) et l'impulsion sont communs aux animaux et à l'homme. Pour Aristote, un appétit peut s'opposer à un choix, mais non à un autre appétit. Il semble que c'est à la lumière de cette

¹⁷³ *Antirrh.* 212, 28. Cf. aussi 198, 4-5 : ἡ δὲ προαίρεσις οὐδὲν ἕτερον εἰ μὴ νοῦς τίς ἐστὶ καὶ πρὸς τι διάθεσις : « Le libre choix n'est rien d'autre qu'une certaine disposition à tendre vers quelque chose ».

¹⁷⁴ *Antirrh.* 213, 4-5. Cet emploi est comparable à la façon dont il interprète Jn 1, 14 (« Et le Verbe s'est fait chair », ce qui signifie pour lui qu'il s'est fait homme »). Cf. *Antirrh.* 173, 27 sq. : « Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν ». οὐ γὰρ ἐν μέρει ἡμῶν, ἀλλὰ πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει νοούμενα τῇ πληθυντικῇ φωνῇ συνεσήμανε καὶ τὸν λόγον τῆς σαρκὸς πρότερον μὲν προδιέστειλεν, εἴθ' οὕτως εἰς ἕνωσιν ἤγαγεν : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous (Jn 1, 14). En effet, non pas dans une partie de nous, mais tout ce qui est conçu dans la nature est compris ici par un terme global et certes, il a distingué d'abord le Logos de la chair, mais ensuite il les a ainsi unis ».

¹⁷⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1139 a 31-35, trad. pers.

distinction que Grégoire comprend Rm 7, 23 : Paul parle d'un combat de la chair, mais seul le choix peut s'opposer à un appétit de la chair. Or le choix suppose une participation de la partie rationnelle de l'âme. Donc là où il y a opposition à l'appétit, il y a donc activité de la partie rationnelle de l'âme. Par ce présupposé philosophique, le Cappadocien prouve contre Apolinaire que la chair dont parle Paul comprend nécessairement un νοῦς. Grégoire dit dans son raisonnement que les actions de se rebeller sont des activités (ἐνεργήματα) de la faculté de choisir (προαίρεσις) dans le sens aristotélicien de mouvement (κίνησις). Selon notre auteur, tout acte moral, bon ou mauvais, découle d'un choix au niveau de la faculté raisonnable de l'homme, comme le dit plus haut Aristote : εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἡθους οὐκ ἔστιν (« Un bienfait ou son contraire dans l'action, en effet, n'existe pas sans intelligence ni disposition morale »). Toutefois, chez Aristote, les vertus morales et les vertus intellectuelles concernent deux parties différentes de l'âme raisonnable. Celle qui est tournée vers la maîtrise de l'appétit, et celle qui est purement rationnelle, tournée vers la connaissance. Comme la vertu suppose le choix, et puisque le choix suppose la raison et la délibération, alors même la partie appétitive de l'âme n'est pas sans participer de la raison. C'est en ce sens, selon nous, que Grégoire se réfère à la pensée aristotélicienne pour interpréter Rm 7, 23 : si la « chair » dont parle Paul dans son *Épître aux Romains*, produit des actes moraux (se rebelle, combat...), c'est qu'elle possède une faculté intellectuelle, le νοῦς.

Dans son exégèse de Rm 7, 23, Grégoire renverse la perspective exégétique de son adversaire par le recours au raisonnement philosophique commun à son époque : il modèle son exégèse sur un schème de pensée philosophique¹⁷⁶.

Cette hypothèse est corroborée par son utilisation de Rm 7, 23 dans ses *Homélies sur le Cantique des cantiques*, où il associe explicitement le combat intérieur dont parle Paul à la lutte des parties de l'âme entre elles dont parle par exemple Platon avec la même métaphore militaire¹⁷⁷. Dans un passage où Grégoire explique que l'homme à l'état

¹⁷⁶ Sur ce point, nos analyses rejoignent celles de Fr. Vinel, dans son article : « Du commentaire biblique à l'affirmation dogmatique : l'expérience théologique au V^e siècle », *RSR* 82, 2008/2, spécialement p. 161-166 et p.177, à propos de la polémique contre Eunome et contre Apolinaire : « l'enjeu était de créer une pensée et un langage théologiques qui ne soient pas seulement la paraphrase, voire la citation du donné biblique, mais sa transcription dans un discours rationnel empruntant de manière critique aux catégories de la pensée grecque ».

¹⁷⁷ Cf. chez Platon la description similaire du conflit intérieur au niveau des parties de l'âme (et non pas au niveau du composé humain) en *Rep.* IX, 586 e, CUF, éd. E. Chambry, Paris, 1934, p. 72.

glorieux sera dégagé des luttes intérieures qui le caractérisent pendant son séjour terrestre, il déclare¹⁷⁸ :

...μηκέτι τοῦ φρονήματος τῆς σαρκὸς πρὸς τὴν ψυχὴν στασιάζοντος μηδὲ διὰ τοῦ ἐμφυλίου πολέμου τῶν ἐμπαθῶν κινήματων ἀντιστρατευομένου τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς καὶ ὡσπερ αἰχμάλωτόν τινα τῇ ἀμαρτία προσάγοντος τὴν ἡττηθεῖσαν ψυχὴν...

« ...la pensée de la chair ne fait plus sédition avec l'âme ni ne combat la loi de l'intellect (Rm 7, 23) dans une guerre civile engagée par des mouvements charnels et conduisant l'âme soumise au péché, comme une captive... »¹⁷⁹

Un tel passage reprend le motif de la sédition (στασιάζω) dont parle Platon pour caractériser la lutte des parties inférieures de l'âme contre ce qu'il appelle la partie « philosophique », ainsi que celui du combat militaire de Rm 7, 23. Chez Grégoire, l'exégèse de ce verset se fait donc à la lumière du discours philosophique qui décrit l'opposition entre le corps et l'âme, ou entre les parties de l'âme. On observe là un trait évident de la synthèse entre le patrimoine biblique et l'héritage philosophique, que Paul a peut-être fait avant Grégoire dans ce passage précis.

Ce faisant, dans son *Antirrheticus*, Grégoire oriente la réfutation de Rm 7, 23 dans un sens qui excède le but originel d'Apolinaire. Dans ce paragraphe, il en profite pour réfuter une nouvelle fois la théologie du νοῦς ἔνσαρκος d'Apolinaire : Grégoire insiste sur le fait que si on ne peut pas concevoir une chair sans νοῦς – ce qu'au fond Apolinaire est forcé de reconnaître par le verset de Rm 8, 7 expliqué à la lumière de la philosophie – alors le Christ devenu homme avait nécessairement un νοῦς humain lors de son incarnation. Dans ce raisonnement, Grégoire fait dévier le cours de l'argumentation de son adversaire pour s'appesantir librement sur le point doctrinal crucial de la polémique. Or il a déjà argumenté sur ce point au début de son *Antirrheticus* lorsqu'il réfutait le fragment 22 de son adversaire, où se trouvait déjà Rm 7, 23¹⁸⁰ : la visée argumentative est la même, mais plus amplement développée, enrichie par d'autres versets pauliniens et explicitement rapportée au cas précis du Christ. Voici la réfutation qu'en donne Grégoire :

¹⁷⁸ Nous ne citons que la partie de la phrase qui concerne notre analyse, dans un génitif absolu.

¹⁷⁹ Grégoire de Nysse, *Cant.*, I, GNO VI, 30, 12-16. Cf. aussi GNO VI, 57, 2 sq. et 191, 15 sq. pour une utilisation de Rm 7, 23 dans la perspective du combat spirituel.

¹⁸⁰ On peut d'ailleurs s'interroger sur l'effet de reprise argumentative : après la réfutation du frg. 22, Grégoire attaque une première fois l'anthropologie trichotomite de son adversaire (cf. *Antirrh.* 141, 23-142, 18), et y revient ensuite plus longuement à la fin de son traité (*Antirrh.* 208, 28-214, 19).

Ἄλλ' οὐκ ἄψυχος, φησίν, ἡ σὰρξ· στρατεύεσθαι· γὰρ κατὰ τοῦ πνεύματος εἴρηται καὶ ἀντιστρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ νοός. ὑπέρευγε τῆς εὐγνωμοσύνης! οὐκ ἄψυχον τῷ θεῷ περιπλάσσει τὴν σάρκα. οὐκοῦν ἐρωτήσωμεν, εἰ ἔμψυχος προσελήφθη παρὰ τοῦ θεοῦ λόγου ἡ σὰρξ, καθὼς φησιν ὁ λογογράφος· ἔμψυχα δὲ φαμεν καὶ τῶν ἀλόγων τὰ σώματα· ὁ ἀνθρωπίνην σάρκα καὶ ταύτην ἔμψυχον προσοικίζων τῷ λόγῳ οὐδὲν ἕτερον ἢ ὅλον συνάπτει τὸν ἀνθρώπον· οὐδὲν γὰρ ἄλλο παρὰ τὴν νοερὰν φύσιν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἐστὶν ἰδίωμα διὰ τὸ ἐν πᾶσι τοῖς ἄλλοις κοινωνίαν εἶναι ἡμῖν πρὸς τὰ ἄλογα· τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμοειδές, ἢ κατὰ τροφήν ὄρεξις, ἢ πρὸς τὴν αὔξησιν δύναμις, ὁ κόρος, ὁ ὕπνος, ἡ πέψις, ἡ ἀλλοίωσις, ἡ τοῦ ἀχρειωθέντος ἐκποίησης, πάντα κατὰ τὸ ἴσον ἐν ἡμῖν καὶ τοῖς ἀλόγοις διὰ τινος ψυχικῆς δυνάμεως οἰκονομεῖται. ὁ τοίνυν λέγων ἀνθρώπον εἶναι τὸν προσειλημμένον, ἔμψυχον δὲ τοῦτον διδοὺς οὐδὲν ἕτερον ἢ καὶ νοητὴν αὐτῷ προσεμαρτύρησε δύναμιν, ὅπερ ἴδιον τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ ψυχῆς, ἐξ αὐτῶν, ὧν παρέθετο ἡμῖν, τῶν τοῦ ἀποστόλου ῥημάτων· ὁ γὰρ εἰπὼν ὅτι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν (τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται) τῆς προαιρετικῆς τε καὶ διανοητικῆς δυνάμεως ἐναργῆ τὰ ἰδιώματα λέγει· τὸ γὰρ ἐπιπειθῶς ἢ ἀντιτύπως πρὸς τὸν νόμον ἔχειν προαιρέσεως ἴδιον αὐτό τε τὸ τοῦ φρονήματος ὄνομα οὐκ ἂν τις τῆς κατὰ τὸ φρονεῖν ἐνεργείας ἀποχωρίσειεν. τὸ δὲ φρονεῖν ταῦτόν εἶναι τῷ νοεῖν οὐδ' ἂν τῶν κομιδῆ τις νηπιαζόντων ἀντεῖποι· ὅ τε ἀντιστρατεύόμενος καὶ αἰχμαλωτίζων πῶς ἂν τῆς ἐνεργείας τοῦ νοεῖν ἀμοιρήσειεν; οὐ γὰρ τὸ πρὸς τὰ φαῦλα κινεῖσθαι τοῖς κακοῖς τὴν προαίρεσιν ἀπόδειξις τοῦ μὴ εἶναι νοῦν ἐν ἐκείνοις ἐστίν, ἀλλὰ καλῆς μὲν διανοίας ἐκτός εἰσι, νοοῦσι δὲ ὅμως.

« Mais “la chair n’est pas sans âme, dit-il : en effet, elle est dite lutter contre l’esprit et combattre contre la loi de l’intellect” (frg. 22)¹⁸¹. Merveilleuse sagesse ! Il façonne autour de Dieu une chair non pas sans âme. Demandons-nous donc si la chair qui a été assumée par le Dieu Logos était dotée d’une âme, comme le dit cet écrivain ! Mais même les corps des êtres sans intelligence, disons-nous, possèdent une âme : celui qui revêt le Logos d’une chair humaine, et, par surcroît, qui est dotée d’une âme, ne lui adjoint rien d’autre que l’homme entier. En effet, la propriété de l’âme humaine n’est rien d’autre que la nature intellectuelle du fait que nous avons en commun toutes les autres qualités avec les êtres sans intelligence : le désir, la colère¹⁸², l’envie de nourriture, la faculté de grandir, la satiété, le sommeil, la digestion, le changement, l’évacuation des excréments, tout cela est organisé de la même manière en nous que dans les êtres sans intelligence par une capacité de l’âme¹⁸³. Donc celui qui a dit qu’est homme l’être assumé, mais qu’il lui donne une âme, n’a donné aucune autre preuve que celle de sa faculté intellectuelle, qui est le propre de l’âme humaine d’après les paroles mêmes de l’Apôtre que nous avons exposées : celui qui a dit “la pensée de la chair est ennemi de Dieu” (car “elle ne se soumet pas à la loi de Dieu”, cf. Rm 8, 7) déclare évidentes les propriétés de la faculté de choisir et de penser : car le fait d’obéir ou de s’opposer à la loi est propre à la faculté de choisir¹⁸⁴, et le terme même de « pensée », personne ne saurait le dissocier de l’activité de penser. En outre que penser est la même chose que concevoir, pas même un petit enfant, assurément ne le contesterait : celui qui combat et qui asservi, comment le priverait-on de l’activité de concevoir ? Car le fait que la faculté de choisir chez les méchants se porte vers de viles objets ne démontre pas qu’ils ne possèdent pas d’intellect, mais qu’ils ne sont pas dans une bonne réflexion, même s’ils usent de leur intellect »¹⁸⁵.

¹⁸¹ Le frg. 22 serait textuel. Il consiste en une assimilation de Ga 5, 17 (« la chair désire contre l’esprit ») et de Rm 7, 23 (« une autre loi (...) lutte contre la loi de mon intellect et l’asservit »). Le rapprochement des deux versets devait être courant chez les théologiens, on le trouve chez Origène, *Comment. In Epist. ad Rom.*, VI, PG 14, 1055 D-1056 A : éd. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar, op. cit.* Buch IV-VI, p. 455-456.

¹⁸² Les notions τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμοειδές renvoient à la tripartition de l’âme chez Platon, cf. *Rep.*, 436 a-b (CUF, éd. E. Chambry, Paris, 1933, p. 31).

¹⁸³ Grégoire entend par ψυχικῆς δυνάμεως un principe de vie biologique (l’âme inférieure), distinct de la faculté intellectuelle.

¹⁸⁴ À l’échelle globale de l’*Antirrheticus*, il nous a semblé difficile de traduire le terme προαίρεσις systématiquement par la même expression en français. Tantôt, nous avons préféré l’expression « libre décision », parfois celle de « libre choix », ou ici celle de « faculté de choisir », selon les contextes où l’inflexion argumentative nous semble porter plutôt sur la capacité potentielle à choisir librement, ou plutôt sur l’acte même de décider librement.

¹⁸⁵ *Antirrh.* 140, 17-141, 18.

D'après ce qu'en dit Grégoire, Apollinaire utilisait Rm 7, 23 pour prouver que le Christ en s'incarnant, avait assumé une âme humaine (c'est-à-dire l'âme inférieure, ψυχή). Grégoire lui rétorque que même les animaux ont une âme, et que par conséquent, si le Christ s'est fait homme, il devait posséder ce qui est la caractéristique de l'âme humaine à savoir l'intelligence (νοῦς). Le raisonnement, plus détaillé, est développé de la façon suivante : si on reconnaît que le Verbe de Dieu a assumé une chair, que l'on déclare, en outre, dotée d'une âme, cela revient à dire qu'il a assumé l'intégrité de la nature humaine. En effet, l'âme (ψυχή) comme principe d'animation biologique, l'être humain l'a en commun avec les animaux (ἄλογα). En revanche, ce qui fait la particularité de l'âme humaine (ὅπερ ἴδιον τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ ψυχῆς)¹⁸⁶, c'est la faculté intellectuelle (νοητὴν δύνανται)¹⁸⁷. Pour que Dieu se soit fait homme, il faut donc qu'il ait assumé le propre de l'homme par opposition aux animaux, à savoir une âme intellectuelle ou νοῦς.

Comme preuve de son argument, Grégoire recourt à Rm 8, 7 (Τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν) et à Rm 7, 23 ([ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας] ἀντιστρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ νοός). Mais le rapprochement des deux versets pose un problème lexical. En effet, le vocabulaire, et même le sens du premier verset cité, Rm 8, 7, ne concorde pas exactement avec le second, Rm 7, 23. Cette difficulté engage alors Grégoire dans une seconde étape argumentative où il opère une série d'équivalences pour montrer la proximité des deux versets et rendre cohérente sa démonstration : pour ce faire, il décompose le matériau scripturaire et organise sa réflexion dans un autre syllogisme :

-Majeure : La formule τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς (Rm 7, 23) atteste que la chair a une capacité de libre décision (προαιρετικῆς τε καὶ διανοητικῆς δυνάμεως) face à la « loi de Dieu ».

Illustration : Rm 8, 7 : s'opposer ou obéir à la loi résulte de la faculté de décider (προαιρέσεως ἴδιον)¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Cf. Philon : le νοῦς est la partie rectrice de l'âme (ψυχῆς ἡγεμονικόν) en *Leg. Alleg.* I, 39, p. 58 ; Platon parle du νοῦς comme du pilote de l'âme (κυβερνήτη ψυχῆς) dans *Phèdre*, 247 c, CUF, éd. L. Robin, 1933, p. 38.

¹⁸⁷ Cf. Aristote, *De l'âme*, 414 b : ἐτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἔστιν ἢ τιμώτερον : « les autres [animaux] ont une faculté pensante et l'intellect, comme chez les hommes et tout autre être, s'il en est, de condition analogue ou supérieure » (trad. E. Barbotin, CUF, Paris, 1966, p. 36).

¹⁸⁸ Dans l'*Éthique à Nicomaque*, III, 1, 3, 1111 b 12, Aristote explique que la προαίρεσις est le propre des êtres dotés d'une raison : οὐ γὰρ κοινὸν ἢ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων, ἐπιθυμία δὲ καὶ θυμός : « la libre décision n'est pas commune aux êtres non raisonnables, contrairement au désir et à la passion ». Le raisonnement de Grégoire s'inscrit tout à fait dans la même ligne, puisqu'il dit que l'être humain partage le τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμοειδές avec les animaux.

-Mineure : or le terme de φρόνημα, utilisé en Rm 8, 7, résulte de l'activité de penser (φρονεῖν), et le fait de penser (φρονεῖν) est synonyme de νοεῖν, qui est le propre de l'homme.

-Conclusion : donc la rébellion de la chair en Rm 7, 23 est un acte de pensée (τῆς ἐνεργείας τοῦ νοεῖν)

-Confirmation : le fait de commettre le mal ne veut pas dire être privé de la faculté de penser (νοεῖν), mais en faire un mauvais usage. (Confirmation secondaire : Gn 3, 1 : même le serpent est dit intelligent dans la *Genèse*)¹⁸⁹.

Dans un tel raisonnement, le verset de Rm 7, 23, encore associé à Rm 8, 7, est au service d'une argumentation qui vise à prouver que la chair, qui désigne la nature humaine dans sa globalité, est dotée de la faculté du νοῦς, dans le cas de l'homme commun et celui du Verbe incarné, alors que Rm 7, 23 parle de la loi du péché, inscrit dans la chair, qui combat contre la loi du νοῦς lui-même, qui provient de Dieu : il y a comme un tour de force de la part de Grégoire ! Mais cela est possible parce que l'argumentation s'est détachée du contexte scripturaire et que la notion de νοῦς qu'utilise Grégoire ne recouvre plus le même sens que chez Paul : elle désigne la faculté raisonnable de l'homme qui pose des décisions morales, par opposition à l'animal, alors que chez Paul, la loi du νοῦς est la loi de l'Esprit qui est Dieu. La distorsion de sens entre le contexte originel et l'utilisation que Grégoire en fait est due à l'ajout dans son argumentation, qui part d'un support scripturaire, d'une notion qui n'appartient pas au texte biblique, celle de προαίρεσις¹⁹⁰, et qui introduit dans l'argumentation un raisonnement de nature philosophique.

Mais le déplacement de l'argumentation que produit le schème de pensée philosophique oriente le verset de Rm 7, 23 dans une direction différente du contexte de Paul, qui développait l'opposition entre la loi du péché et la loi de l'Esprit qui régit l'existence chrétienne. Rm 7, 23 devient dans la controverse anti-apolinarienne le support d'une réflexion sur l'ontologie humaine.

En conclusion de l'exégèse de Rm 7, 23 dans l'*Antirrheticus*, on note à nouveau l'écart entre le contexte originel et le contexte de la polémique. Parce que ce verset est utilisé à des fins anthropologiques, le conflit qu'évoque Paul prend un autre sens : il n'est plus question d'un combat spirituel, de la rivalité de l'humain contre la marque du divin qu'il porte en lui, mais d'une lutte qui se situe au niveau strictement anthropologique et

¹⁸⁹ *Antirrh.* 141, 20-22.

¹⁹⁰ Les concordances du NT n'attestent aucun emploi de ce terme, et une seule occurrence du verbe προαίρω en 2 Co 9, 7.

atteste l'existence d'instances humaines distinctes, l'esprit, l'âme et le corps. On a vu dans l'analyse de l'exégèse de ce verset à quel point les auteurs en venaient à détourner le sens originel du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ dont parle Paul, dans une perspective fort différente : il ne s'agit plus de l'esprit par lequel l'homme est en affinité avec Dieu, mais de la faculté intellectuelle.

En outre, ni Rm 7, 23 ni Rm 8, 7, qui sert à réfuter l'usage de Rm 7, 23 par Apollinaire, ne prennent place dans la série des preuves bibliques composée de 1 Th 5, 23 ; Dn 3, 86 ; Jn 4, 23 ; Rm 1, 9 (à propos du $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$) que nous avons repérée chez Origène. C'est peut-être l'indice qu'ils sont des versets ajoutés par Apollinaire lui-même pour le besoin de son anthropologie, et qu'ils font l'objet d'une exégèse particulière¹⁹¹. Si d'après lui, Paul oppose la loi de la chair à la loi du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en Rm 7, 23, et que le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ dont il est question dans ce verset renvoie à l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même, il devient facile ensuite de prouver que dans le cas du Christ, la divinité tient lieu de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ dans le composé humain qu'il assume et dont il est le principe hégémonique.

Alors que pour 1 Th 5, 23, Grégoire avait montré que l'interprétation au niveau ontologique n'était pas pertinente, et qu'il avait lui-même présenté une exégèse au niveau moral, dans le cas de Rm 7, 23, il reprend les armes de son adversaire et utilise le verset au niveau métaphysique pour les résonances anthropologiques des mots $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ et $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

V. Bilan

À l'issue de l'analyse détaillée de chaque verset, menée en proportion de la longueur des développements de Grégoire pour chacun, il nous semble possible de dégager plusieurs constantes concernant les méthodes argumentatives et exégétiques respectives d'Apollinaire et de Grégoire de Nysse.

Il apparaît, pour ce qui est d'Apollinaire, qu'il traite de la même manière tous les versets qu'il cite en série, comme un réseau thématique autour de la notion de $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ (ou $\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Il exploite les distinctions faites par l'Écriture, soit dans la dualité $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ - $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$,

¹⁹¹ Il faut noter que Rm 7, 23 est très peu utilisé par les Cappadociens, et qu'hormis un emploi chez Grégoire de Nazianze (*Discours* II, 91, SC 247, p. 206, 7), on trouve seulement quelques citations chez Grégoire de Nysse, déjà mentionnées au cours de l'analyse, dans la perspective du combat spirituel. Dans les autres exposés christologiques du IV^e siècle que nous avons consultés (Athanasie, *De Inc.*), nous n'avons pas non plus trouvé de débat exégétique sur ce verset. Tous ces indices plaident en faveur d'un verset propre à la controverse apollinarienne.

soit dans l'évocation d'un combat entre la chair (σάρξ) et l'esprit (πνεῦμα/νοῦς) pour différencier l'esprit (πνεῦμα) de l'âme (ψυχή) et du corps (σῶμα), ce qui lui permet de construire son anthropologie trichotomite et sa christologie.

Grégoire, quant à lui, procède autrement et propose une réfutation dont la nature est adaptée à chaque verset : la perspective est angéologique ou eschatologique dans l'exégèse de Dn 3, 86, éthique à propos de 1 Th 5, 23 et culturelle dans l'analyse de Jn 4, 23 et Rm 1, 9, ontologique pour Rm 7, 23 par le biais de Rm 8, 7. Jamais, il ne s'accorde à reconnaître juste une lecture anthropologique des versets mentionnés, sauf dans le cas de Rm 7, 23, mais alors en renversant la perspective de son adversaire, puisqu'il montre que le νοῦς est partie intégrante de la σάρξ, prise au sens « d'homme ». Par conséquent, si le Christ s'est fait homme, il a assumé également un νοῦς humain.

Il nous semble que le dossier scripturaire de la controverse anthropologique offre un échantillon d'analyse qui met en évidence avec le plus de force la différence entre la démarche exégétique d'Apolinaire et celle de Grégoire. L'*Antirrheticus*, certes, présente de façon très déséquilibrée le point de vue d'Apolinaire par rapport à celui de Grégoire. Mais ce phénomène révèle aussi une inventivité et une variété exégétique chez Grégoire. Elle s'observe à plusieurs niveaux. D'une part, elle est due au rapprochement inattendu de plusieurs versets, ce qui donne une densité nouvelle à des versets déjà utilisés dans les polémiques antérieures. D'autre part, on ne trouve aucun principe herméneutique systématique dans l'exégèse de chaque verset par Grégoire : chaque lieu biblique est l'objet d'une analyse particulière. Et c'est peut-être là le principal ressort réfutatif de Grégoire : montrer que les versets sur lesquels Apolinaire fonde son anthropologie, pensant trouver une cohérence, n'ont, en fait, rien de commun. En effet, Apolinaire, se réfère à ces versets comme à une collection de preuves, déjà constituée avant lui, dont la cohérence est due au terme de πνεῦμα, et qu'il interprète au niveau strictement ontologique. Grégoire, quant à lui, comprend le sens du πνεῦμα dans chacun des versets selon des acceptions variées selon les contextes. La technique exégétique de Grégoire consiste à détruire les liens prétendus d'un verset à l'autre et à en faire éclater le sens pour rendre caduque l'association scripturaire que fait son adversaire. On peut y voir l'effet d'une stratégie réfutative tout autant que de la finesse d'analyse de l'auteur.

Conclusion

Ce parcours à travers les versets scripturaires qui sont débattus par Grégoire face à l'interprétation d'Apolinaire nous aura introduite au cœur de la controverse en faisant ressortir les fondements sur lesquels repose la christologie du *νοῦς ἔνσαρκος* d'Apolinaire. Comme on peut le constater, tous les versets que nous avons analysés visent à préciser l'humanité du Christ. Ils soulignent la différence de son origine par rapport au reste de l'humanité, comme l'ont montré les analyses d'1 Co 15, 45-47 et de Lc 1, 35, ou encore sa constitution particulière, comme l'a révélé l'exégèse apolinarienne de Ph 2, 6-11, où le Christ est dit être à la ressemblance de l'homme, mais non pas à la façon d'un prophète comme Élie. En outre, les versets allégués par Apolinaire pour étayer une conception trichotomite de l'anthropologie ont précisé aussi le statut du *πνεῦμα* humain afin de comprendre, comme nous le verrons, le rôle de l'esprit divin dans le Christ.

Le corpus de la controverse anti-apolinarienne pris comme objet d'analyse a fait ressortir deux constantes. D'une part, la discussion entre Grégoire et Apolinaire tient à un principe de lecture : Grégoire comprend dans une perspective éthique les expressions pauliniennes qu'Apolinaire interprète dans un sens ontologique en vue d'élaborer sa théologie du *νοῦς ἔνσαρκος*. C'est le cas d'1 Co 15, 45-47, mais aussi d'1 Th 5, 23. La façon dont Grégoire réfute l'exégèse paulinienne de son adversaire a montré la cohérence dans sa propre interprétation : le discours de Paul sur l'anthropologie n'est pas indépendant d'une perspective spirituelle. On ne peut donc pas réduire à des composantes anthropologiques les termes *πνεῦμα*, *σάρξ*, *νοῦς*, *σῶμα*.

D'autre part, on aura remarqué la grande diversité des exégèses de Grégoire. S'il reprend le matériau scripturaire de son adversaire, il s'octroie la liberté de développer des analyses très personnelles et variées. On a vu par exemple la lecture typologique de l'ascension d'Élie, la lecture métonymique des « esprits et âmes des justes » de Dn 3, 86. La richesse de ses analyses exégétiques tient surtout aux rapprochements scripturaires originaux qu'il opère. Nous avons vu à plusieurs reprises comment l'argumentation exégétique était construite par montages scripturaires, intégrés dans des formes syllogistiques, ou au contraire suscités par la présence d'un seul mot qui servait de fil conducteur entre des versets d'origine très différente, comme dans l'exorde. La richesse est due aussi parfois à la façon dont sont superposés plusieurs passages bibliques comme

dans le cas de la métaphore filée de la brebis perdue. Le cadre de la polémique, où l'auteur s'engage à répondre à son adversaire, devient propice à une innovation exégétique où il s'agit d'exceller parfois dans la forme littéraire ou dans l'ingéniosité rhétorique pour retourner contre l'adversaire ses propres preuves et emporter l'adhésion du lecteur. Mais plus que cela, les revendications théologiques fondamentales, et notamment l'exigence de la pleine humanité du Verbe incarné, permettent de donner une orientation déterminée à des exégèses dont la nature est si variée. En somme, nous rejoignons le jugement de M.-O. Boulnois : « par un certain côté, l'exégèse structure l'argumentation, mais par un autre côté, l'interprétation originale qu'il fait de certains versets montre que la démonstration théologique, y compris réfutative est « un puissant creuset de renouvellement de l'exégèse (...). On touche ici du doigt la fécondité du cercle herméneutique qui par l'exégèse façonne la théologie, mais aussi enrichit la lecture de l'Écriture par la décision théologique de lire à un texte à la lumière d'un autre »¹.

¹ M.-O. Boulnois, « Le cercle des glorifications mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse : de l'innovation exégétique à la fécondité théologique », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, p. 40.

Université Lumière – Lyon 2
École doctorale : Sciences sociales, ED 483

L'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire de Laodicée :

Étude littéraire et doctrinale
de l'*Antirrheticus adversus Apolinarium*
et de l'*Ad Theophilum adversus apolinaristas*

THÈSE

Présentée pour l'obtention du doctorat

Langue grecque, histoire et civilisations des mondes anciens,

Sous la direction de Monsieur le Professeur Olivier Munnich,

par Hélène Grelier

novembre 2008

Volume III

Jury :

Mme Marie-Odile BOULNOIS, Directrice d'études à l'École Pratique des Hautes Études,
Section des Sciences religieuses

Mme Françoise VINEL, Professeur à l'Université Marc Bloch - Strasbourg II

M. Jean-Noël GUINOT, Directeur de Recherches honoraire du CNRS

M. Jean-Michel POFFET, o. p., Directeur honoraire de l'École biblique et archéologique
française de Jérusalem

M. Olivier MUNNICH, membre de l'école doctorale « Langues, histoire et civilisations des
mondes anciens » de l'Université Lumière Lyon2 et Professeur à l'Université Paris IV-
Sorbonne

Quatrième partie
Synthèse doctrinale :
l'être du Christ en débat

Introduction

Dans les analyses précédentes, nous avons proposé une étude des versets principaux de la polémique lorsqu'ils constituent à eux seuls l'objet des démonstrations. Mais la matière scripturaire est aussi intégrée de façon diversifiée dans des argumentations qui portent non pas sur un verset en tant que tel, mais touchent à un point de doctrine étayé par un corpus de références bibliques. Telle est la raison qui nous amène à réserver une partie de notre travail aux thèmes doctrinaux essentiels, traités au cours de la réfutation de Grégoire.

L'enjeu théologique de la polémique de l'*Antirrheticus* peut être abordé selon différentes facettes. E. Mühlberg, par exemple, a proposé dans son ouvrage *Apollinaris von Laodicea* une étude systématique de la théologie d'Apolinaire, en abordant successivement sa christologie, à partir du concept ἄνθρωπος ἔνθεος, contre lequel il construit sa doctrine, puis son anthropologie, puis sa conception de la sotériologie à partir de l'expression νοῦς ἔνσαρκος.

Notre perspective d'analyse procède autrement. En effet, puisqu'elle vise à rendre compte du débat à partir de l'argumentation de Grégoire dans l'*Antirrheticus*, non pas à donner un exposé systématique de l'apolinarisme, mais à confronter les positions respectives de chaque auteur pour faire ressortir les enjeux de la discussion, elle nous conduit à organiser nos analyses de synthèse selon une autre voie que celle d'E. Mühlberg. En effet, à la lecture du texte de Grégoire, il est apparu que le point d'achoppement principal entre les deux auteurs était la conception de l'humanité du Christ et son statut par rapport à la divinité en vue de l'impératif sotériologique. Un tel champ de discussion ouvre sur plusieurs volets argumentatifs : d'une part, il engage une réflexion strictement anthropologique, où Grégoire examine et réfute la conception du composé humain par Apolinaire. La question porte sur la définition de l'humanité du Christ. D'autre part, il invite à une réflexion sur la façon dont la divinité assume le composé humain du Christ, ce qui engage une discussion sur le mode d'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Enfin, une telle question prend appui tout

particulièrement sur l'analyse de la Passion et la résurrection, qui reste le support d'élaboration théologique privilégié. Ainsi sera construit le cheminement de notre réflexion.

Nous voudrions montrer la différence de méthode théologique entre Grégoire et Apolinaire pour aborder la question de l'être du Christ. Pour ce faire, nous tenterons de reconstituer la cohérence doctrinale d'Apolinaire, selon les points d'achoppement, puis nous analyserons l'argumentation par laquelle Grégoire réplique. L'enjeu de notre travail est de voir si on peut déceler des principes méthodologiques propres à l'argumentation théologique de Grégoire, repérables dans la confrontation avec la doctrine d'Apolinaire.

En outre, une telle étude permettra de préciser les objets de la controverse, si cette dernière porte sur l'utilisation de concepts considérés comme inadaptés ou sur la compréhension elle-même du Verbe incarné, si elle jaillit de sens différents donnés aux termes, tel « humanité », ou aux concepts théologiques οὐσία, φύσις, πρόσωπον. L'argumentation dans laquelle ces termes techniques sont utilisés permet d'en définir la teneur. On se demandera également si la polémique a son origine dans des schémas philosophiques différents, pris comme préliminaires théologiques par les deux auteurs. Enfin, on cherchera à préciser la différence d'approche de la doctrine de l'incarnation, qui est le point de référence pour comprendre les positions théologiques soutenues à propos de l'unité humano-divine dans le Christ.

Il est difficile de comparer les méthodes théologiques de Grégoire et d'Apolinaire en raison du déséquilibre de la matière dont on dispose. L'argumentation de Grégoire donne cependant beaucoup d'indices sur la façon dont la réflexion devait se déployer dans l'*Apodeixis*. Or, de la comparaison entre les deux approches, il est ressorti un élément caractéristique de la méthode de Grégoire dont nous souhaitons préciser le statut, avant d'engager l'étude du débat doctrinal proprement dit, entre Grégoire et Apolinaire. En effet, il s'agit du poids et de la longueur des images développées par le Cappadocien dans sa réfutation. Elles ne sont pas seulement des comparaisons, mais Grégoire leur accorde une place non négligeable dans son argumentation. Telle est la raison qui nous invite à resituer cette technique dans la démarche théologique de Grégoire, avant de nous engager dans la discussion entre les deux auteurs.

Préliminaires méthodologiques : le statut théologique des analogies chez Grégoire

Pour exposer ses idées théologiques, Grégoire, comme bien d'autres Pères, recourt abondamment aux analogies tirées de la nature, afin de faire saisir à son lecteur avec clarté sa propre doctrine. Il sollicite ainsi les connaissances naturalistes et philosophiques de son lecteur. Le raisonnement s'inscrit alors dans une logique du comparant et du comparé. Mais chez Grégoire, le comparant occupe souvent une large place dans l'argumentation, qui mérite d'être relevée, car elle vient structurer l'argumentation, et sembler différer de la méthode d'Apolinaire. Certes, on ne trouve pas de remarques sur la méthode théologique propre à cet auteur, ni même sur le statut des images chez Apolinaire. Pour évaluer sa méthode théologique et la comparer à celle de Grégoire, on ne possède que la matière de ses fragments ou opuscules. Toutefois, même dans ce corpus de textes restreints, on constate qu'Apolinaire utilise lui aussi des images, comme nous le verrons, mais qu'elles ne sont pas développées aussi longuement que chez Grégoire. Chez ce dernier, elles n'ont pas le statut de simples comparaisons comme chez Apolinaire, mais elles structurent l'argumentation, et même le vocabulaire descriptif qui appartient au registre de l'image déborde souvent le cadre strict de la comparaison pour s'immiscer dans le discours théologique. Si le traitement de l'image est différent, il nous semble aussi que les deux auteurs ne lui accordent pas le même statut argumentatif.

Dans la mesure où nous traitons des images et des comparaisons utilisées par Grégoire au gré des enjeux argumentatifs dans lesquels elles se trouvent, comme nous l'avons déjà fait à propos de l'analogie du char de feu d'Élie, ou de la métaphore filée de

la brebis perdue, la visée de ces remarques méthodologiques n'est pas de recenser et de classer les images qu'utilise Grégoire pour réfuter son adversaire dans une étude exhaustive et approfondie¹. En effet, elle nous pousserait à proposer une étude de synthèse sur la méthode théologique de Grégoire, détachée du débat contre Apolinaire, alors que notre perspective d'analyse doctrinale est d'étudier l'argumentation de Grégoire en confrontation constante avec celle d'Apolinaire. Nous voudrions seulement présenter ici les remarques métalinguistiques que Grégoire fait en introduisant certaines de ces images qui n'ont pas une origine biblique et qui sont utilisées dans des discussions purement spéculatives sur la constitution du Christ. Comme le dit M.-O. Boulnois à propos de Cyrille, « le recours aux images apparaît alors non pas seulement comme un procédé rhétorique ou pédagogique, mais comme une méthode heuristique »². Et comme on le verra au cours de notre travail, dans le détail des points argumentatifs traités, celles-ci semblent être conçues comme « l'esquisse permettant de construire le concept »³

Trois images qui n'ont pas d'origine biblique se trouvent ainsi au cœur de l'argumentation doctrinale de Grégoire contre Apolinaire : l'une est reprise des exemples de la tradition philosophique sur la *μίξις*. Il s'agit de l'image de la goutte de vinaigre jetée dans l'eau de mer, utilisée pour montrer comment l'humanité répandue dans la divinité est transformée par cette dernière. Une autre provient de la tradition mythologique grecque : c'est l'image du bouc-cerf, associée à celle du minotaure, mi-homme, mi-taureau qui est utilisée pour réfuter la compréhension d'un être mi-homme, mi-Dieu. Enfin, pour expliquer comment la réunion des parties divine et humaine dans le Christ, lors de sa résurrection, agit sur toute l'humanité, Grégoire utilise l'image d'un roseau fendu en deux morceaux, que l'on réunit ensuite. Nous laissons de côté pour l'instant l'image du bouc-cerf qui a un statut particulier car son utilisation est surtout polémique comme nous le verrons dans le chapitre sur l'unité du Christ. Grégoire ne commente pas la portée de l'image en l'utilisant, tandis que les deux autres sont présentées comme des moyens destinés à palier les limites du langage pour exprimer les mystères de foi que Grégoire tente de décrire. Mais ces trois images ont comme point commun de ne pas avoir une origine biblique.

¹ De ce point de vue, nos remarques préliminaires ne visent pas à constituer une étude détaillée comme celle de M.-O. Boulnois, « la sémantique des images », *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie, op. cit.*, p. 107-114 spécialement.

² M.-O. Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie, op. cit.*, p. 107.

³ *Ibid.* L'auteur souligne la similitude de méthode entre Cyrille et Grégoire (*ibid.* p. 114).

Chacune de ces trois comparaisons se situe à un moment crucial de l'argumentation, où l'auteur resserre sa pensée pour réfuter son adversaire en exposant le mystère de l'incarnation dans tout son paradoxe. Une telle façon de synthétiser la pensée indique que l'auteur reconnaît aux analogies une efficacité argumentative et peut-être même persuasive. C'est la raison pour laquelle, avant d'étudier en détail le sens des comparaisons dans les chapitres suivants en fonction de leur visée démonstrative, nous voudrions relever les remarques de Grégoire sur le statut particulier qu'il leur accorde à titre de procédé argumentatif. Nous agrémenterons nos remarques préliminaires avec des éléments intéressants à propos de l'introduction de l'image de l'arc-en-ciel en contexte trinitaire dans le petit traité *De differentia et essentiae et hypostaseos*, ou *Lettre 38*⁴, mais qui provient comme dans le cas du roseau de l'*Antirrheticus* d'une observation de phénomènes naturels.

Grégoire, lorsqu'il réplique à Apollinaire en intégrant dans sa réfutation une image, souvent relative aux phénomènes naturels, en précise le statut. Pour ce faire, il les caractérise par plusieurs termes. Il parle d'εἰκών dans la *Lettre à Théophile* pour introduire la comparaison de la goutte de vinaigre : « comme on dirait en utilisant une image (ὡς ἂν εἴποι τις εἰκόνι χρώμενος) »⁵. Mais le mot le plus fréquemment utilisé dans l'ensemble des écrits dogmatiques de Grégoire est ὑπόδειγμα⁶. C'est ainsi que dans l'*Antirrheticus*, il introduit avec le terme d'ὑπόδειγμα l'image du roseau fendu en deux, dont on assemble les deux parties, pour montrer que la résurrection est réunification de l'âme et du corps, séparés par la mort⁷. Les œuvres de controverse anti-apollinariste ne sont pas les seules témoins de ce procédé. Il qualifie aussi l'exemple de l'arc-en-ciel dans son traité *De differentia essentiae et hypostaseos* (*Lettre 38*) pour rendre compte de la

⁴ *De differentia essentiae et hypostaseos* = *Lettre 38*, § 5, 1, dans Basile, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, CUF, t. I, Paris, 1957. Ce texte, édité avec un corpus épistolaire de Basile dans l'édition française, est encore l'objet de débat concernant son attribution, même si elle est majoritairement attribuée à Grégoire de Nysse par la critique. Cf. R. Hübner, « Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius », in *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au C^{al} Daniélou*, éd. Ch. Kannengiesser, J. Fontaine, Paris, 1972, p. 463-490. L'attribution de cette lettre à Grégoire est contestée par H. V. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea*, Göttingen, 1996, p. 297-331. J. Zachhuber, dans un article récent, montre à partir d'analyses lexicales que la lettre a dû être une œuvre inachevée rédigée par Basile, et reprise par Grégoire, « Nochmals : Der "38. Brief" des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa », *ZAC*, 7/1, 2003, p. 73-90. La traduction que nous utilisons est celle d'Y. Courtonne, avec quelques révisions.

⁵ *Theoph.* 126, 18-19.

⁶ *Eun.* I, 245, GNO I, p. 98, 19 ; I, 210, GNO I, p. 88, 4 etc.

⁷ *Antirrh.* 226, 21.

tension entre unité et pluralité, au sein de la Trinité⁸. Mais ce vocable d'ὑπόδειγμα fonctionne souvent en doublet avec le verbe ἀναλογίσασθαι⁹, qui dit l'écart essentiel entre l'exemple et l'objet théologique et qui invite le lecteur à procéder à une application théologique.

Le choix des analogies dans le discours dogmatique provient de l'aveu d'impuissance du discours humain à dire l'être de Dieu, et en l'occurrence dans la polémique contre Apollinaire, à soutenir le paradoxe d'un Christ pleinement homme et pleinement Dieu. Il résulte de la théologie apophatique. Ainsi, dans l'*Antirrheticus*, Grégoire justifie-t-il l'emploi de l'image de la goutte de vinaigre jetée à la mer en rappelant qu'il est impossible de trouver un nom adéquat à Dieu :

λείπεται δὲ, ὅπερ ἂν τῷ σκοπῷ τῆς φιλανθρωπίας συμβαίῃ, τοῦτο εὐλογώτερον περὶ τὸν θεὸν οἴεσθαι, ὄνομα δὲ αὐτῷ ἴδιον ἐφευρίσκειν μηδέν, ἀλλὰ τῷ πλεονάζοντι καὶ ἐπικρατοῦντι συνονομάζεσθαι, καθάπερ ἐπὶ τοῦ πελάγους γίνεται

« Mais il reste que ce qui arrive par le dessein d'amour pour l'humanité est pensé comme étant le mieux formulé à propos de Dieu, qu'on ne trouve aucun nom approprié à ce qu'il est, mais qu'on le nomme avec ce qui surabonde et prédomine en lui, comme il arrive à propos de l'océan... »¹⁰.

L'exemple est alors utilisé par défaut parce qu'il donne à comprendre quelque chose de Dieu, mais il est lui-même insatisfaisant. Cette conception de l'analogie dans l'argumentation théologique est formulée encore à partir de l'image de l'ombre et de la lumière dans le petit traité trinitaire *De differentia essentiae et hypostaseos*, où Grégoire introduit la description de l'arc-en-ciel par l'expression d'« ombre de la vérité » (σκιὰν ἀληθείας) :

Καί μου δέξασθε τὸν λόγον ὡς ὑπόδειγμα καὶ σκιὰν ἀληθείας, οὐχ ὡς αὐτὴν τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ δυνατόν ἐστι διὰ πάντων ἐφαρμοσθῆναι τὸ ἐν τοῖς ὑποδείγμασι θεωρούμενον τοῖς πρὸς ἃ ἡ τῶν ὑποδειγμάτων τῶν χρειᾶ παραλαμβάνεται.

« Recevez mes paroles comme un exemple et une ombre de la vérité, non comme la vérité même des choses, car il n'est pas possible que s'ajuste parfaitement ce que l'on observe dans les exemples à ce pour quoi on fait usage des exemples »¹¹.

⁸ *De differentia essentiae et hypostaseos* = Lettre 38, § 5, 1, in Basile, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, CUF, t. I, Paris, 1957, p. 87.

⁹ *De differentia essentiae et hypostaseos* = Lettre 38, § 5, 7 et 43, CUF, t. I, p. 88 ; *Eun.* I, GNO I, p. 141, 18.

¹⁰ *Antirrh.* 201, 8-10.

¹¹ *De differentia essentiae et hypostaseos* = Lettre 38, § 5, 1-2, CUF, t. I, p. 88.

La formule « d'ombre de la vérité », d'origine platonicienne¹², est explicitée en termes d'inadéquation essentielle, avec le mot d'ἐφαρμοσθῆναι, entre l'objet naturaliste, l'arc-en-ciel, et l'objet théologique, en raison de l'écart insoluble entre le créé et l'incréé¹³.

De ce rapport entre l'être de Dieu et le discours sur Dieu, qui ne peut être qu'imaginé, découle le statut du théologien : il est celui qui contemple et qui donne à contempler. Dans l'exemple ci-dessus, l'auteur se dit observer (θεωρούμενον) les données du sensible (αἰσθητοῦς)¹⁴. La connaissance scientifique sur laquelle s'échafaude la théologie se fonde donc sur l'observation. Et le théologien donne à voir, comme il le dit dans son *Antirrheticus* : κωλύει γὰρ οὐδὲν σωματικῶς τὸ μυστήριον τῆς κατὰ τὴν ἀνάστασιν οἰκονομίας ἐνδείξασθαι (« Rien n'empêche de montrer le mystère de l'économie de la résurrection de façon concrète »)¹⁵.

La méthode de Grégoire consiste parfois ainsi en une sorte d'art de figuration (σωματικῶς ἐνδείξασθαι), dans la mesure où la représentation visuelle, corporelle ou concrète (σωματικῶς) peut dire quelque chose du mystère. Les analogies sont comme des tentatives de visualisation du mystère, qui paradoxalement sont insatisfaisantes, mais qui « conduisent à la conscience des choses invisibles (πρὸς τὴν τῶν ἀοράτων χειραγωγῶν κατανόησιν) » selon Grégoire¹⁶.

Dans le *De differentia essentiae et hypostaseos*, l'auteur met en balance l'efficacité du raisonnement spéculatif avec celle de l'expérience, montrant ainsi la faiblesse du premier et la force de la seconde. De la même manière, il met en garde le lecteur en montrant que le raisonnement spéculatif n'est pas une fin théologique en soi. Il invite

¹² Cf. Platon, *République*, VII, 518 b, CUF, t. VII, éd. E. Chambry, Paris, 1961, p. 150.

¹³ Grégoire de Nazianze utilise la même image en conclusion de sa description analogique des reflets sur un mur de la lumière solaire se mouvant sur l'eau : « Bref, il n'y a pas de point fixe pour ma pensée quand je considère dans les exemples (ὑποδειγμάτων) ce que je me représente (φανταζόμενον), à moins que dans l'image, on prenne un trait, avec sagacité, en rejetant le reste. Finalement, j'ai pensé que le mieux, c'est de laisser là les images (εἰκόνας) et les ombres (σκιὰς), qui sont trompeuses et très éloignées de la vérité... » (*Discours théologique*, 31, § 33, 7-12, trad. P. Gallay, SC 250, p. 340). Les deux Grégoire jouent sur une image qui n'est pas sans écho avec la comparaison du phénomène optique qu'ils exploitent.

Ce que Grégoire de Nysse traduit par l'idée d'inadéquation dans l'assemblage de l'exemple avec la doctrine théologique, Grégoire de Nazianze le rend par le terme d'impureté (οὐ καθαρῶς). Ailleurs, en effet, tandis que ce dernier veut montrer comment comprendre la génération divine à partir de la génération humaine, il déclare : « Je parle de la sorte non parce que j'attribue à la divinité d'être façonnée ou prélevée ou affectée par rien de corporel – qu'un de ces chicanneurs ne vienne pas s'en prendre à moi – mais je contemple dans ces choses (θεωρῶν ἐπὶ τούτων), comme sur une scène de théâtre (ἐπὶ σκηνῆς), ce que l'intelligence perçoit (τὰ νοούμενα), car il n'est pas possible qu'une comparaison (οἶον τῶν εἰκασμένων) atteigne toute la vérité (πᾶσαν ἀλήθειαν) dans sa pureté (καθαρῶς) » (*id.*, *Discours Théologiques*, 31, § 11, SC 250, p. 297).

¹⁴ *De differentia essentiae et hypostaseos* = *Lettre 38*, § 4, 92, CUF, t. I, p. 87.

¹⁵ *Antirrh.* 226, 6-7.

¹⁶ *De diff. ess.* = *Lettre 38*, § 7, 26, CUF, t. I, p. 91.

alors le lecteur à un dépassement au terme de la longue description de l'arc-en-ciel dans les termes suivants :

Ὡσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν τοῖς ὀφθαλμοῖς φαινομένων κρείττων ἐφάνη τοῦ λόγου τῆς αἰτίας ἢ πεῖρα, οὕτω καὶ τῶν ὑπερανα βεβηκότων δογμάτων κρείττων ἐστὶ τῆς διὰ λογισμῶν κατα λήψεως ἢ πίστις, καὶ τὸ κεχωρισμένον ἐν ὑποστάσει καὶ τὸ συνημμένον ἐν τῇ οὐσίᾳ διδάσκει.

« De même que pour les objets qui apparaissent aux yeux, l'expérience a toujours paru meilleure que l'explication rationnelle de leur cause ; de même pour les dogmes qui nous dépassent, la foi est meilleure que la perception par des raisonnements, lorsqu'elle enseigne et ce qui est séparé dans une hypostase et ce qui est uni dans la substance »¹⁷.

Que l'objet d'analyse soit un phénomène naturel visible (τῶν τοῖς ὀφθαλμοῖς φαινομένων)¹⁸ ou un phénomène surnaturel invisible (Dieu), l'expérience par les sens ou par la foi est le mode d'appréhension le plus juste aux yeux de l'auteur. Le discours rationnel (τοῦ λόγου), scientifique ou dogmatique, reste en-deçà de l'expérience et ne peut s'y substituer. Le discours théologique appelle donc à un dépassement par la foi, aux yeux de l'auteur. Il reste toujours, lui aussi, une forme d'analogie par rapport à l'expérience de la foi. Les connaissances scientifiques ou les exemples naturalistes, que Grégoire exploite dans ses œuvres doctrinales, ont ainsi le statut de propédeutique dans le mouvement de la connaissance de Dieu. Tel est le statut que Grégoire reconnaît aux exemples et telle est aussi la raison pour laquelle il les exploite dans sa réfutation contre Apolinaire.

En outre, leur utilisation provient de la conviction chez notre auteur d'une correspondance profonde entre le monde et Dieu. D'après Fr. Vinel : « [ces comparaisons] manifestent un système d'analogies pour ainsi dire généralisées entre le visible et l'invisible, le sensible et l'intelligible – un système de « correspondances », dirait le poète, où le second terme, loin d'évacuer le premier, l'accomplit et lui donne sa pleine signification »¹⁹. Ce qui s'observe dans la nature, au niveau de la matière peut mettre sur la route de ce qui est spirituel.

En conclusion, si Grégoire recourt aux analogies dans les moments stratégiques, comme nous le verrons, pour répliquer à des raisonnements formels et logiques énoncés

¹⁷ *De diff. et ess.* = *Lettre 38*, § 5, 56-60, CUF, t. I, trad. Y. Courtonne, p. 89.

¹⁸ *De diff. et ess.* = *Lettre 38*, § 5, 56, CUF, t. I, p. 14.

¹⁹ Fr. Vinel, « Du commentaire biblique à l'affirmation dogmatique : l'expérience théologique au V^e siècle », *RSR* 82, 2008/2, p. 166.

par Apolinaire, c'est, d'après nos enquêtes, qu'il attribue un statut métaphysique à ce procédé. Même si l'image comporte en elle une inadéquation essentielle pour rendre compte de la théologie que défend Grégoire, elle la protège paradoxalement, tel un garde-fou, contre une réduction de la question christologique à un système purement logique, à une rationalisation trop excessive. Elle permet à Grégoire de poser les jalons argumentatifs de son raisonnement, sans pour autant résoudre d'un point de vue rationnel ce qu'il considère impossible à conceptualiser, ce qui échappe à la pensée et au langage.

Telle semble être la raison pour laquelle il aime répondre à son adversaire sur les questions les plus importantes en développant un raisonnement analogique à partir d'une image. Cet outil argumentatif met en évidence, d'après nous, une divergence fondamentale d'approche de la théologie entre Grégoire et Apolinaire. En effet, Grégoire reproche à Apolinaire de réduire la christologie à un système de pure logique, où la divinité et l'humanité du Christ sont traitées comme deux composantes à articuler ensemble selon un schéma de pensée satisfaisant. Le débat autour de l'anthropologie générale, appliquée au Christ, va le montrer. Grégoire, pour sa part, ne s'empêchera pas de railler, par de multiples outils rhétoriques, la pratique théologique de son adversaire, qui conçoit la christologie à la manière d'un problème d'arithmétique.

Chapitre 1

Termes et enjeux de l'anthropologie

Sur le plan doctrinal, Apolinaire accepte les formules de foi trinitaires proclamées au Concile de Nicée. En revanche, le point de dissension avec ceux qui ont été appelés rétrospectivement orthodoxes, au nombre desquels compte Grégoire, porte sur le Verbe incarné, plus précisément sur l'humanité du Christ. Ce que l'évêque de Nysse reproche sans cesse à son adversaire, c'est de prôner une humanité du Christ amputée de sa faculté pourtant maîtresse, le νοῦς, comme nous l'avons déjà souligné. Ce débat christologique implique, aux yeux d'Apolinaire, une réflexion sur la constitution de l'homme en général, pour mieux définir l'humanité spécifique du Christ. Sur ce point, l'Écriture joue un rôle majeur, comme nous avons pu le voir : elle est constamment sollicitée. C'est peut-être la particularité de cette question doctrinale : lorsqu'il s'agit de parler de la constitution de l'homme, les auteurs ne s'adonnent jamais à des développements purement spéculatifs ; leur réflexion porte toujours sur des versets précis de l'Écriture. Lorsqu'il attaque son adversaire, Grégoire regarde sans cesse la façon dont la Bible nomme le composé humain, parce qu'Apolinaire part de la terminologie biblique pour élaborer sa doctrine. Les épîtres pauliniennes jouent alors un rôle de première importance, puisqu'elles présentent dans des contextes variés des couples de notions telles ψυχή-σῶμα, σὰρξ-πνεῦμα, σὰρξ-ψυχή-πνεῦμα que les deux auteurs tentent d'interpréter.

Notre travail consistera à présenter la façon dont Apolinaire conçoit le composé humain et plus précisément l'humanité du Christ, et les problèmes qu'elle pose aux yeux de Grégoire. Afin de comprendre l'enjeu de l'argumentation entre les deux auteurs et

dans le contexte patristique, nous les examinerons en relation avec, d'une part, l'ensemble des fragments doctrinaux d'Apolinaire et, d'autre part, avec les autres textes de polémique anti-apolinarienne. Il s'agira de faire ressortir les problèmes terminologiques que pose la doctrine apolinarienne sur l'humanité du Christ telle qu'elle est présentée par Grégoire dans l'*Antirrheticus*. Notre point de vue se concentrera donc souvent sur les fragments d'Apolinaire plus que sur l'argumentation par laquelle Grégoire les réfute. Une telle démarche vise à poser les enjeux théologiques fondamentaux de l'apolinarisme, dans ce premier chapitre de synthèse doctrinale, afin de voir par la suite la pertinence des arguments par lesquels Grégoire réplique.

L'enjeu principal de notre analyse consiste à montrer l'articulation dans la doctrine d'Apolinaire entre son anthropologie et sa christologie, et de faire ressortir la particularité de sa théologie : celle-ci tient au statut fondamental attribué à l'anthropologie pour aborder la question de l'unité du Christ et de la doctrine de l'incarnation. Nous verrons comment c'est précisément ce point d'articulation entre l'anthropologie et la christologie qui est l'objet principal de la réfutation de Grégoire dans l'*Antirrheticus*.

Pour poser le cadre du débat, nous examinerons donc l'anthropologie d'Apolinaire pour elle-même, en traitant une à une les questions qu'elle soulève logiquement d'après les fragments que Grégoire nous transmet dans son *Antirrheticus* : la définition de l'être humain d'un point de vue logique, son application à l'humanité du Christ, la conception de la nature humaine au niveau éthique, et la façon dont elle est touchée par le péché.

I. L'anthropologie d'Apolinaire

La critique a porté attention à l'anthropologie d'Apolinaire¹ parce qu'elle permet d'expliquer sa théologie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$, l'élément le plus distinctif de son enseignement. Mais elle est une question très vaste. En effet, le problème concerne autant la constitution de l'homme ou la relation physique entre les composantes de sa nature, que la liberté humaine, celle du Christ, la nature et l'origine du péché, la relation sur un plan moral entre chair et esprit, comme le fait remarquer H. A. Norris, dans son ouvrage *Manhood and Christ*². De plus la question du rapport entre la nature humaine et le péché

¹ Pour un état de la question dans l'histoire de la critique, nous renvoyons à la synthèse très précise d'E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea*, p. 151-156.

² H. A. Norris, *Manhood and Christ*, p. 112.

appelle celle de la rédemption. En somme, elle ouvre sur tous les aspects de la christologie.

Vision d'ensemble : évolution de la doctrine apolinarienne ?

1. De la dichotomie à la trichotomie

La question de l'anthropologie d'Apolinaire a retenu l'attention depuis l'Antiquité en raison de sa complexité et de sa diversité. D'abord tributaire de la vision des historiens antiques de la doctrine chrétienne, la critique contemporaine a repris l'idée d'une répartition chronologique des œuvres du Laodicéen en deux catégories en fonction de la conception anthropologique défendue. Puis les analyses textuelles ont remis en cause une telle schématisation. Actuellement, on décèle difficilement une évolution dans le corpus des fragments doctrinaux. Nous allons revenir sur chacune des hypothèses.

Rufin d'Aquilée, dans son *Histoire ecclésiastique*, évoque le problème de l'anthropologie d'Apolinaire et voit dans l'œuvre et la vie de celui-ci deux périodes consécutives, pour tenter d'expliquer la doctrine de l'incarnation par le Laodicéen à partir de son anthropologie. Pendant la première période de sa production doctrinale, ce dernier aurait nié la présence d'une âme humaine dans le Christ, tandis que dans la seconde période, il aurait uniquement nié la présence du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain dans le Christ. Rufin rapporte expressément qu'il serait passé d'une anthropologie dichotomite, sur la base du schéma $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}\text{-}\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$, à une conception trichotomite selon la triade $\nu\omicron\upsilon\varsigma\text{-}\psi\upsilon\chi\acute{\eta}\text{-}\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$, pour parer à l'objection des textes scripturaux qui mentionnent expressément l'âme du Christ (Mt 26, 38 ; Mc 14, 34) :

« [Apolinarius]... haeresim ex contentione generavit, adserens solum corpus, non etiam animam a domino in dispensatione susceptum [...] vertit se post, et ne ex toto vinci videretur ait, eum habuisse quidam animam, sed non ex parte, qua rationabilis est, sed ex ea solum, qua vivificat corpus ».

« Apolinaire a produit une hérésie par le conflit qu'il a engendré, en soutenant que le Seigneur a assumé un corps seulement, mais non pas une âme pendant l'Économie. [...] Il a changé d'avis par la suite, et pour ne pas sembler totalement vaincu, il dit

qu'il avait possédé du moins une âme, mais comprenant non pas la partie qui est intellectuelle, mais seulement celle qui vivifie le corps »³.

Sous la pression des critiques, et surtout d'une contradiction avec certains versets bibliques, Apollinaire aurait donc révisé son anthropologie et ses formules christologiques, pour dire, en dernière instance, que le Logos a pris la place de l'intellect humain dans le Christ, mais qu'il a assumé cependant la partie de l'âme qui n'est pas intellectuelle. Rufin semble reprocher à Apollinaire l'inconsistance de sa pensée et son manque de sincérité. Selon lui, ce changement serait motivé par le désir de sembler tenir des propos « orthodoxes »⁴.

En dépit de la charge finale de Rufin contre Apollinaire, H. A. Wolfson, dans son article sur « Les implications philosophiques de l'arianisme et de l'apollinarisme », explique l'évolution de la position doctrinale d'Apollinaire en la comparant à celle des ariens. Il remarque en effet que cette évolution est similaire à celle d'Arius, qui, lui aussi, serait passé d'une négation totale de l'âme humaine dans le Christ à une négation partielle, avec le seul rejet de l'élément rationnel⁵. De la même manière, dans la seconde phase de ses écrits, Apollinaire aurait admis la présence d'une âme vivifiante, irrationnelle dans l'homme Jésus, mais non pas une âme rationnelle.

Or ces considérations christologiques présupposent des modèles anthropologiques. En effet, renier l'âme humaine dans le Christ nécessite de penser l'homme comme un composé de deux éléments, l'âme et le corps, selon un modèle dichotomite. En revanche, nier la présence de l'élément rationnel de l'âme en l'homme incite à concevoir l'homme « en trois parties » : corps, âme irrationnelle ou principe passif et âme rationnelle appelée aussi νοῦς ou principe actif en l'homme, pensé de façon autonome par rapport à la ψυχή.

³ Rufin d'Aquilée, *Hist. Eccl.*, XI, 20, GCS *Eusebius Werke* II, éd. Mommsen, *op. cit.*, p. 1024, 8-14. On trouve également une allusion à l'anthropologie d'Apollinaire dans Éphiphane, *Pan.*, 77, 23, 4 (GCS, Band 37, *Epiphanius* III, éd. K. Holl, *op. cit.*, p. 436, 23-24). Ces sources sont mentionnées par la majorité des études critiques, dont celle d'H. de Riedmatten, « La christologie d'Apollinaire de Laodicée », *St Patr.* II, TU 64, p. 209.

⁴ Éphiphane rapporte une discussion qu'il a eue sur ce point avec Vital, disciple d'Apollinaire, à Antioche, *Pan.* 77, 23, GCS, *Epiphanius* III, p. 436.

⁵ H. A. Wolfson, « Les implications philosophiques de l'arianisme et de l'apollinarisme », *Religious Philosophy, A group of Essays*, Cambridge, 1961, p. 149. D'après l'auteur, le changement doctrinal d'Arius et d'Apollinaire provient d'une évolution de leur perspective philosophique. Pour les ariens, le refus de l'âme rationnelle en Jésus est une conséquence logique de leur acceptation de la conception philonienne du Logos comme être créé par Dieu et non pas comme étant l'être même de Dieu. Le Logos entre en Jésus comme l'âme dans le corps, sans qu'il y ait besoin de la présence du logos humain, image du *Logos* divin. Au fond, le *Logos* de Dieu prend la place du *logos* de l'homme. Pour H. A. Wolfson, le refus d'Apollinaire du νοῦς humain provient du fait qu'il ne peut y avoir dans le Christ qu'une seule nature, et que celle-ci ne peut pas être humaine, mais divine (en effet, pour que Jésus puisse sauver l'humanité déchue, il doit être Dieu, car un homme ne peut sauver les hommes (cf. frg. 95, *Antirr.* 218, 13-14). Le raisonnement d'Apollinaire serait le suivant : tous ceux qui sont sans nature humaine sont sans âme rationnelle ; or Jésus est sans nature humaine, donc Jésus est sans âme rationnelle (*ibid.* p. 151).

Si Apolinaire considère le composé homme-Dieu en Christ sur le modèle du composé humain, comme un ensemble d'éléments spirituel et corporel, et qu'il fait de l'élément divin le principe actif dans l'homme Jésus à la place du νοῦς humain, on comprend dès lors comment il peut en venir à appeler le Sauveur « homme céleste » parce que son intellect, son νοῦς, vient du ciel, faut-il encore fonder l'assimilation du νοῦς au πνεῦμα divin, pour répondre au schéma biblique ou philosophique de πνεῦμα-σάρξ. C'est un premier problème que posent les citations d'Apolinaire telles qu'elles sont citées par Grégoire dans l'*Antirrheticus*. À partir des versets bibliques qu'il analyse, nous tenterons de comprendre cette assimilation.

Tous les auteurs de l'Antiquité n'ont pas relevé l'évolution de la pensée d'Apolinaire. Il est intéressant de ce point de vue de mettre en parallèle la mention de Rufin, citée plus haut, avec le jugement sur l'anthropologie apolinarienne du philosophe et théologien du IV^e siècle, Némésius d'Émèse. Il propose en effet une réflexion sur la question de l'union de l'âme et du corps dans son traité *Sur la nature de l'homme*. Au commencement de cet ouvrage, il donne la meilleure définition de l'homme selon lui, celle d'une ψυχὴ νοερὰ καὶ σῶμα, soit une division bipartite de l'homme. Après quoi, il expose également le point de vue des tenants de l'anthropologie trichotomite, parmi lesquels figure Apolinaire :

ἐκ τοῦ δὲ νοερὰν λέγεσθαι τὴν ψυχὴν ἀμφιβολίαν ἔχοντος πότερον προσελθὼν ὁ νοῦς τῇ ψυχῇ ὡς ἄλλος ἄλλη νοερὰν αὐτὴν ἐποίησεν, ἢ τὸ νοερὸν ἀφ' ἐαυτῆς ἢ ψυχὴ καὶ φύσει κέκτηται καὶ τοῦτο ἐστὶν αὐτῆς τὸ κάλλιστον μέρος ὡς ὀφθαλμὸς ἐν σώματι, τινὲς μὲν, ὧν ἐστὶν καὶ Πλωτῖνος, ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες, ἐκ τριῶν τὸν ἄνθρωπον συνεστάναι βούλονται, σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ. οἷς ἠκολούθησε καὶ Ἀπολινάριος ὁ τῆς Λαοδικείας γενόμενος ἐπίσκοπος...

« Parce qu'en disant l'âme intellectuelle, on peut se demander si l'intellect s'ajoute à l'âme, comme un autre dans un autre et la rend intellectuelle ou bien si l'âme possède par elle-même dans sa propre nature l'élément intellectuel et s'il en est la partie la plus belle, comme l'œil dans le corps, certains, parmi lesquels figure aussi Plotin, soutiennent que l'âme est une chose et que l'intellect en est une autre et veulent établir que l'homme est composé de trois éléments, d'un corps, d'une âme et d'un intellect. C'est ceux qu'Apolinaire a suivis, lui qui devint évêque de Laodicée ... »⁶.

La réflexion, qui ouvre ce traité, porte sur le fait de savoir si l'élément rationnel de l'homme doit être considéré comme une faculté distincte de l'âme (ἄλλος ἄλλη νοερὰν αὐτὴν ἐποίησεν) ou comme la partie suprême (τὸ κάλλιστον μέρος). Dans la doxographie de Némésius, Apolinaire est cité comme l'un des premiers auteurs partisans

⁶ Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, I, éd. Morani, Leipzig, 1987, p.1, l. 13.

de l'anthropologie trichotomite après Plotin⁷. Selon W. Jaeger, l'utilisation anthropologique du νοῦς et de la ψυχή par Apollinaire est effectivement comparable à la distinction établie par Plotin entre les deux termes, présentés comme « deux substances » (« als zwei Substanzen »). Il renvoie en effet à plusieurs passages des *Ennéades*⁸. R. A. Norris note cependant que dans chacun des exemples de Plotin cités par W. Jaeger, ce qui semble être examiné n'est pas la relation entre l'âme et l'intellect comme des parties de la nature humaine, mais celle qui se trouve entre l'âme et l'Intellect cosmique auquel l'âme, rationnelle, participe⁹. Sans chercher à préciser pour l'instant les affinités entre la doctrine d'Apollinaire et celle de Plotin, notons que Némésius ne dit mot ici sur l'évolution de l'anthropologie apollinarienne, qui passerait d'une dichotomie à une trichotomie. C'est dire que l'évolution dont parle Rufin concernant l'anthropologie d'Apollinaire n'est pas ce qui a unanimement retenu l'attention des auteurs dans l'antiquité.

La critique du XIX^e et du début du XX^e siècle a repris la partition des œuvres d'Apollinaire par Rufin en deux périodes pour tenter de définir une chronologie. Dans son édition critique des fragments, H. Lietzmann ordonne l'œuvre dogmatique d'Apollinaire en s'appuyant sur ce critère. Il explique ainsi comment l'*Apodeixis*, réfutée dans notre *Antirrheticus*, appartient aux œuvres de la seconde période, puisque Apollinaire professe une anthropologie trichotomite¹⁰. Cependant l'organisation des fragments qu'il a proposée en fonction de l'évolution de la conception anthropologique du Laodicéen a été

⁷ Selon ce jugement, la tripartition anthropologique provient de la tradition philosophique néoplatonicienne. D'après l'étude de R. A. Norris, tous les néoplatoniciens ne revendiquent pas une anthropologie trichotomite, contrairement aux accusations que Némésius porte contre eux, dans son traité *De natura hominis*. Selon ce critique, les attaques de Némésius contre les néoplatoniciens sont dues à une confusion qu'il devait supposer chez eux entre l'âme rationnelle et l'Intellect divin transcendant, entre ce qui était appelé raison comme partie ou faculté de l'âme humaine et le τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς, en somme entre l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle. Mais il résulte de ces distinctions que le νοῦς était un synonyme de λογικὴ ψυχή (Proclus, *Commentaire sur le Timée*, livre V, 234, 10-13, éd. A. J. Festugière, t. 5, Paris, 1968, p. 98) et pouvait être caractérisé comme étant la plus haute faculté de l'âme (Jambligue, *De l'âme*, dans Stobée, *Eclogae*, éd. C. Wachsmuth, *Anthologii librum primum*, t. I, Berlin, 1958, p. 317, l. 20 sq.), cf. les analyses de R. A. Norris, *Manhood and Christ*, *op. cit.*, p. 64-65.

Par ailleurs, la prééminence accordée par Némésius à Apollinaire peut être vue comme l'indice du rayonnement de sa doctrine dans la seconde moitié du IV^e siècle ou bien de sa proximité avec Némésius.

⁸ Cf. *Enn.* I, 3, 5 (dans un commentaire sur la dialectique de Platon, CUF, éd. E. Bréhier, Paris, 1960, p. 65) ; IV, 4, 2 (CUF, t. 4, éd. E. Bréhier, Paris, 1993, p. 104), d'après W. Jaeger, *Nemesios von Emesa, Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914, p. 5, n. 2.

⁹ R. A. Norris, *Manhood and Christ*, *op. cit.*, p. 65, n. 1

¹⁰ H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea*, *op. cit.*, p. 139.

elle-même mise en doute par la critique peu après la parution de l'ouvrage d'H. Lietzmann, notamment par G. Furlani en 1923¹¹.

Quarante cinq ans plus tard, R. A. Norris rappelle, dans son ouvrage *Manhood and Christ*, le problème de l'unité de l'enseignement d'Apolinaire et réexamine cette répartition, devenue traditionnelle dans la critique à la suite d'H. Lietzmann¹². Il donne la liste des œuvres d'Apolinaire telles qu'elles ont été réparties en fonction des deux schémas anthropologiques. Il classe parmi les œuvres dichotomites le petit traité *De unione*, la *Première épître à Denys*, le *De Fide et incarnatione*, ainsi que l'*Épître à Jovien*, et le *Contre Diodore*. Parmi les œuvres de la seconde période littéraire d'Apolinaire, R. A. Norris mentionne l'*Apodeixis*, l'*Anacephalaiosis*, le *Kata meros pistis* qui nous est parvenu sous le nom de Grégoire le Thaumaturge, le *Tome synodal*, la *Lettre aux évêques de Diocésarée*, l'*Épître à Julien*. Il expose le principe selon lequel avait été effectué le classement d'H. Lietzmann : dans la première catégorie des œuvres « dichotomites », la relation du Logos au corps est comprise à partir du modèle d'union de l'âme et du corps, tandis que dans les œuvres trichotomites, le Logos est dit prendre la place de l'intellect humain (πνεῦμα ou νοῦς) dans l'organisme humain total¹³.

Toutefois, après avoir exposé cet état de la vision traditionnelle de l'œuvre d'Apolinaire, R. A. Norris en montre les limites. Selon lui, le regroupement des œuvres en deux catégories, opéré par Lietzmann en 1904, en fonction de l'anthropologie développée, est peu évident et pertinent. Certes, l'éditeur des fragments d'Apolinaire avait conclu de la partition des œuvres en deux catégories qu'il fallait distinguer deux conceptions de la Personne du Christ dans les écrits de l'hérésiarque. Dans la première période, celui-là serait le principe actif qui meut la chair assumée pendant son Économie, dans la seconde période, le Sauveur serait un homme céleste, parce que l'élément supérieur dans l'homme, l'intellect, viendrait du ciel, puisqu'il est Dieu¹⁴. Mais si les œuvres dichotomites se caractérisent par l'opposition entre un principe actif et un principe passif dans l'homme pour caractériser « l'unique nature » (μία φύσις) qu'il forme, R. A. Norris note qu'on retrouve aussi dans les écrits dont l'anthropologie est trichotomite une opposition entre le rôle passif de la σάρξ et le rôle actif du νοῦς. Il ajoute que la thématique de l'homme céleste n'est pas séparée de la doctrine de « l'unique nature », mais qu'elle en est une explicitation en relation avec la question de la « communication

¹¹ G. Furlani, *Studi apollinaristici II, Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* IV, 1923, p. 129.

¹² Cf. G. Voisin, *L'apollinarisme, op. cit.*, p. 52, 77 sq. ; Ch. E. Raven, *Apollinarianism, op. cit.*, p. 175.

¹³ R. A. Norris, *Manhood and Christ, op. cit.*, p. 83.

¹⁴ Nous renvoyons aux analyses détaillées de R. A. Norris, *Manhood and Christ, op. cit.*, p. 84.

des propriétés ». C'est pourquoi, selon lui, les schémas trichotomite et dichotomite, présents dans l'œuvre d'Apolinaire, correspondent plutôt à des inflexions doctrinales différentes.

En outre, R. A. Norris fait remarquer qu'au IV^e siècle, ni les théologiens chrétiens, ni les philosophes païens ne raisonnent de façon exclusive en termes de dichotomie ou de trichotomie. En effet, l'analyse de la nature humaine en deux parties, corps et âme, l'élément visible et l'élément invisible, n'est pas propre à un courant philosophique défini. C'est une manière universelle de parler et de penser les éléments de la nature humaine, qui est « plus populaire que technique »¹⁵. Ainsi le composé humain peut-il être qualifié à partir de l'antinomie entre le corps et l'âme, et parfois le principe vital peut-il être séparé en deux niveaux ou en deux parties. Il n'y a donc pas de raison *a priori* de supposer que le changement de terminologie anthropologique chez Apolinaire implique une altération fondamentale de sa pensée. Cela pourrait plutôt refléter un déplacement d'accent méthodologique et démonstratif.

Les œuvres qui témoignent d'une anthropologie dichotomite mettraient l'accent sur l'unité biologique que constituent le corps et l'âme, pour expliciter l'unité ontologique du Christ, entre humanité et divinité. La christologie serait alors appuyée sur l'unité de la personne humaine dont le corps et l'âme forment une unité vitale, sans pour autant qu'il y ait confusion des parties. En atteste par exemple le fragment 129, *Contre Diodore* :

Εἰ ἄνθρωπος καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ σῶμα καὶ μένει ταῦτα ἐν ἐνότητι ὄντα · πολλῶ μᾶλλον ὁ Χριστὸς θεότητα ἔχων μετὰ σώματος ἔχει ἐκότερα διαμένοντα καὶ μὴ συγχέμενα.

« Si l'homme possède une âme et un corps, et que ces éléments demeurent en existant dans l'unité, combien à plus forte raison, le Christ, possédant sa divinité avec un corps, possède chacun des deux éléments qui demeurent sans pourtant se confondre. »¹⁶

Dans ce passage, la comparaison anthropologique à deux éléments, corps et âme, sert de support analogique pour comprendre la constitution du Christ à la fois homme et Dieu. Apolinaire reprend ici le modèle anthropologique dichotomite pour démontrer l'union sans confusion de la divinité et de l'humanité du Verbe. Puisque l'union humano-divine est binaire, il réutilise ici le schéma anthropologique dichotomite. Ce dernier sert ici une réflexion christologique qui veut faire ressortir l'unité vitale en l'homme Jésus entre son humanité et sa divinité, et partant, l'union de la θεότης et du σῶμα.

¹⁵ R. A. Norris, *op. cit.*, p. 85.

¹⁶ Frg. 129, Lietz. p. 239.

En revanche, les œuvres à anthropologie trichotomite considèrent l'humanité du Christ sous l'angle de l'éthique : elles évoquent en effet la question de la liberté du Verbe incarné en tant qu'homme et de son incorruptibilité en tant que Dieu. En lui, il y a un principe de vie qui l'anime ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) et une instance rationnelle, capable de choix ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$). Appliqué au Christ, s'il y avait deux $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, l'un, humain, l'autre, divin, il y aurait conflit entre le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ d'origine divine, impeccable, et le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain, siège du libre choix et de l'expression de la liberté humaine à choisir le bien ou le mal. Ce type de raisonnement qui introduit la dimension éthique dans la constitution du Christ justifierait l'ajout de la distinction entre l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle.

Pour conclure sur la question de l'évolution des œuvres d'Apolinaire d'après le jugement d'H. Lietzmann, compte tenu des deux inflexions doctrinales mentionnées ci-dessus, à savoir l'unité ontologique et la substitution du Logos à l'intellect humain, il y aurait une plus grande unité entre les œuvres d'Apolinaire que ne l'a déclaré ce critique. Les deux conceptions dichotomite et trichotomite ne s'excluent pas mutuellement, elles sont utilisés selon des contextes de réflexion différents.

Ainsi R. A. Norris distingue-t-il, dans la christologie d'Apolinaire, la forme, avec des expressions qui évoluent, et le fond, qui reste cohérent¹⁷. Il explique en particulier, à partir des analyses de H. de Riedmatten¹⁸, que la forme de la christologie d'Apolinaire, qui provient du schéma anthropologique néoplatonicien, esprit-âme-corps, vise à montrer l'unité de la personne du Christ contre la christologie antiochienne des deux natures. Selon R. A. Norris, c'est seulement dans les œuvres les plus tardives, qui ont une orientation apologétique, qu'Apolinaire cherche à justifier les conséquences christologiques de l'utilisation du modèle anthropologique chair-esprit par des arguments sotériologiques. Le Laodicéen s'interroge alors sur la façon de penser le composé humain du Christ pour que la rédemption puisse être effective.

En outre, la présentation dichotomite n'exclut pas simultanément une approche trichotomite, comme l'attestent des œuvres telles que l'*Apodeixis*. Le débat qui porte sur l'anthropologie dans l'*Antirrheticus* se déploie tantôt sur le fondement d'une trichotomie apolinarienne, tantôt sur une conception dichotomite. Selon les enjeux argumentatifs, la

¹⁷ Pour une évaluation de cette méthode, cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 155-156.

¹⁸ H. de Riedmatten, « La christologie d'Apollinaire », *StPatr.*, II, TU 64, Berlin, 1957, p. 208-234, surtout p. 209 ; *Id.*, « Some neglected aspects of Apollinarist Christology », *Dominican Studies*, I, 1948, p. 239-260.

terminologie employée par Apolinaire et par Grégoire varie, comme le montreront quelques exemples.

D'abord, les pages les plus importantes dans le débat entre Grégoire et Apolinaire sur l'humanité du Christ opposent deux schémas anthropologiques. Apolinaire parle de trois « parties » (τριμερῆ τῶν ἀνθρώπων τομήν)¹⁹, d'après ce que rapporte Grégoire, qui, lui, prône deux instances. C'est ce qu'illustre l'extrait ci-dessous : le Cappadocien décrit l'anthropologie de son adversaire comme une tripartition du composé humain (κατασκευάσας τὸ τριφυῆς ἢ τριμερὲς ἢ ὅπως ἂν ἐθέλῃ τις ὀνομάζειν τὸ ἀνθρώπινον σύγκριμα : « Il a établi que le composé humain est d'une nature ou d'une division triple, ou encore comme on voudra l'appeler »)²⁰ :

τὰ δὲ τούτων ἐχόμενα τῆς λογογραφίας ἀπόδειξιν δῆθεν περιέχει διὰ πλειόνων μαρτυριῶν τοῦ ἐκ τριῶν συνεστάναι τὸν ἄνθρωπον, ἀπὸ σαρκός τε καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ, ἅπερ οὐ πόρρω τοῦ καθ' ἡμᾶς ἐστι λόγου.

« Ce qui suit dans cette écriture contient la démonstration par de multiples témoignages que l'homme est composé de trois éléments, d'une chair, d'une âme et d'un intellect, ce qui n'est pas très éloigné de notre discours »²¹.

Grégoire précise à cet endroit de son traité que la conception dualiste ou trichotomite ne change pas fondamentalement l'approche de l'humanité du Christ. Cette dernière précision est très intéressante, parce que la position de Grégoire est elle-même fluctuante au cours de l'*Antirrheticus* : elle montre que l'enjeu de la discussion n'est pas dans le nombre des parties du composé humain, mais qu'il porte, comme nous le verrons, sur les implications christologiques développées par Apolinaire. L'extrait ci-dessus laisse entendre que Grégoire revendique une conception de l'homme plutôt dichotomite. Dans la suite de l'*Antirrheticus*, Grégoire exposera à nouveau sa propre conception de l'homme en termes d'âme intellectuelle et de corps (νοεῶς ψυχῆς καὶ σώματος)²², et l'opposera clairement à la division trichotomite d'Apolinaire. On verra alors comment ce qu'il refuse, c'est une division de l'âme et du νοῦς qui puisse être située sur la même ligne que celle du corps et de l'âme. Quant au passage cité ci-dessus, il suggère une différence lexicale entre les deux auteurs selon que l'intellect est envisagé comme composante de l'âme ou comme élément distinct de l'âme.

¹⁹ *Antirrh.* 141, 30-31 : « une trichotomie des hommes ».

²⁰ *Antirrh.* 142, 22-23 ; cf. *Antirrh.* 209, 1-2.

²¹ *Antirrh.* 142, 5-9.

²² *Antirrh.* 185, 16-17.

On trouve aussi dans l'*Apodeixis* des passages d'Apolinaire lui-même, qui présentent l'homme à partir de la dualité corps-âme. Les fragments 69 et 72 évoquent en effet une conception dualiste de l'homme, en termes de νοῦς et de σάρξ :

Οὐ γὰρ ἄν, φησίν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γεγονῶς εἶη, εἰ μὴ τυγχάνοι
καθάπερ ἄνθρωπος νοῦς ἔνσαρκος ὢν.

« Car il ne serait pas à la ressemblance de l'homme s'il ne se trouvait pas comme un
homme, intellect en chair »²³.

Dans ce fragment, qui est probablement une citation textuelle²⁴, l'homme est envisagé comme « intellect en chair », c'est-à-dire fait d'esprit et de matière. La conséquence implicite de cette assertion est que l'élément corporel sert d'enveloppe à l'intellect. Dans une telle formule, extraite de son contexte, il semble même que σάρξ soit synonyme de σῶμα. Or, comme le fait remarquer E. Mühlenberg, le terme ἐνσώματος ne se trouve jamais chez Apolinaire, alors que l'adjectif ἔνσαρκος est toujours utilisé²⁵. Or dans le fragment 22, la σάρξ est qualifiée de οὐκ ἄψυχος²⁶. C'est la preuve, d'après E. Mühlenberg, que pour Apolinaire, la chair n'est pas le strict synonyme de σῶμα, mais qu'elle désigne un corps doté d'une âme. Il faut ainsi entendre le terme de σάρξ dans le fragment 72 :

Διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος ἦν· ἄνθρωπος γὰρ νοῦς ἐν σαρκί κατὰ τὸν Παῦλον.

« C'est pourquoi il était aussi homme : car l'homme est un esprit en chair selon
Paul »²⁷.

Cet extrait montre que même si Grégoire attaque Apolinaire dans son *Antirrheticus* en lui reprochant toujours de défendre une anthropologie trichotomite, la dichotomie n'en est pas moins absente chez le Laodicéen lui-même : la formule du νοῦς ἔνσαρκος, qui résume précisément la théologie d'Apolinaire et que Grégoire combat tout au long de son *Antirrheticus*, semble être dichotomite par excellence. Comme on l'a vu dans les fragments cités plus haut, il faut plutôt comprendre que la tripartition de la nature humaine peut aussi se réduire à une bipartition : πνεῦμα (=νοῦς) + σάρξ (=σῶμα+ψυχή). Lorsque l'âme et le corps sont compris et désignés par le terme de σάρξ, on peut les concevoir en lien étroit l'un avec l'autre, distinctement du νοῦς. Mais il faut la présence

²³ Frg. 69, *Antirrh.* 186, 21-23.

²⁴ On peut supposer qu'il s'agit d'une citation textuelle parce que les expressions sont reprises et commentées par Grégoire en *Antirrh.* 187, 2-3.

²⁵ Cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 165.

²⁶ *Antirrh.* 140, 17.

²⁷ *Antirrh.* 190, 26-27. Nous analysons ce fragment en détail dans la suite du chapitre.

des trois éléments pour définir l'essence de l'homme. En ce sens, l'homme est bien *νοῦς ἐν σαρκί* dans la pensée d'Apolinaire²⁸.

À titre d'exemple où Apolinaire utilise un schéma anthropologique dualiste dans des œuvres à dominante trichotomite, on peut citer tous les passages, où le Laodicéen en vient à parler de la constitution ontologique du Christ selon l'antithèse *κατὰ τὴν σάρκα / κατὰ τὸ πνεῦμα*. Ces expressions proviennent entre autres de Rm 1, 3-4 qui reste le support terminologique²⁹. Paul dit en effet à propos de Dieu : « concernant son Fils, issu de la lignée de David selon la chair (*κατὰ τὴν σάρκα*), établi Fils de Dieu avec puissance, selon l'Esprit de sainteté (*κατὰ τὸ πνεῦμα ἁγιωσύνης*)... ». L'antithèse « selon la chair », « selon l'esprit » structure toute la christologie d'Apolinaire, qu'elle se trouve employée dans des œuvres dites dichotomites ou trichotomites, telle l'*Apodeixis*³⁰, puisqu'il utilise très souvent ces deux expressions – et ce au point qu'elles nous ont servi d'indice pour mesurer le degré d'exactitude des extraits que Grégoire de Nysse donne d'Apolinaire³¹.

Il résulte de cette analyse que dans l'*Antirrheticus*, l'anthropologie d'Apolinaire est décrite selon deux modes, tantôt trichotomite, tantôt dichotomite, qui ne sont pas exclusifs l'un de l'autre : la terminologie varie en fonction du contexte démonstratif, comme nous le verrons. Ainsi sa production doctrinale ne se laisse-t-elle pas répartir en deux catégories selon la forme anthropologique développée. Cette dernière ne sera donc pas le critère d'analyse le plus pertinent pour établir une chronologie de ses œuvres, puisque comme nous l'avons vu dans l'*Apodeixis*, les deux formes d'anthropologie peuvent même se superposer.

Après ces remarques préliminaires sur les fluctuations terminologiques concernant la définition de l'homme, il nous semble important de regarder comment Grégoire qualifie la trichotomie ou la dichotomie de son adversaire par rapport à la façon dont ce dernier comprend lui-même le composé humain. Jusqu'à présent, nous avons

²⁸ Cf. frg. 72, *Antirrh.* 190, 26.

²⁹ Le parallélisme *κατὰ τὴν σάρκα / κατὰ τὸ πνεῦμα* est utilisé tout au long de l'épître. Cf. Rm 8, 4 ; 8, 1.

³⁰ Frg. 41, *Antirrh.* 158, 15-17 ; frg. 59, *Antirrh.* 176, 4-5. Voici la glose par Apolinaire de Rm 1, 3-4 dans son commentaire sur cette épître, aujourd'hui perdu, mais édité par K. Staab, d'après les manuscrits de chaînes exégétiques sur les épîtres pauliniennes : *Γενόμενος τοίνυν κατὰ σάρκα ἐν ὁμοιώματι τῆς ἡμετέρας γενέσεως υἱὸς ἀνθρώπου, κατὰ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν υἱὸς ἀναδείκνυται θεοῦ ἐν τῇ δευτέρῳ γενέσει τῇ ἐκ νεκρῶν* : « Devenu donc Fils de l'homme, selon la chair, à la ressemblance de notre naissance, révéle Fils de Dieu selon l'Esprit et la puissance, dans la seconde naissance d'entre les morts » (frg. n°2, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, op. cit.*, p. 57).

³¹ Cf. partie I, chapitre 3, « L'authenticité des fragments d'Apolinaire », p. 145-168.

parlé de « parties », « d'éléments », ce qui implique une division statique de l'être humain. La question sous-jacente est de savoir si Apolinaire concevait son anthropologie de la même façon que celle dont Grégoire la présente.

Dans les passages où Grégoire s'en prend à l'anthropologie d'Apolinaire, il utilise d'abord des formules neutres où ne se trouve aucun terme évoquant la notion de division, comme dans la réfutation des fragments 19 à 23 : τοῦ ἐκ τριῶν συνεστάναι τὸν ἄνθρωπον (« l'homme est composé de trois [éléments] »)³². Peu après ce résumé de la théorie de l'adversaire, Grégoire remet en cause la pertinence d'une séparation entre le νοῦς et la ψυχή, il associe alors la représentation trichotomite à la notion de compte et de division : ταῦτὸν γὰρ ἐστὶν ἐκ νοεράς ψυχῆς καὶ σώματος τὸν ἄνθρωπον λέγειν καὶ ἰδιαζόντως τὸν νοῦν ἐφ' ἑαυτοῦ ἀριθμήσαντα τριχῇ διελεῖν τὴν περὶ τὸν ἄνθρωπον θεωρίαν (« c'est la même chose de dire que l'homme est composé d'une âme intellectuelle et d'un corps que de compter séparément l'intellect pour lui-même et de diviser en trois la conception de l'homme »)³³. Plus loin encore dans ce développement, que nous avons déjà cité, Grégoire qualifie la vision du composé humain par Apolinaire (τὸ ἀνθρώπινον σύγκριμα) de τριφυῆς ou τριμερῆς³⁴, qui dénote une partition.

Lorsque Grégoire observe l'application du modèle anthropologique au Verbe incarné, où, selon son adversaire, le Logos prend la place de l'intellect humain, il déclare avec ironie, dans la réfutation du fragment 68 :

... μαθόντες παρὰ τῆς καινῆς ταύτης σοφίας, ὅτι τὸ μὲν ἐπίγειον τῶν ἀνθρώπων φύλον ἐκ νοεράς ψυχῆς καὶ σώματος τὴν σύστασιν ἔχει, γένος δὲ τι ἔστιν ἐπουρανίων ἀνθρώπων, οἷς ἄλογος μὲν ἡ ψυχή σῶμα δὲ ἀνθρώπινον καὶ θεὸς ἀντὶ νοῦ τῷ λόγῳ τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς ἀνακρινᾶται, ἐξ ὧν εἶναι τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα Ἀπολινάριος οἶεται.

« ... apprenant de cette nouvelle sagesse que le genre des hommes terrestres est constitué d'une âme intellectuelle et d'un corps, mais qu'il existe un genre d'hommes célestes qui ont une âme sans raison et un corps humain et que Dieu, à la place de l'intellect, est mêlé aux principes de corps et à l'âme ; c'est à cette espèce qu'appartient, selon la pensée d'Apolinaire, celui qui s'est manifesté sur terre »³⁵.

Dans ce passage, le Cappadocien reformule à sa façon la théologie du νοῦς ἔνσαρκος défendue par son adversaire. L'expression ἀντὶ νοῦ, pour dire que Dieu prend la place de l'intellect humain, ne précise pas s'il s'agit d'une substitution fonctionnelle ou ontologique. Et le corps et l'âme sont employés comme des signifiés (λόγος). Dans la

³² *Antirrh.* 142, 7.

³³ *Antirrh.* 142, 9-11.

³⁴ *Antirrh.* 142, 22-23.

³⁵ *Antirrh.* 186, 11-12.

continuité de cette remarque, il poursuit : τούτων δὲ μὴ ὄντων τίνα καιρὸν ἔχει ἡ **τριμερῆς** ἐκείνη τοῦ ἀνθρώπου **τομή**, ἧς τὸ μὲν **δίμοιρον** ἄνθρωπος, θεὸς δὲ τὸ **τριτημόριον** (« Puisque tout cela n'existe pas³⁶, quel intérêt a cette séparation de l'homme en trois parties, dont deux parties serait l'homme et la troisième, Dieu ? »)³⁷.

Grégoire de Nazianze qualifie de la même façon l'anthropologie d'Apolinaire dans sa *Lettre théologique* 202, adressée à Nectaire, où il s'en prend à l'apolinarisme. Il déclare en effet :

κατασκευάζει (...) τὴν θεότητα τοῦ Μονογενοῦς τὴν τοῦ νοῦ φύσιν ἀναπληρώσασαν, μέρος γενέσθαι τοῦ ἀνθρωπίου συγκράματος τὸ τριτημόριον, ψυχῆς τε καὶ σώματος κατὰ τὸ ἀνθρώπινον περὶ αὐτὸν ὄντων, νοῦ δὲ μὴ ὄντος, ἀλλὰ τὸν ἐκείνου τόπον τοῦ Θεοῦ Λόγου ἀναπληροῦντος.

« [Apolinaire] établit (...) que la divinité du Fils unique a remplacé³⁸ la nature de l'intellect, qu'il est la troisième partie du composé humain, qu'il y a en lui une âme et un corps à la manière humaine, sans qu'il y ait d'intellect mais que le Dieu Logos remplit la place de celui-ci »³⁹.

Grégoire de Nazianze appelle aussi l'intellect le troisième élément de l'anthropologie d'Apolinaire (μέρος τριτημόριον), mais il est plus précis que le Nysséen : lorsqu'il s'agit de déterminer comment le Logos prend la place de l'intellect humain, il emploie les termes τὴν τοῦ νοῦ φύσιν et τόπον : ces derniers révèlent qu'il comprend sur un plan strictement ontologique la substitution de Dieu à l'intellect humain.

Dans l'analyse du fragment 81 qui formule l'impossibilité de deux natures complètes de Dieu et de l'homme en Christ, Grégoire raisonne encore en termes de division, selon un autre schème lexical (τέλειος). Si pour Apolinaire, Dieu s'incarnait dans un homme complet, il y aurait deux hommes, l'un Fils de Dieu par nature, et l'autre, Fils adoptif. Alors, d'après Grégoire, il présuppose qu'un homme complet (τέλειος) est un fils adoptif. Dans ce cas, l'homme sans intellect dans lequel s'est incarné Dieu d'après Apolinaire, est un homme à demi adoptif (ἡμίθετος δηλονότι υἱός), puisqu'il est à demi complet (ὁ ἡμιτελής ἄνθρωπος)⁴⁰. Poussant le raisonnement à l'absurde, il se moque « de ceux qui hâchent l'homme en de tels petits morceaux » : τῶν ταῖς τοιαύταις τομαῖς μιστυλλόντων τὸν ἄνθρωπον⁴¹. Il s'agit toujours du lexique de la division, ici

³⁶ Ce génitif absolu renvoie au « genre humain céleste » par lequel Grégoire a raillé auparavant la doctrine de son adversaire.

³⁷ *Antirrh.* 186, 19-21.

³⁸ Cf. Apolinaire, frg. 2, Lietz. p. 204.

³⁹ Grégoire de Nazianze, *Lettre* 202, § 14, SC 208, trad. rev. P. Gallay, p. 92.

⁴⁰ *Antirrh.* 199, 28-29.

⁴¹ *Antirrh.* 200, 2.

caricaturée. Dans la suite de sa réflexion sur les rapports entre Dieu et les éléments du composé humain, Grégoire en vient à parler des rapports entre Dieu et le νοῦς humain en termes d'équivalence de grandeur (ἰσομεγέθη, ἰσοστάσια) dans un raisonnement purement logique et railleur : si Dieu prend la place de l'intellect humain, il est réduit à la petitesse de cet élément en l'homme :

εἰ γὰρ ὁμοίως ἡ ἀνθρωπίνη δέχεται φύσις ἢ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον ἢ ἀντὶ τοῦ νοῦ τὸν θεόν, ἰσομεγέθη ταῦτα ἂν εἶη ἀλλήλοις καὶ ἰσοστάσια, εἴπερ ἐν ᾧ χωρεῖται ὁ νοῦς, ἐν τούτῳ καὶ ἡ θεότης περιλαμβάνοιτο.

« Si la nature humaine reçoit également ou bien notre intellect ou bien Dieu à la place de l'intellect, les deux seraient d'une grandeur équivalente entre eux, si précisément la divinité est comprise dans le même espace que celui dans lequel l'intellect est contenu ».

La réfutation procède ici par exagération ironique : de la conception de l'être humain en parties découle une spécialisation des éléments humains, qui donne l'impression d'une anthropologie statique. On ne peut évidemment pas accepter, aux yeux de Grégoire, une réduction de la divinité à une faculté humaine qui serait une partie définie dans un espace. Dans cet exemple, on mesure les implications d'une vision de l'homme réduit à des parties : alors il faut raisonner avec les catégories d'espace et de temps, et faire entrer la nature de Dieu, infinie par essence, dans des éléments qui, eux, restent soumis aux lois du temps et de l'espace.

Ces relevés montrent donc comment Grégoire percevait systématiquement le composé humain qu'analyse Apollinaire comme une division tripartite, qui implique des raisonnements en termes de parties, de substitution de parties, inscrites dans un espace et un temps.

Mais Apollinaire concevait-il sa trichotomie de la même manière que ses adversaires la comprennent et la présentent ? On trouve bien dans ses œuvres dogmatiques le terme de μέρος (partie) pour parler des éléments du composé humain. En outre, il précise qu'une partie est par définition incomplète : elle a besoin d'autres parties pour que l'être qu'elle constitue puisse exister⁴². Dans son opuscule du *De unione*, Apollinaire explique comment « l'homme ordinaire est composé de deux parties incomplètes » (ἐπὶ τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν γίνεται) – imparfaites car elles ne se suffisent pas à elles-mêmes⁴³. Il est dit en effet dans son *Kata meros pistis* : μέρος γὰρ ἅπαν

⁴² Nous développerons ce point plus amplement dans le prochain chapitre « L'unité du Christ », p. 636 sq.

⁴³ *De unione*, § 5, Lietz. p. 187.

ἀτελὲς τὸ ἐκ συνθέσεως ὑφιστάμενον (« Tout ce qui existe par composition est partie incomplète »)⁴⁴. Ainsi, lorsqu'on applique l'anthropologie à la christologie, il résulte que le Logos et son humanité sont deux parties dans le Christ. En effet, si une vraie synthèse humaine s'est produite dans le Christ, précisément par l'union d'un élément divin, d'origine céleste, et d'un élément humain, terrestre, ces deux éléments se comportent comme les parties d'un tout. Les parties substantielles de l'homme forment une unité et celle-ci peut se nommer aussi bien « chair » qu'« âme »⁴⁵. Aucune des deux parties n'est altérée dans son essence⁴⁶, selon la conception d'Apolinaire : la substance de Dieu ne subit pas de changement⁴⁷, la nature humaine, puisqu'elle est définie comme chair dotée d'une âme, garde ses propriétés charnelles⁴⁸. De même, le Dieu-homme est un « tout » composé de « parties substantielles ». Finalement, Apolinaire pousse l'idée de parties substantielles jusqu'à un degré inadmissible, selon Grégoire, et l'illustre par des comparaisons triviales, comme celle du mulet, sur laquelle nous reviendrons, parce qu'elle aide à concevoir une nature composée de parties⁴⁹. Par conséquent, le Christ est un être « intermédiaire » entre Dieu et l'homme, comme il est dit dans le fragment 113 : μεσότης δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ · οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις (« Il y a dans le Christ une constitution intermédiaire entre Dieu et les hommes : donc il n'est ni tout entier homme, ni tout entier Dieu, mais un mélange de Dieu et d'homme »)⁵⁰. Dans ce syllogisme dont nous n'avons cité que la mineure et la conclusion, on perçoit combien la notion de division au niveau anthropologique implique l'idée d'une composition spéciale dans le cas du Christ, qui est d'une constitution intermédiaire (μεσότης) entre l'homme et Dieu.

La division anthropologique selon Apolinaire ouvre à une réflexion sur le composé humain en termes de complémentarité d'essence et d'action entre les différents éléments. C'est en ce sens que la tripartition peut devenir opérante. C'est ce qu'atteste le fragment 117, dirigé contre la théologie de Diodore : Θεὸς ἀναλαβὼν ὄργανον καὶ θεὸς ἐστὶ

⁴⁴ *Kata meros pistis*, § 18, Lietz. p. 173.

⁴⁵ Cf. frg. 28-29, *Antirrh.* 146, 7-15.

⁴⁶ Nous verrons dans le prochain chapitre comment Grégoire rejette radicalement une telle conception.

⁴⁷ Cf. *Kata meros pistis*, § 2, Lietz. p. 168.

⁴⁸ Dans sa théorie, Apolinaire réduit l'humanité assumée par le Christ à la notion de « chair » (σάρξ), dans le sens que celle-ci ne comprend que le corps et l'âme inférieure. C'est la raison pour laquelle dans ses fragments, il ne dit pas que Dieu s'est fait homme (ce qui voudrait dire pour lui, qu'il s'est fait homme « complet » [τέλειος]), mais qu'il est advenu dans la chair (cf. Jn 1, 14).

⁴⁹ Cf. frg. 113, Lietz. p. 234. Cf. chapitre 2, « l'unité du Christ », réfutation de l'*anthropotheos*, p. 670-686.

⁵⁰ Frg. 113, Lietz. p. 234.

καθὸ ἐνεργεῖ καὶ ἄνθρωπος κατὰ τὸ ὄργανον («Dieu, qui a assumé un instrument, est à la fois Dieu dans la mesure où il agit et homme à la façon d'un instrument »)⁵¹. Dans ce passage, le modèle anthropologique sous-entendu est celui d'une complémentarité d'action entre un principe hégémonique qui meut la chair et la chair qui est passive. De l'unique activité, divine, Apolinaire va tirer la conclusion d'une seule substance. Par conséquent le σῶμα dans le composé humain n'est pas une nature par lui-même, mais il est une partie⁵². Le Logos, lui, en s'incarnant, collabore avec la chair et constitue une seule nature⁵³.

Dans ces quelques fragments, l'anthropologie décrite en termes de « parties » par Apolinaire implique une nécessaire complémentarité de celles-ci entre elles, en vue de constituer une unité vitale⁵⁴ : la trichotomie est au service d'une démonstration de l'interaction des parties entre elles, dont l'une est un principe actif, et l'autre, un principe passif. En ce sens la description anthropologique n'est pas statique, elle permet de rendre compte de l'activité des parties les unes sur les autres. Même si Apolinaire utilise la notion de « partie » (μέρος) pour qualifier les éléments du composé humain, son anthropologie n'est pas pour autant statique, contrairement à la façon dont Grégoire la présente et la raille en en faisant un exercice de calcul ou de logique. Selon nous, la trichotomie est utilisée par Apolinaire dans une perspective dynamique selon laquelle l'être humain et, partant, le Christ, constituent une unité vitale (εἰς ζωός)⁵⁵. Ce principe explique le rôle que peut jouer le Logos dans l'humanité qu'il assume. En somme, la trichotomie est toujours orientée chez Apolinaire vers l'activité du Logos sur l'humanité en vue de sa rédemption, même si ce dernier point n'a pas été évoqué dans les fragments cités. Cette conception dynamique du composé humain est très bien rendue dans un passage de la *Première épître à Denys* :

Οὔτε γὰρ τὸ σῶμα καθ' ἑαυτὸ φύσις, ἐπεὶ μηδὲ ζωοποιὸν καθ' ἑαυτὸ μηδὲ διατέμνεσθαι δυνάμενον ἄνευ τοῦ ζωοποιοῦ. Οὔτε ὁ λόγος καθ' ἑαυτὸν εἰς ἰδίαν μερίζεται φύσιν, ἣν ἔχει κατὰ τὸ ἄσαρκον, ἐπειδὴ ἐν σαρκὶ ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄσάρκως ἐπεδήμησε τῷ κόσμῳ · οὔτε τὸ κτιστὸν σῶμα ἔζη χωρὶς τῆς

⁵¹ Frg. 117, Lietz. p. 235.

⁵² Nous reviendrons sur la question de la « l'unique nature » selon Apolinaire dans le prochain chapitre, p. 636 sq.

⁵³ Cf. La conclusion du frg. 117 : εἰ δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία · μία ἄρα οὐσία γέγονε τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὄργανου (« S'il y a une seule activité, il y a aussi une seule substance : donc il y a une seule substance du Logos et de l'instrument »), Lietz. p. 236.

⁵⁴ Nous ne développons pas ce point pour le moment, puisque nous y reviendrons dans la suite de notre analyse, chapitre 2, « l'unité du Christ », p. 641.

⁵⁵ *De unione*, § 10, Lietz. p. 189. Précisons que nous n'avons jamais trouvé le terme de μέρος rapporté au νοῦς chez Apolinaire.

ἀκτίστου θεότητος, ἵνα χωρίζῃ τις φύσιν κτιστὴν· οὔτε μὴν ὁ ἄκτιστος λόγος ἐπεδήμησεν χωρὶς σώματος, ἵνα μερίζῃ τις ἀκτίστου φύσιν.

« En effet, le corps n'est pas une nature en lui-même, puisqu'il ne dispense même pas la vie de lui-même ni ne peut être séparé de celui qui vivifie⁵⁶. Ni le logos n'est isolé en lui-même en vue de constituer une propre nature qu'il possède de façon incorporelle, puisque c'est dans la chair et non pas sans chair que le Seigneur a habité dans le monde, ni le corps créé ne vivait séparé de la divinité incréée de façon à ce qu'on pût distinguer une nature de l'Incréé, ni assurément le Logos incréé n'a habité séparément d'un corps de façon à ce qu'on distinguât une nature de l'Incréé »⁵⁷.

Dans ce passage, qui revendique une seule nature du Logos incarné, la divinité (ὁ λόγος) et l'humanité (τὸ σῶμα, σὰρξ) sont présentées comme deux parties du Christ incarné, indissociables puisque dans le Verbe incarné, elles ne peuvent avoir d'existence autonome (Οὔτε ὁ λόγος καθ' ἑαυτὸν εἰς ἰδίαν μερίζεται φύσιν, οὔτε τὸ κτιστὸν σῶμα ἔζη χωρὶς τῆς ἀκτίστου θεότητος). L'ontologie du Christ repose ici sur la complémentarité vitale de la chair et du Logos. Une telle terminologie, nettement binaire, n'est pas présente de la même façon dans le débat de l'*Antirrheticus*, parce qu'Apolinaire emploie surtout le terme πνεῦμα pour définir le divin dans le Christ, mais elle nous permet de comprendre le cadre général de la doctrine d'Apolinaire, dans lequel s'élabore la christologie du νοῦς ἔνσαρκος.

Avant d'analyser plus en détail les problèmes que posent les fragments de l'*Apodeixis* où l'on trouve une dichotomie ou une trichotomie anthropologique, il nous a semblé nécessaire de passer en revue rapidement l'application christologique du modèle anthropologique, pour que l'on comprenne les enjeux d'une dichotomie ou d'une trichotomie dans le débat de l'*Antirrheticus*. Maintenant que l'articulation entre la structure de l'anthropologie d'Apolinaire et son application à l'ontologie du Christ a été mise en évidence dans un cadre plus large que la simple addition de parties, on pourra mieux cerner l'utilisation que fait Apolinaire du composé humain et l'orientation très différente dans laquelle Grégoire la comprend et la réfute.

⁵⁶ Il s'agit du Logos.

⁵⁷ *Première épître à Denys*, § 8, Lietz. p. 259.

2. Les termes des modèles anthropologiques

Les termes des deux structures anthropologiques relevées par la critique ne se trouvent pas si rigoureusement et systématiquement employés dans les textes. En effet, H. de Riedmatten, dans son article sur la christologie d'Apolinaire, distingue dans la structure dichotomite la σάρξ et la ψυχή, et dans le schéma trichotomite, le νοῦς, la ψυχή et la σάρξ⁵⁸. Mais dans l'*Antirrheticus*, les terminologies employées par les deux auteurs sont plus larges et plus fluctuantes que ces deux séries. Par exemple, le fragment 25, que Grégoire déclare citer textuellement⁵⁹, est ainsi formulé :

Τὸ δὴ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται.

« Le Christ ayant l'esprit, c'est-à-dire l'intellect, comme élément divin avec l'âme et le corps est dit naturellement homme provenant du ciel (cf. 1 Co 15, 47) »⁶⁰.

Dans cette phrase, il est question non pas du schéma trichotomite νοῦς-ψυχή-σάρξ dont parle H. de Riedmatten mais de νοῦς-ψυχή-σῶμα, où le terme σῶμα ne semble pas recouvrir le sens de σάρξ. Le raisonnement d'Apolinaire est le suivant : parce que le Christ possède les trois composantes de νοῦς-ψυχή-σῶμα, il répond bien à la partition élémentaire de l'être humain. Mais la nature d'un de ces trois éléments n'est pas exactement conforme à la constitution normale de l'homme, puisque le νοῦς du Christ provient de Dieu et n'est pas humain. En ce sens, Apolinaire part de la division anthropologique pour expliquer le sens de l'expression tirée d'1 Co 15, 47, « homme descendu du ciel » (ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ) : si le Christ possède les trois éléments qui font l'homme, mais que l'un des trois, son νοῦς, vient du ciel, alors il est homme provenant du ciel. Sa théologie de l'intellect en chair ou νοῦς ἔνσαρκος apparaît comme une explicitation du sens de la formule paulinienne « homme descendu du ciel » (ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ).

Grégoire, quant à lui, répond à son adversaire selon une autre démarche. Il part en effet du verset de conclusion, 1 Cor 15, 45, et en explique le sens selon une approche non plus statique ou purement ontologique, mais dynamique. Il évoque en effet l'entrée du

⁵⁸ H. de Riedmatten, « La christologie d'Apolinaire », *art. cit.*, p. 209.

⁵⁹ Le fait que la triade esprit-âme-corps soit reprise telle quelle dans la réfutation de ce fragment par Grégoire, en *Antirr.* 143, 14, corrobore son affirmation introductive. Tout porte à croire qu'il s'agit d'une citation exacte d'Apolinaire.

⁶⁰ *Antirr.* 143, 1-3.

Logos dans la σάρξ. C'est le mouvement décrit en Jn 1, 14 (« et le Verbe s'est fait chair [σάρξ] ») qui se trouve en arrière-plan :

τὸν καταβάντα ἐκ τῶν οὐρανῶν ἡ πίστις λέγει καὶ σαρκωθέντα, ὡς μὴ πρὸ τῆς καθόδου νοεῖσθαι τὴν σάρκα, ἀλλὰ δευτερεύειν μετὰ τὴν κάθοδον τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα ;

« La foi ne parle-t-elle pas de celui qui est descendu du ciel et s'est fait chair, de sorte qu'on ne peut pas penser la chair avant la descente, mais qu'elle vient en deuxième position, après celui qui s'est incarné et s'est fait homme, à la suite de sa descente ? »⁶¹

Le discours sur l'incarnation obéit ici à une approche fondamentalement différente de celle d'Apolinaire. En effet, ce dernier part de la structure trichotomite de l'être humain pour comprendre l'union du divin et de l'humain : il articule alors son anthropologie à 1 Co 15, 45-47 pour formuler sa théologie du νοῦς ἔνσαρκος. Grégoire, pour sa part, interprète le verset non pas selon un modèle anthropologique préétabli, mais à partir du principe théologique selon lequel l'incarnation est l'entrée de Dieu dans la chair, ce qui lui permet de rappeler que la chair n'existe que pendant le temps de l'incarnation, contrairement à ce que soutient son adversaire d'après lui. En somme, il n'y a pas de représentation anthropologique qui sert de modèle dans ce passage pour comprendre l'assomption de l'humanité par le Verbe. En outre, le terme σάρξ est utilisé ici comme synonyme d'ἄνθρωπος (τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα), et non pas comme la composante corporelle de l'être humain.

On constate donc ici deux approches différentes dans l'interprétation de 1 Cor 15, 45, qui correspondent à deux manières d'envisager l'incarnation dans ce point de débat : Apolinaire part d'une description des parties du composé humano-divin pour remonter à l'origine divine du Christ, tandis que Grégoire part de l'origine divine du Logos pour envisager la dynamique de l'incarnation.

Nous venons de voir que la trichotomie chez Apolinaire admettait des fluctuations lexicales. Mais la terminologie du schéma dichotomite varie, elle aussi. Elle n'est pas systématiquement σάρξ-πνεῦμα. Par exemple, Apolinaire reprend les termes d'1 Co 15, 47 pour désigner le premier Adam comme une âme dotée d'un corps (ὁ Παῦλος τὸν

⁶¹ *Antirr.* 143, 7-10. Cf un passage très proche dans la polémique contre Eunome : ὁ λόγος πρὸ τῶν αἰώνων ἦν, ἡ σὰρξ δὲ ἐπὶ τῶν ἐσχάτων ἐγένετο χρόνων, καὶ οὐκ ἄν τις ἀναστρέψας εἴποι ἢ ταύτην προαιώνιον εἶναι ἢ ἐν τοῖς ἐσχάτοις γε γενῆσθαι τὸν λόγον (« Le Logos était avant les siècles, tandis que la chair a existé pendant les derniers temps, et on ne saurait dire l'inverse, que cette dernière est antérieure aux siècles ou bien que le Logos a existé aux derniers temps seulement »), *Eun.* III, 3, 64, GNO II, p. 130, 19-22. Dans les deux cas, Grégoire cherche à distinguer dans le Christ incarné ce qui relève du temps de la théologie et ce qui se rapporte au temps de l'Économie.

πρῶτον Ἀδὰμ ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὕσαν : « Paul appelle le premier Adam âme existant avec un corps »⁶²), par opposition au second Adam (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸς λέγεται, « Le second homme qui provient du ciel est dit spirituel »⁶³). Ici c'est l'antagonisme ψυχή-σῶμα qui désigne la nature humaine universelle, et non pas ψυχή-σάρξ. Le fragment pose la question de savoir si le terme de σῶμα recouvre le sens exact de la notion de σάρξ.

La terminologie est même exploitée plus librement encore par Apolinaire, puisque dans le fragment 32, qui s'avère être une citation exacte, le terme de πνεῦμα, qui désigne l'élément divin, est mis en balance avec celui de φύσις, qui renvoie au composé humano-divin du Christ :

Καὶ προϋπάρχει, φησὶν, ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἐτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τούτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.

« Et l'homme Christ préexiste, dit-il, non pas en tant que l'Esprit, c'est-à-dire Dieu, est un autre que lui-même, mais en tant que le Seigneur dans la nature du Dieu homme est Esprit divin »⁶⁴.

Le sens de ce passage est difficile à restituer, hors contexte. Le Logos incarné est décrit ici de façon redondante comme « un esprit divin dans la nature du Dieu-homme ». Apolinaire semble vouloir dire ici que la divinité est présente dans le Verbe incarné à titre de πνεῦμα. Mais le πνεῦμα est une composante de la « nature du Dieu-homme », puisque le Christ constitue une seule nature humano-divine (τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει). La divinité, puisqu'elle est πνεῦμα, n'est donc pas une nature en elle-même. Pour Apolinaire, la divinité et l'humanité du Christ ne sont pas deux natures, mais deux composantes d'une unique nature du Dieu-homme. Il résulte de cette représentation de l'ontologie du Christ, à partir du modèle anthropologique, que ce qui est commun au Logos préexistant et à l'homme Jésus, c'est le πνεῦμα. C'est par cet argument de la permanence du πνεῦμα entre le Logos préexistant et le Logos incarné qu'Apolinaire prouve l'identité de sujet entre le Fils par nature et l'homme Jésus. Mais dans cet extrait de l'*Apodeixis*, il utilise une formule très contestable puisqu'il dit que « l'homme Jésus préexiste » dans la mesure où son πνεῦμα divin, antérieur aux siècles, s'intègre dans sa constitution humaine. C'est cette expression extrêmement ambiguë, et pourrait-on dire, maladroite, qui sera l'objet de la réfutation de Grégoire. Il en conclut que pour Apolinaire,

⁶² *Antirrh.* 144, 25.

⁶³ *Frg.* 27, *Antirrh.* 147, 13-15.

⁶⁴ *Antirrh.* 147, 12-15.

l'homme Jésus préexiste à l'incarnation : συνεπινοεῖ τῷ ἐν ἀρχῇ ὄντι λόγῳ τὸν φανέντα ἄνθρωπον ὡς προϋπάρχοντα πρὸ τῆς φανερώσεως (« [Apolinaire] conçoit en même temps que le Logos qui existe au commencement est celui qui s'est manifesté comme homme puisque, selon lui, il existe avant sa manifestation »⁶⁵). On reste toujours ici dans un schéma dualiste, qui recouvre l'opposition entre humanité et divinité. Mais il se décline en une dichotomie entre un élément spirituel (πνεῦμα) et l'ensemble anthropologique dans lequel s'intègre le πνεῦμα, à savoir la « nature humaine » (θεοῦ ἀνθρώπου φύσει). Ici, il n'est donc pas question d'une binarité πνεῦμα-σάρξ, mais de la dichotomie πνεῦμα-φύσις θεοῦ ἀνθρώπου, qui a un sens différent, car la φύσις ne comprend pas seulement la σάρξ humaine.

En conclusion, ces quelques observations font ressortir la fluctuation de la terminologie employée par Apolinaire, reprise et commentée par Grégoire dans l'*Antirrheticus*. La critique actuelle s'accorde à reconnaître une anthropologie de tendance trichotomite chez Apolinaire, comme le rappelle J. Zachhuber dans son ouvrage *Human Nature in Gregory of Nyssa* : « Il semble clair maintenant qu'Apolinaire soutient une trichotomie du corps, de l'âme et de l'esprit tout au long de sa carrière »⁶⁶. Le schéma anthropologique dominant dans l'*Apodeixis*, qui sert de soubassement de la théologie du νοῦς ἔνσαρκος, paraît plutôt trichotomite. Apolinaire distingue l'âme raisonnable (νοῦς) de l'âme vivante (principe vital qui anime le corps pour faire de lui un ζῶον). Grégoire ne cesse de revenir sur cette tripartition pour en attaquer les implications christologiques et saper l'interprétation apolinarienne de ses fondements scripturaires.

II. Les problèmes posés par la terminologie

A. Les termes de l'anthropologie biblique

Dans nos analyses précédentes, nous avons examiné en détail la série des preuves scripturaires de l'anthropologie trichotomite soutenue par Apolinaire ; 1 Th 5, 23 ;

⁶⁵ *Antirrh.* 147, 21-23.

⁶⁶ Zachhuber, *Human nature in Gregory of Nyssa*, *op. cit.*, p. 132 : « It seems now clear that Apollinarius held a trichotomy of body, soul and mind throughout his career ».

Dn 3, 86 ; Rm 1, 9 ; Rm 7, 23 ; Jn 4, 23⁶⁷. Nous nous sommes surtout concentrée sur l'exégèse de Grégoire, qui, elle, n'était pas toujours rattachée à l'anthropologie. En outre, en étudiant l'utilisation d'1 Co 15, 45-47 par Apolinaire, nous avons été amenée également à présenter sa conception de l'humanité du Christ. Dans le présent chapitre, l'enjeu n'est donc pas de prendre les conclusions auxquelles nous avons abouti, mais de faire ressortir les problèmes terminologiques que pose le matériau scripturaire employé.

Dans le cinquième mouvement de l'*Antirrheticus*, qui traite des rapports entre l'anthropologie et la christologie, Grégoire fait état d'une série de versets pris comme fondement pour la trichotomie par Apolinaire. Nous avons vu comment tous les versets ne présentaient pas une division tripartite de l'homme. Apolinaire construit son anthropologie trichotomite de deux façons. Il s'appuie d'une part sur le seul verset paulinien qui fait explicitement mention d'une triade : πνεῦμα-ψυχή-σῶμα (1 Th 5, 23). D'autre part, il opère un montage scripturaire. Il relève d'abord un verset, Dn 3, 86, qui lui permet de montrer que l'Ancien Testament distingue explicitement la ψυχή du πνεῦμα. En outre, il cite plusieurs versets du Nouveau Testament, où il est question du πνεῦμα, évoqué seul, sans la mention conjointe de ψυχή (Jn 4, 23 ; Rm 1, 9). Enfin, il relève un verset qui atteste une lutte entre la σάρξ et le πνεῦμα (Rm 7, 23). Or un tel verset semblerait montrer à première vue une dichotomie entre la chair et l'esprit. L'habileté d'Apolinaire est de prouver par le truchement d'autres versets qu'en réalité Rm 7, 23 présuppose une anthropologie trichotomite. En effet, si l'on reconstitue le raisonnement de l'auteur en fonction de l'acquis démonstratif du frg. 22 (où Ga 5, 17 était cité par contamination avec Rm 7, 23), la chair (σάρξ) ne peut pas être l'équivalent de σῶμα. Si elle lutte contre le πνεῦμα, c'est qu'elle porte en elle un principe animateur qui la pousse contre le πνεῦμα. En ce sens Apolinaire prouve qu'elle n'est pas sans âme (οὐκ ἄψυχον λέγει)⁶⁸. Par conséquent, l'Écriture conçoit la ψυχή et le πνεῦμα comme deux instances distinctes, et décrit l'être humain selon une structure trichotomite. Dans la réfutation de ces preuves, Grégoire considère comme un acquis démonstratif chez son adversaire que le πνεῦμα est un strict équivalent du νοῦς.

Mais comme on aura pu le constater dans la liste des preuves bibliques exposées ci-dessus, la terminologie anthropologique est variée, puisqu'on trouve les termes de ψυχή, πνεῦμα, σῶμα, σάρξ. Un seul mot n'est pourtant pas employé dans les versets cités à l'appui : celui de νοῦς, qui est si fondamental dans la christologie d'Apolinaire.

⁶⁷ Cf. partie III, chapitre 5, « les preuves scripturaires de l'anthropologie », p. 463-516.

⁶⁸ *Antirrh.* 209, 11.

Nos enquêtes ont révélé qu'à l'échelle globale de l'*Antirrheticus*, « l'esprit » est désigné tantôt par πνεῦμα, tantôt par νοῦς. En effet, la thèse du νοῦς ἔνσαρκος, longuement réfutée à partir du fragment 67 de l'*Apodeixis*, qui est l'objet d'analyse de la quatrième partie du traité, est fondée sur une réflexion anthropologique où le troisième terme utilisé pour qualifier le composé humain n'est pas πνεῦμα, mais νοῦς (cf. frg. 69 ; 71 ; 72 ; 74 ; 76). Dans la suite de l'*Apodeixis*, les preuves scripturaires alléguées par Apolinaire mentionnent toutes le πνεῦμα en l'homme et non pas le νοῦς. Les fragments 89 et 90 qui attestent l'utilisation christologique de ces preuves scripturaires ne présentent pas le terme de νοῦς mais reprennent le mot scripturaire πνεῦμα. Et Grégoire, au gré de l'analyse suivie de ces références bibliques et de leur application au Christ par Apolinaire ne fait aucune remarque sur l'emploi des deux termes νοῦς et πνεῦμα. Cette fluctuation nous apparaît problématique lorsqu'on la resitue dans la tradition herméneutique patristique, où les termes de πνεῦμα et de νοῦς peuvent avoir un sens distinct en anthropologie selon les auteurs, et spécialement chez Origène⁶⁹.

Or, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, Apolinaire, pour formuler sa doctrine anthropologique, reprend une série scripturaire qui se trouve déjà chez Origène⁷⁰. La sélection des versets retenus par Apolinaire, aussi utilisés par Origène en vue d'une anthropologie trichotomite, nous a invitée à poser l'hypothèse d'une filiation interprétative entre les deux auteurs. Mais Origène soutient un schéma trichotomite où figure non pas le terme de νοῦς, mais celui de πνεῦμα⁷¹, à la différence d'Apolinaire.

⁶⁹ La position des Pères sur le rapport entre πνεῦμα et νοῦς est loin d'être claire. Il semble toutefois que chez Origène, qui, avant Apolinaire, est partisan d'une anthropologie trichotomite (πνεῦμα, σῶμα, ψυχή), fondée sur 1 Th 5, 23, le νοῦς n'est pas un élément distinct de la ψυχή, mais sa partie supérieure, depuis qu'à la chute originelle, le νοῦς s'est vu rajouter une partie inférieure, irrationnelle. En revanche, le πνεῦμα est bien distinct de la ψυχή, et donc du νοῦς. En effet, il est dans le composé humain l'élément le meilleur et le plus élevé, il représente une certaine transcendance de l'homme sur sa propre personne. Chez Origène, la trichotomie préexiste à la vie terrestre des hommes. En effet, les âmes qui préexistent sont appelées *noës*. Dans la préexistence des *noës*, il y a le πνεῦμα humain au stade de sa préhistoire. Le νοῦς préexistant vit par ce qu'il reçoit du πνεῦμα. Mais le πνεῦμα et le νοῦς se trouvent dès la préexistence nettement distincts. Pour Origène le νοῦς ne peut pas exister sans le corps, mais avant la vie de ce monde, le corps préexiste sous une forme pneumatique, éthéré et étincelant de lumière, et se distingue du corps cosmique qui est grossier. Le composé ontologique des *noës* préexistant s'établit selon le schéma πνεῦμα, νοῦς, σῶμα πνευματικόν (cf. *Traité des Principes*, II, 2, SC 252, p. 248). Au νοῦς s'attache la personnalité, il est le siège du libre arbitre, qui, par son péché, déchoit en âme. C'est donc en lui que se situe le terme direct de l'acte divin créateur. Mais la source créée de la vie et de l'harmonie primitive, c'est le πνεῦμα (nous reprenons les analyses de J. Dupuis, *L'esprit de l'homme. Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Paris, 1967, p. 31-33).

⁷⁰ Cf. partie III, chapitre 5, « les preuves scripturaires de l'anthropologie », p. 478-483.

⁷¹ Le πνεῦμα pour Origène est l'élément le meilleur de l'homme. Il reçoit l'appellation d'hégémonique (ἡγεμονικός) en *Traité des Principes*, III, 1, 4, SC 268, p. 26. Le πνεῦμα de l'homme est le lieu où l'Esprit exerce sa fonction propre. Pour une analyse détaillée de la trichotomie d'Origène, cf. J. Dupuis, « *L'esprit de l'homme* », *op. cit.*, spécialement p. 29-42. Pour une étude de la nature du πνεῦμα chez Origène, cf. *ibid.*, p. 90 sq.

Faut-il penser que les deux termes sont interprétés dans un sens similaire par les deux auteurs ?

Plusieurs indices montrent qu'Apollinaire conçoit la trichotomie anthropologique dans une perspective qui lui est propre, différente d'Origène, lorsqu'il l'applique à la christologie. En effet, d'une part, chez Origène, le πνεῦμα du Christ semble désigner le plus souvent son esprit humain et rarement sa divinité⁷². De plus, dans les passages de son œuvre où l'auteur rapporte le πνεῦμα à la divinité du Christ, il a en vue d'expliquer ensuite l'union des deux natures par la théorie de l'âme qui est l'élément médiateur entre le πνεῦμα et la chair. En effet, pour lui, l'union de la divinité et de l'homme est possible par le rôle médiateur de l'âme⁷³. D'autre part, pour Origène, le Christ s'est incarné dans un homme complet, c'est-à-dire qu'il a assumé une structure humaine trichotomite en plus de sa divinité, tandis que pour Apollinaire l'élément divin se substitue au troisième élément qu'est le νοῦς humain⁷⁴. Ces quelques remarques montrent que l'utilisation de la trichotomie par Origène n'est pas au service de la même conception christologique que chez Apollinaire.

En dehors de la série de preuves scripturaires mentionnées et réfutées par Grégoire dans le cinquième mouvement de l'*Antirrheticus* (1 Th 5, 23 ; Rm 1, 9 ; Dn 3, 86 ; Jn 4, 23 ; Rm 7, 23), d'autres versets servent de support à Apollinaire pour préciser sa doctrine

⁷² J. Dupuis, "*L'esprit de l'homme*", *op. cit.*, p. 78 sq., a relevé les emplois de πνεῦμα chez Origène et remarque que, d'après les textes, le plus souvent, le πνεῦμα entre dans le composé de la nature humaine du Christ, sauf dans quelques passages, tel le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 1, 7 (5), dans la version de Rufin : « Selon la chair, il fut fait et n'existait pas d'abord ; mais selon le πνεῦμα il était et jamais il n'y eut de temps quand il ne fut pas » (PG 14, 848 C ; C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes, Buch 1-3, op. cit.* p. 56). Dans ce même commentaire, l'auteur interprète Rm 1, 3-4 très librement et applique le πνεῦμα à la divinité. Pourtant cette formule reste isolée dans l'œuvre d'Origène. Mais selon J. Dupuis, on ne peut douter de l'authenticité de ce texte en raison de l'existence de la version qu'en donne Pamphile dans son *Apologie (Apologia pro Origene, PG 17, 561 C)*. Il ne semble y avoir que dans le commentaire de Rm 1, 3-5 et dans certaines traductions latines d'autres de ses œuvres, que l'on trouve le πνεῦμα au sens de divinité chez Origène (*ibid.* p. 79). On entrevoit ici une différence très nette avec la doctrine d'Apollinaire, qui définit au contraire l'humanité et la divinité du Christ par l'opposition entre la σάρξ et le πνεῦμα à partir de Rm 1, 3-4 : il définit la présence de Dieu dans l'homme Jésus en l'assimilant à un élément de son composé humain, le πνεῦμα.

⁷³ Origène déclare dans son *Traité des Principes*, II, 6, 3 : « Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere : « De cette substance de l'âme servant d'intermédiaire entre un Dieu et la chair – car il n'était pas possible que la nature d'un Dieu se mêlât à la chair sans médiateur – naît, comme nous l'avons dit, le Dieu-Homme : cette substance était l'intermédiaire, car il n'était pas contre nature pour elle d'assumer un corps » (SC 252, p. 314, trad. H. Crouzel, M. Simonetti). On retrouve chez Origène l'expression « homme-Dieu » pour désigner le Christ, qui, comme nous l'avons vu dans le fragment 32, est aussi utilisée par Apollinaire. Pour ce dernier, ce n'est pas l'âme qui est l'intermédiaire entre Dieu et l'homme, mais c'est la nature du Verbe incarné, qui, du fait de sa constitution particulière, par parties, peut être qualifiée « d'intermédiaire ».

⁷⁴ Cf. J. Dupuis, "*L'esprit de l'homme*", *op. cit.*, p. 75, 82.

anthropologique en vue d'énoncer sa christologie du νοῦς ἔνσαρκος. Reprenant la façon dont E. Mühlenberg restitue, dans son ouvrage *Apollinaris von Laodicea*, la cohérence de la trichotomie utilisée par Apolinaire à partir de ses fondements scripturaires, nous tenterons de mettre en évidence la fonction que revêt l'anthropologie d'Apolinaire dans sa christologie, d'après les fragments de l'*Apodeixis* où le raisonnement apparaît le plus clairement.

E. Mühlenberg part des fragments 20 à 25 de l'*Apodeixis*, examinés par Grégoire dans le premier mouvement de l'*Antirrheticus*. Apolinaire fonde sa théologie du νοῦς ἔνσαρκος sur deux témoins scripturaires, 1 Tm 3, 16 (« Il a été manifesté dans la chair (ἐν σάρκι)») et Jn 1, 14 (« Et le verbe s'est fait chair [σὰρξ ἐγένετο] »), qui présupposent un schéma dichotomite du type λόγος-σὰρξ. Ces deux citations constituent les fragments 20 et 21 d'après H. Lietzmann⁷⁵. Apolinaire s'appuie sur ces deux versets pour rendre compte de la réalité de l'incarnation d'un Dieu, qui n'a pas pris seulement l'apparence d'un homme⁷⁶. Sur ce point, Grégoire souligne immédiatement que la pensée de son adversaire concorde avec la sienne : καλῶς τοῦτο λέγων, οὗτος ὁ ἡμέτερος λόγος («... et parlant de façon juste, ce propos qui est le nôtre »)⁷⁷, καὶ ταῦτα τῆς ὑγιαίνουσης φωνῆς ἐστὶ τὰ ῥήματα (« et ces mots sont le fait d'une voix saine »)⁷⁸. Mais la citation d'Apolinaire, dans laquelle se trouve Jn 1, 14, présente aussi la formule « selon l'union » : Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο κατὰ τὴν ἔνωσιν⁷⁹. Grégoire souligne alors le sens de cette formule en précisant « qu'union » signifie la rencontre de deux éléments différents : ὁ γὰρ ἠνῶσθαι τῇ σαρκὶ τὸν λόγον εἰπὼν οὐδὲν ἕτερον ἢ τῶν δύο τὴν συνδρομὴν λέγει (« celui qui dit que le Logos s'est uni à la chair ne dit rien d'autre que le concours des deux [éléments] »)⁸⁰. L'auteur sous-entend ici que dans le Christ, il y a bien union de deux éléments de nature différente, l'homme et Dieu. C'est la première étape de son raisonnement qui consistera à prouver ensuite que l'union de deux natures différentes n'empêche pas leur intégrité. Par conséquent, la nature humaine revêtue par le Christ est complète. La suite du raisonnement d'Apolinaire, exposée dans le fragment 22, pose également problème pour le Cappadocien :

⁷⁵ Il n'y a pas de raison de mettre en doute l'authenticité de ces fragments puisque ce sont des citations bibliques. Cf. partie I, chapitre 3, « L'authenticité des fragments d'Apolinaire », p. 149-150.

⁷⁶ On peut voir derrière cette insistance de la réalité de l'incarnation une défense d'Apolinaire face à ses détracteurs qui l'accusent de docétisme. Cf. *Lettre à Épictète*, PG 26, 1061 A (citée par Épiphane, *Pan.*, 77, 4, GCS, *Epiphanius*, III, *op. cit.*, p. 419) ; Ps.-Athanasie, *Contre Apolinaire II*, PG 26, 1133 A.

⁷⁷ *Antirrh.* 140, 13.

⁷⁸ *Antirrh.* 140, 15.

⁷⁹ *Antirrh.* 140, 14.

⁸⁰ *Antirrh.* 140, 16-17.

οὐκ ἄψυχος, φησίν, ἡ σὰρξ· στρατεύεσθαι γὰρ κατὰ τοῦ πνεύματος εἶρηται καὶ ἀντιστρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ νοός.

« La chair n'est pas sans âme, dit-il : elle lutte contre l'esprit, est-il dit (cf. Ga 5, 17), et s'oppose à la loi de l'intellect (cf. Rm 7, 23) »⁸¹.

Dans ce fragment, on voit le schéma trichotomite affleurer, parce que la chair est οὐκ ἄψυχος, distincte du νοός ou du πνεῦμα. Cela signifie que le Christ n'a pas revêtu une humanité comme un instrument strictement passif, mais que la chair a pour caractéristique ontologique d'être dotée d'une âme (ψυχή). En témoignent les lieux scripturaires de Rm 7, 23 et Ga 5, 17⁸², et plus loin Rm 8, 7 (Τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν)⁸³. D'après la façon dont Grégoire présente la trichotomie anthropologique d'Apolinaire dans ce passage⁸⁴, il ressort que le Laodicéen n'a pas voulu seulement prouver par les citations de l'*Épître aux Romains* la tripartition de l'homme, mais qu'il a voulu justifier par elles la forme que « Jésus est Dieu par l'esprit qui s'est incarné, et homme par la chair qu'il a assumée » (frg. 19 : θεὸς μὲν, φησί, τῷ πνεύματι τῷ σαρκωθέντι, ἄνθρωπος δὲ τῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσληφθείσῃ σαρκί)⁸⁵. On voit ici l'application immédiate de la trichotomie à la christologie. La notion de σὰρξ dans ce fragment n'est pas interchangeable avec celle de σῶμα, parce que la « chair » comprend le corps avec son propre principe de vie. En atteste la façon dont Grégoire cite, peu après ce fragment, l'interprétation par Apolinaire d'1 Co 15, 48, où le premier homme Adam est appelé « âme existant avec un corps » (ὁ Παῦλος τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὐσαν⁸⁶), tandis que le second homme est nommé « spirituel » selon son essence, son origine céleste : ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸς λέγεται⁸⁷.

D'après E. Mühlenberg, les fragments 70 à 89 de l'*Apodeixis* poussent plus loin encore la réflexion sur la constitution humaine du Christ⁸⁸ : dans ces extraits la portée dynamique de l'anthropologie d'Apolinaire apparaît alors clairement. La réflexion anthropologique qui sert de support à la théologie du νοός ἔνσαρκος y est poussée plus

⁸¹ *Antirrh.* 140, 17-19.

⁸² Ga 5, 17 : n'est pas répertorié par F. Müller dans son édition critique.

⁸³ *Antirrh.* 141, 7-8.

⁸⁴ *Antirrh.* 142, 5-9 et 21-22.

⁸⁵ *Antirrh.* 140, 3-5.

⁸⁶ *Antirrh.* 144, 24-25.

⁸⁷ *Antirrh.* 145, 13-16, frg. 27 à partir de 1 Co 15, 48.

⁸⁸ Pour l'hypothèse de composition proposée par E. Mühlenberg au sujet de cette partie de l'*Apodeixis*, cf. *Apollinaris von Laodicea*, p. 73 en particulier. Quant à la restitution du raisonnement de la théologie du νοός ἔνσαρκος, cf. *ibid.* p. 150.

loin encore à partir d'1 Co 15, 48. Le fragment 89 évoque en effet les acquis précédents de la démonstration :

Εἰ οὖν ἐκ τριῶν, φησὶν, ὁ ἄνθρωπος, ἄνθρωπος δὲ καὶ ὁ κύριος, ἐκ τριῶν πάντως ἐστὶ καὶ ὁ κύριος, πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος.

« Si donc l'homme, dit-il, est composé de trois éléments et que le Seigneur aussi est homme, le Seigneur aussi est bel et bien composé de trois éléments, d'un esprit, d'une âme et d'un corps »⁸⁹.

L'atout de la démonstration d'Apolinaire n'est pas seulement de dire que parce que l'homme commun est composé d'un esprit, d'une âme et d'un corps, l'homme Christ comporte aussi trois parties, mais, parce que le Christ est l'homme « descendu du ciel » d'après Paul (1 Co 15, 47), il est l'Esprit dispensateur de vie dans l'humanité qu'il assume :

Ἄλλὰ καὶ ἐπουράνιος ἄνθρωπος, περὶ τοῦ κυρίου τοῦτο λέγει, καὶ πνεῦμα ζωοποιοῦν

« Mais “ il est aussi un homme céleste”, dit-il au sujet du Seigneur, et “un esprit vivifiant” »⁹⁰.

Il n'y a pas seulement un échange du νοῦς humain contre le νοῦς divin, aboutissant à ce que Dieu prend la place de la raison humaine en tant que Raison, mais une différence fondamentale de l'ontologie de Jésus par rapport à celle de tous les autres hommes : son esprit (πνεῦμα), par opposition à celui des hommes en général est l'Esprit dispensateur de vie.

Sans revenir sur les analyses que nous avons menées précédemment à propos du débat exégétique sur 1 Co 15, 45-48, nous voulons rappeler comment Apolinaire conçoit son anthropologie de façon dynamique à partir de ce passage paulinien précisément, contrairement à la façon dont Grégoire la présente, comme une addition de parties. Selon Apolinaire, l'enjeu n'est pas tant le nombre des parties observables en l'homme, que la fonction et l'interaction des différentes instances entre elles, en vue d'une explication au niveau ontologique de la rédemption de l'humanité par le Christ. Si le Christ est bien Dieu incarné et non pas un homme inspiré à la façon d'un prophète, « réceptacle de Dieu » (frg. 90 : ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον), il doit assurer, dans le composé humain qu'il assume, une fonction vivificatrice, qui, par sa vertu vivifiante, rachète l'humanité

⁸⁹ *Antirrh.* 209, 12-15. Cette première partie du fragment 89 serait plutôt textuelle. Cf. E. Mühlenberg, *op. cit.*, p. 70.

⁹⁰ Suite du frg. 89 en *Antirrh.* 213, 14-15. Pour Mühlenberg, la pensée d'Apolinaire restituée par Grégoire n'est pas complète : il manque un élément entre la première partie citée plus haut (*Antirrh.* 209, 12-15) et ce passage.

déchue. Dans la logique d'Apollinaire, la divinité doit venir s'intégrer dans la structure ontologique humaine du Christ en assumant la fonction du νοῦς par rapport aux deux autres éléments. C'est en ce sens qu'il « résout » l'unité de l'humain et du divin au niveau de la structure anthropologique du Christ. Par conséquent, la constitution humaine du Christ pour Apollinaire est nécessairement différente de celle de l'homme commun. La réelle incarnation du Dieu Logos ne peut s'expliquer qu'en termes d'une intégration du divin dans la nature humaine, sur un plan ontologique. La christologie du νοῦς ἔνσαρκος, élaborée contre la conception d'un Christ à la manière « d'un homme inspiré » (ἄνθρωπος ἔνθεος) s'échafaude donc à partir d'une anthropologie générale.

Mais dans la section des fragments 70-90, l'anthropologie est appliquée à la christologie selon une perspective sotériologique :

Οὐκ ἄρα, φησί, σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκός, ἥ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι· ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ.

« Le genre humain n'est donc pas sauvé, dit-il, par l'assomption de l'intellect et de l'homme entier, mais par l'ajout⁹¹ de la chair dont la nature est d'être commandée ; celle-ci avait besoin d'un intellect infaillible qui ne tombât pas sous son pouvoir par faiblesse de science, mais qui se l'ajustât sans violence »⁹².

Dans ce fragment 76, que Grégoire dit citer textuellement⁹³, Apollinaire évoque les propriétés de la chair selon la tradition philosophique commune⁹⁴ : elle a par nature besoin d'être guidée. Dans le cas de l'humanité du Christ, pour que le genre humain puisse être sauvé, l'élément hégémonique ne peut pas être faillible. C'est donc Dieu lui-même qui sert de principe hégémonique à l'humanité du Christ. L'homme créé est dans

⁹¹ Le balancement entre πρόσληψις et ἀνάληψις pose un réel problème de traduction, que nous n'avons pas résolu. Grégoire met en cause cette distinction en *Antirrh.* 193, 8 sq. (analyse du frg. 76). Nous avons repris le choix de R. Winling, *Le Mystère du Christ, Contre Apollinaire (IV^e siècle)*, *op. cit.*, p. 235. H. de Riedmatten, dans son article « La christologie d'Apollinaire de Laodicée », *op. cit.*, p. 212, note 2, explique ainsi la nuance : « l'homme entier ne serait qu'« élevé » (ἀναλήψεως), la chair est « prise à soi » (προσλήψεως), appropriée ». Une telle interprétation suggère qu'Apollinaire, contrairement à Grégoire, ne conçoit pas l'incarnation du Verbe en vue de l'élévation de l'homme, c'est-à-dire de son salut, alors que Grégoire, en revendiquant l'ἀνάληψις de l'homme tout entier, exprimerait la rédemption de l'homme comme une élévation. Or la dimension sotériologique est présente chez Apollinaire, mais exprimée différemment. E. Cattaneo traduit πρόσληψις par « prise en charge » de la chair (*Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque*, *op. cit.*, p. 178). Cette dernière traduction pose problème, selon nous, parce qu'elle introduit une dimension morale, alors qu'ici la réflexion paraît se situer plutôt au niveau ontologique.

⁹² *Antirrh.* 195, 16-21.

⁹³ *Antirrh.* 195, 15-16.

⁹⁴ Les différentes écoles philosophiques mentionnent toutes une instance hégémonique dans le composé, quel que soit le nom utilisé. Cf. Platon, *Phèdre*, 253 c-d (dans une tripartition à l'intérieur de l'âme et non pas dans le composé humain pris dans son ensemble) ; cf. aussi *Timée*, 45 b 1-2 ; 90 a ; chez les stoïciens, cf. *SVF*, II, frg. 827-832, p. 226.

son essence un réceptacle, tandis que Jésus est le dispensateur de vie. L'auteur déclare que c'est par cette action vivifiante, qui dépend de sa constitution humaine, que le Christ sauve (σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος), parce qu'il est infallible par nature⁹⁵. Mais l'extrait d'Apolinaire que Grégoire restitue ne montre pas comment le fait que le Verbe incarné soit « Esprit vivifiant » donne la vie, non pas seulement à sa chair personnelle, mais au genre humain (τὸ ἀνθρώπινον γένος), et en ce sens, le sauve (σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος). Ce fragment met en lumière un aspect caractéristique de l'*Antirrheticus* : Grégoire rapporte peu comment la sotériologie d'Apolinaire s'articule à sa christologie. Pour apprécier la cohérence de la doctrine apolinarienne, le critique est gêné par ce silence de Grégoire.

Mais en dépit de ce silence, à l'issue de l'analyse de la section des fragments 70-90, on constate que le concept christologique de νοῦς ἔνσαρκος est élaboré à partir de l'anthropologie conçue en fonction de l'horizon sotériologique⁹⁶.

B. Le problème de l'équivalence entre νοῦς et πνεῦμα

Dans l'*Antirrheticus*, tous les extraits ou résumés de la pensée d'Apolinaire, qui laissent affleurer une réflexion anthropologique, posent un problème d'interprétation en raison de la divergence terminologique entre les citations bibliques données à l'appui et le commentaire des deux auteurs. Il est frappant de voir que tous les versets mentionnés dans le cinquième mouvement de l'*Antirrheticus*, qui examinent spécialement la trichotomie d'Apolinaire, ne comportent jamais le terme de νοῦς mais seulement celui de πνεῦμα. D'où la question de savoir dans quelle mesure le νοῦς dont parle Apolinaire recouvre le sens biblique de πνεῦμα. La variété des emplois du terme πνεῦμα dans les

⁹⁵ La conséquence logique de ce raisonnement, d'après lequel le Logos devient en Jésus le principe actif, hégémonique, infallible, est que le Christ n'a pas la même nature humaine que le reste du genre humain. Cf. *Anacephalaiôsis*, § 23 : Εἰ ἡ αὐτὴ φύσις Χριστοῦ, οἷα καὶ ἡ ἡμῶν, ὁ παλαιός ἐστιν ἄνθρωπος, ψυχὴ ζῶσα καὶ οὐ πνεῦμα ζωοποιῶν, καὶ ὁ τοιοῦτος οὐδὲ ζωοποιήσει. Ζωοποιεῖ δὲ Χριστὸς καὶ πνεῦμα ζωοποιῶν ἐστιν· οὐκ ἄρα τῆς ἡμετέρας ἐστὶ φύσεως. « Si la nature du Christ est elle-même comme la nôtre, il est le “vieux homme” (Rm 6, 6), “âme vivante” (Gn 2, 7) et non pas “esprit vivifiant” (1 Co 15, 47), et un tel être ne vivifie pas non plus. Or le Christ vivifie et il est “esprit vivifiant” : donc il ne partage pas notre nature » (Lietz, p. 244-245). La différence de nature entre l'humanité du Christ et celle de l'homme commun est fondée ici sur un verset scripturaire, 1 Co 15, 47, qui lui-même fait allusion à Gn 2, 7, pour la création de « l'homme ancien, âme vivante ». De même que Dieu a insufflé la vie à l'homme au moment de sa création au point d'en faire une « âme vivante », de même le Logos, en raison de sa nature divine, devient le principe animateur de vie dans l'humanité qu'il assume pendant son incarnation.

⁹⁶ C'est la thèse d'E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, p. 149-151 : la christologie d'Apolinaire est d'abord élaborée en vue de la sotériologie, et non pas comme une unique application de l'anthropologie. Par conséquent, l'anthropologie sert de préliminaires méthodologiques, mais n'est pas le point de départ fondamental de sa doctrine. Une telle conception remet en cause l'interprétation de la critique qui lisait la christologie d'Apolinaire en fonction des deux modèles anthropologiques soutenus.

épîtres pauliniennes, qui restent le principal appui scripturaire, rend d'autant plus complexe la question.

A. M. Festugière, dans son article « La trichotomie de 1 *Thess.* 5, 23 et la philosophie grecque », explique que Paul reprend la trichotomie de la tradition philosophique, dont il fait l'historique, mais qu'il substitue le terme biblique de πνεῦμα à celui de la philosophie, le νοῦς. Il voit dans ce déplacement sémantique la spécificité de la doctrine chrétienne : par le πνεῦμα, Dieu « insuffle [à l'homme] quelque chose de lui-même, lui donne part à son esprit »⁹⁷. Dans la tradition patristique, Origène, revendique aussi une conception anthropologique tripartite, fondée sur les termes d'1 Th 5, 23, mais il reprend le mot paulinien de πνεῦμα et n'utilise pas νοῦς. Pourquoi Apolinaire préfère-t-il le terme de νοῦς à celui de πνεῦμα lorsqu'il commente les versets anthropologiques ? Utilise-t-il une terminologie où l'équivalence πνεῦμα-νοῦς est devenue si évidente dans certains contextes argumentatifs à son époque, qu'il n'est pas nécessaire de la justifier, ou y a-t-il chez lui une volonté délibérée d'utiliser deux terminologies concurrentes en fonction des enjeux de la démonstration, l'une étant plutôt du ressort de la philosophie et l'autre provenant de la Bible ? Et encore, peut-on ranger de façon si tranchée les termes de νοῦς et de πνεῦμα dans des catégories fixes, dites philosophique et biblique, comme l'opère A. M. Festugière⁹⁸ ? La question est d'autant plus problématique que sont présentes dans l'œuvre d'Apolinaire deux terminologies différentes, l'une, trichotomite, νοῦς-ψυχή-σῶμα, l'autre, dichotomite, πνεῦμα-σάρξ. L'élément νοῦς figure dans une anthropologie à trois termes, le πνεῦμα dans une structure à deux termes. Le premier correspond-il donc vraiment au second ?

Les adversaires contemporains d'Apolinaire ont considéré que les deux termes étaient équivalents, comme en atteste un passage d'Épiphane, dans son *Ancoratus*, rédigé en 374. L'auteur s'arrête alors sur un des arguments apolinaristes, à savoir que le νοῦς de l'homme serait une hypostase et déclare : « ... ἐστι νοῦς τὸ πνεῦμα καὶ τὸ πνεῦμα νοῦς, ὡς καὶ αὐτοὶ νομίζουσι, ψυχή δὲ ἄλλη <ὑπόστασις> παρὰ τὸν νοῦν καὶ παρὰ τὸ πνεῦμα : [...] l'esprit est intellect et l'intellect, l'esprit, comme ils le pensent eux-

⁹⁷ A. J. Festugière, « La trichotomie de 1 *Thess.* 5, 23 et la philosophie grecque », *RechSR*, 20, 1930, *art. cit.*, p. 411. Cette interprétation est contestée par D. Bertrand, « Le platonisme des Pères n'est-il pas aristotélicien? », *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, éd. A. Kijewska, Lublin, 2004, p. 288-289 spécialement. Il montre comment les auteurs patristiques emploient le terme νοῦς dans le sens « d'intelligence », « d'intellect », distinct du πνεῦμα. Il y a aussi un usage biblique du νοῦς. Par conséquent on ne peut réduire la distinction entre πνεῦμα et νοῦς aux traditions biblique et philosophique respectivement.

⁹⁸ Le terme de νοῦς se trouve également, mais rarement, dans les épîtres pauliniennes (cf. Rm 1, 18-32 ; Rm 7, 23-25 ; 2 Co 4, 1-4 ; 1 Tm 6, 5 ; 2 Tm 3, 8 ; 1 Co 1, 10). Cf. P. Bonnard, « L'intelligence chez Paul », *Anamnesis*, recueil publié par S. Masler, Genève, 1980, p. 133-143.

mêmes, et l'âme est une autre hypostase que l'intellect et l'esprit... »⁹⁹. La distinction entre ψυχή et νοῦς pose problème pour Épiphane, parce qu'elle implique une autonomie ontologique du νοῦς, appelé ici ὑπόστασις. Or on ne trouve dans aucun texte d'Apolinaire que le νοῦς est une hypostase, qui, par voie de conséquence, viendrait mettre à mal la doctrine trinitaire aux yeux de l'auteur. Pour Apolinaire, le νοῦς est l'âme spirituelle de l'homme. L'équivalence entre les deux termes, νοῦς et πνεῦμα, faite comme en passant par Épiphane dans son argumentation, montre que si les textes qu'il nous reste d'Apolinaire sont fluctuants quant à la terminologie employée, les deux notions étaient perçues comme des synonymes par ses contradicteurs.

Mais si l'on veut faire ressortir des nuances théologiques entre les termes νοῦς et πνεῦμα, l'état fragmentaire des œuvres d'Apolinaire ajoute une difficulté. Le critique actuel doit reconstituer l'anthropologie de cet auteur à partir de son raisonnement sur l'anthropologie appliquée au Christ. C'est en quelque sorte en faisant un détour par la constitution humaine du Christ que l'on parvient à voir plus clair sur la façon dont il envisage l'être humain.

L'anthropologie affleure en lien étroit avec la christologie du νοῦς ἔνσαρκος. Or précisément, parmi les fragments où se trouve formulée cette expression (frg. 25 ; 32 ; 74 ; 97), on trouve une équivalence explicite entre le νοῦς et le πνεῦμα dans le fragment 25. C'est en s'appuyant sur ce passage que la critique a considéré l'exakte synonymie du νοῦς avec le πνεῦμα¹⁰⁰, à la suite de Grégoire qui, lui-même, la formule ailleurs dans son *Antirrheticus* : ὁ νοῦς, ὅπερ ὀνομάζει πνεῦμα... (« Donc l'intellect, qu'il appelle "esprit" »)¹⁰¹. D'autres fragments font l'équivalence entre θεός et νοῦς (frg. 74, 97), d'autres encore entre θεός et πνεῦμα (frg. 19, 25, 32, 41) et enfin, le fragment 72 définit l'homme en général comme νοῦς ἐν σάρκι. En stricte logique, si Apolinaire fait du νοῦς un synonyme de πνεῦμα (frg. 32) et qu'il définit tantôt la divinité comme νοῦς, tantôt

⁹⁹ Épiphane, *Ancoratus*, 77, GCS, *Epiphanius* I, éd. K. Holl, *op. cit.*, p. 96-97. Pour le débat autour de la notion d'hypostase à propos de l'âme et de l'intellect, cf. M. Richard, « L'introduction du mot « hypostase » dans la théologie de l'incarnation », *op. cit.*, *Opera minora* II, art. n°42, p. 5-6. Ce critique montre comment l'argumentation d'Apolinaire, accusé par Épiphane, est différente de la façon dont ce dernier la présente. En effet, pour Apolinaire, l'homme est une hypostase en vertu de son νοῦς principe de vie. Son âme animale (ψυχή) et son corps sont hypostasiés (ἐνυπόστατοι) par et dans ce νοῦς. Si donc le Verbe νοῦς et πνεῦμα divin a assumé un νοῦς humain, il y a deux hypostases dans le Christ, ce qui n'est pas possible. Si au contraire, il n'a assumé qu'un corps et une âme animale, ils sont nécessairement hypostasiés en lui, et le Christ n'est qu'une seule hypostase.

¹⁰⁰ Cf. par exemple E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, *op. cit.*, p. 149 et surtout p. 156-157.

¹⁰¹ *Antirrh.* 146, 23-24 : ἄρα ὁ νοῦς, ὅπερ ὀνομάζει πνεῦμα, οὐ συγκατεβλήθη τῷ κατὰ τὸν Ἀδὰμ πλάσματι ; (« Est-ce que donc l'intellect, qu'il appelle "esprit", n'a pas été introduit dans le façonnement d'Adam ? »).

comme πνεῦμα, on peut reconnaître une équivalence entre νοῦς, πνεῦμα et θεός dans le Christ. Nous allons cependant examiner chacun des extraits de l'*Apodeixis*, où l'un et l'autre mot sont utilisés en rapport avec le terme de divinité, pour tenter de faire ressortir le contenu sémantique et le rôle du troisième élément, le νοῦς.

Tandis que Grégoire examine la façon dont son adversaire se sert de la formule de Nicée contre Paul de Samosate pour prouver l'ontologie particulière du Christ, « homme qui provient du ciel », il en vient à citer textuellement, dit-il, l'extrait de son adversaire (fragment 25). Celui-là définit la constitution particulière du Christ et caractérise ce qui fait la divinité de l'homme Jésus :

Τὸ δὴ πνεῦμα, τούτέστι τὸν νοῦν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται.

« Le Christ ayant comme élément divin l'esprit, c'est-à-dire l'intellect, avec une âme et un corps est dit à juste titre 'homme descendu du ciel' (cf. 1 Co 15, 45). »¹⁰²

Cette phrase, si elle est entièrement une citation textuelle, expose explicitement l'équivalence sémantique entre πνεῦμα et νοῦς sous forme de parenthèse explicative (τούτέστι τὸν νοῦν) dans une anthropologie à trois termes (πνεῦμα, ψυχή, σῶμα). C'est le seul fragment que nous avons trouvé où le πνεῦμα, désignant la divinité en Christ, est rapporté à une trichotomie, et ne s'oppose pas à la σάρξ comme tous les autres fragments que nous allons voir. Notons cependant que dans ce fragment 25, l'équivalence entre « l'esprit » et « l'intellect » est formulée sous la forme d'une incise, comme le fait à plusieurs reprises Grégoire lorsqu'il veut citer une expression textuelle de son adversaire qu'il aurait reformulée précédemment¹⁰³, ou au contraire, lorsque lui-même veut insérer un commentaire dans l'extrait de son adversaire¹⁰⁴. Il se pourrait donc aussi qu'ici l'expression τούτέστι τὸν νοῦν soit une glose de Grégoire¹⁰⁵.

Quoi qu'il en soit, ce passage de l'*Apodeixis* vise à expliciter l'origine de l'intellect divin en Christ en des termes qui reprennent l'antagonisme paulinien entre l'homme terrestre (le premier Adam) et l'homme céleste (le second Adam ou Christ). Dans le

¹⁰² Frg. 25, *Antirrh.* 143, 1-3. Grégoire déclare qu'il cite à la lettre ce fragment.

¹⁰³ Cf. frg. 48, *Antirrh.* 166, 24-25. Cf. notre analyse, partie I, chapitre 3 : « l'authenticité des fragments d'Apolinaire », p. 183-184.

¹⁰⁴ Cf. frg. 89, *Antirrh.* 213, 7-15, spécialement l. 14-15.

¹⁰⁵ Mais ce n'est là qu'une conjecture. On retrouve le même phénomène dans le frg. 38, cité par Grégoire comme un extrait authentique, *Antirrh.* 155, 24-25 : ὁ δι' ἑαυτοῦ, τούτέστι διὰ τῆς σαρκός, καθάρισας κόσμον ἁμαρτιῶν (« Lui qui, par lui-même, c'est-à-dire par sa chair, a purifié le monde des péchés »). Faut-il voir dans l'incise τούτέστι διὰ τῆς σαρκός une glose de Grégoire ?

contexte de la christologie d’Apolinaire, le terme de πνεῦμα ne désigne évidemment pas la personne de l’Esprit Saint, mais qualifie la divinité qui s’incarne dans l’homme Jésus, soit le Logos.

Ailleurs encore dans l’*Apodeixis*, dans le fragment 19, le terme de πνεῦμα désigne la divinité en Jésus-Christ, sous-entendant l’équivalence πνεῦμα = θεός, σάρξ = ἄνθρωπος. La pensée d’Apolinaire est soit citée textuellement, soit reformulée d’une façon proche de l’état originel :

θεὸς μὲν, φησί, τῷ πνεύματι τῷ σαρκωθέντι, ἄνθρωπος δὲ τῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσληφθείσῃ σαρκί.

« Il est Dieu, dit-il, par l’esprit qui s’est incarné, mais homme par la chair qui a été assumée par Dieu »¹⁰⁶.

La représentation dichotomite de l’anthropologie sert à penser le mode de composition du divin et de l’humain : le πνεῦμα désigne l’élément divin par opposition à l’humanité, rendue par le mot σάρξ. Dieu se substitue au πνεῦμα humain dans le composé humain.

On aura remarqué la subtilité du mouvement de la phrase : Apolinaire ne dit pas que le Christ est « Dieu par l’esprit incarné », homme par la chair revêtue par l’esprit (τῷ πνεύματι), mais « par la chair revêtue par Dieu (ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσληφθείσῃ) ». Cela signifie peut-être qu’Apolinaire conçoit ici la présence de la divinité en Jésus d’un point de vue fonctionnel : elle endosse le rôle de l’élément πνεῦμα dans le composé humain. En effet, d’après un passage de l’*Anacephalaiôsis*, § 23, le πνεῦμα donne la vie (ζωοποεῖ) à la nature humaine qu’il revêt¹⁰⁷. Il n’est pas un esprit humain, mais il a la vertu de dispenser la vie. Par conséquent le fait que l’origine du πνεῦμα du Verbe incarné soit différente de celle du πνεῦμα des autres hommes ne remet pas en cause, pour Apolinaire, la constitution humaine du Christ, puisqu’il possède bien chaque composante qui définit la nature humaine. Grégoire répond à son adversaire en rejetant la différence d’origine du Christ par rapport à celle des autres hommes :

τί ἐστι πάλιν τοῦ πνεύματος σάρκωσις ἐκτὸς τῆς πρὸς τὴν ἡμετέραν σάρκα ἐνώσεως; πόθεν δὲ προσελήφθη ἄνθρωπος, εἰ μὴ ἐκ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου, οὗ τὴν πρώτην γένεσιν ἐκ γῆς, οὐκ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ γενεαλογοῦντος τοῦ Μωυσέως ἠκούσαμεν;

¹⁰⁶ *Antirrh.* 140, 3-5. Pour la question de l’authenticité, cf. E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea*, op. cit. p. 66.

¹⁰⁷ *Anacephalaiôsis*, § 23, Lietz. p. 244, 21-245, 3.

« Qu'est-ce encore que cette incarnation de l'Esprit sinon l'union à notre propre chair ? D'où l'homme a-t-il été assumé si ce n'est du premier homme (cf. 1 Cor 1, 45 sq.) dont nous avons entendu Moïse donner l'origine de sa première naissance de la terre et non pas du ciel ? »¹⁰⁸

La réponse de Grégoire consiste à faire remarquer à son adversaire que le Christ, dans la mesure où il est homme, a une filiation humaine. Il est né et s'est fait homme comme tous les hommes, par une naissance terrestre, et, à ce titre, il est un homme terrestre à part entière. Le débat se déploie sur le fond d'1 Co 15, 45 (opposition de l'homme terrestre et de l'homme céleste), que Grégoire va élargir à la formation de l'homme donnée en Gn 2, 7. En fait, il réfute ici une forme de christologie qui défendrait une sorte de chair céleste, une constitution humaine du Christ, qui ne s'inscrirait pas dans la continuité des générations depuis Adam¹⁰⁹. Apollinaire n'ayant jamais prétendu une telle thèse, on peut supposer que Grégoire réagit plus contre des implications christologiques éventuelles.

Parmi les autres extraits de l'*Apodeixis*, où le terme πνεῦμα désigne la divinité en Christ, on peut évoquer à nouveau le fragment 32, qui ouvre un nouveau volet polémique sur la façon dont le Logos préexistait avant le temps de l'Économie :

προϋπάρχει, φησὶν ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τούτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.

« L'homme Christ, dit-il, préexiste non pas en tant que l'esprit, à savoir Dieu, est un autre que lui-même, mais en tant que le Seigneur dans la nature du Dieu homme est esprit divin. »¹¹⁰

Ce qui préexiste dans le Logos avant l'Économie, c'est l'élément dans l'homme Jésus que l'on reconnaît être Dieu, à savoir l'esprit divin : τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος. En raison de l'unité de nature indissoluble (au risque de faire disparaître l'être lui-même qui existe du fait de la conjonction des deux éléments, si on cherche à les dissocier), on ne peut penser le πνεῦμα comme un élément extérieur, indépendant de la nature humaine. Le problème que pose une telle formulation est que la nature divine du Logos est pensée en étroite relation avec son incarnation humaine, comme un tout organique, au-delà du temps de l'incarnation. C'est ce qui

¹⁰⁸ *Antirrh.* 140, 3-5.

¹⁰⁹ Apollinaire se défend dans ses œuvres de croire à « une chair descendue du ciel ». Cf. *Première épître à Denys*, Lietz. p. 159, § 7 ; frg. 163, Lietz. p. 255 ; frg. 164, Lietz. p. 262 ; frg. 154, Lietz. p. 248 ; *Ad Jovianum*, Lietz. p. 253.

¹¹⁰ *Antirrh.* 147, 12-15.

explique l'interprétation de Grégoire, qui conclut que pour Apollinaire, la chair du Christ préexiste à l'incarnation (cf. frg. 41)¹¹¹.

Poursuivons notre enquête sur les rapports entre πνεῦμα, νοῦς et θεός dans le cas du Christ. On trouve dans le fragment 41 l'équivalence entre πνεῦμα et θεός, au cours d'un commentaire de Za 13, 7 (« Épée, éveille-toi contre mon pasteur et contre l'homme, mon parent »)¹¹². Apollinaire interprète ce verset selon une exégèse typologique : les paroles du prophète seraient dites « au nom du Père à propos du Fils »¹¹³ :

Δηλοῖ, φησί, διὰ τούτων ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι οὐ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἠνωμένον τῇ σαρκί.

« Le discours du Prophète, dit-il, montre par ces propos que [le Christ] est consubstantiel à Dieu non pas selon la chair, mais selon l'esprit qui a été uni à la chair »¹¹⁴.

Apollinaire vise ici à démontrer que le Christ pendant le temps de l'incarnation est le même sujet que le Logos préexistant. Tout en étant incarné dans la chair, le Christ demeure consubstantiel au Père. Za 13, 7 lui sert à préciser la consubstantialité du Verbe avec le Père pendant le temps de l'incarnation. La réflexion sur le statut de la chair (σάρξ) engage à cet endroit de l'*Apodeixis* une réflexion trinitaire, parce qu'elle met en cause les relations entre le Père et le Fils¹¹⁵. La solution christologique d'Apollinaire consiste à définir la présence divine dans le composé humain du Christ comme πνεῦμα. Dans la mesure où le πνεῦμα est une composante de l'unique nature humano-divine du Christ, il ne peut pas être conçu indépendamment de la chair à laquelle il est uni pendant l'Économie (τὸ ἠνωμένον τῇ σαρκί). Le rapport du Fils et du Père est de l'ordre du πνεῦμα, non pas de la σάρξ, mais d'un πνεῦμα intimement « uni à la chair », en raison

¹¹¹ *Antirrh.* 158, 15-18.

¹¹² Le frg. 41 est une citation textuelle d'après E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 67. Za 13, 7a : Ῥομφαία, ἐξεγέρθητι ἐπὶ νομέα μου καὶ ἐπὶ ἄνδρα σύμφυλόν μου (« Épée, éveille toi contre mon berger, et mon parent (version d'Aquila). Cf. les analyses de M. Harl, « La polémique de Grégoire de Nysse contre l'usage de Zach 13, 7 par Apollinaire », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours, op. cit.*, p. 89-99. Cf. notre analyse, partie III, préliminaires, « le matériau scripturaire d'Apollinaire, p. 284-301.

¹¹³ *Antirrh.* 158, 11-12.

¹¹⁴ *Antirrh.* 158, 15-17.

¹¹⁵ Notons la divergence de sens qui apparaît entre le contenu du fragment et la façon dont Grégoire le remet en perspective en *Antirrh.* 148, 1-5. Pour le Cappadocien, en effet, Za 13, 7 est utilisé par Apollinaire afin de prouver la préexistence de la chair du Christ : « le sens de ces propos est celui-ci : ce qui s'est manifesté par la chair en naissant de la Vierge doit être compris comme antérieur aux autres êtres, non seulement selon l'éternité de la divinité, comme nous le croyons tous, mais aussi selon la chair » : ἡ μὲν οὖν διάνοια τῶν εἰρημένων αὕτη, ὅτι τὸ διὰ σαρκὸς ἐκ τῆς παρθένου φανερωθὲν οὐ μόνον κατὰ τὴν τῆς θεότητος αἰδιότητα προεπινοεῖται τῶν ὄντων, καθὼς πάντες πιστεύομεν, ἀλλὰ καὶ κατ' αὐτὴν τὴν σάρκα.

d'une unité de nature indissoluble entre les deux composantes¹¹⁶. Le point d'achoppement avec Grégoire porte sur cette union indissoluble de la chair et de l'Intellect divin pendant l'incarnation. Dans cet extrait de l'*Apodeixis*, l'élément divin dans le Christ est donc défini comme πνεῦμα qu'il partage avec le Père. C'est donc l'οὐσία ou la φύσις divine, commune aux personnes trinitaires qui est appelée πνεῦμα. Mais comme dans le fragment 32, l'auteur ne conçoit pas le πνεῦμα du Christ, qui définit sa divinité et sa consubstantialité avec le Père, sans son union avec la σάρξ, en raison de l'unique nature (φύσις) qui les lie intrinsèquement. Cela veut dire que la structure anthropologique, selon laquelle l'homme est défini comme πνεῦμα-σάρξ, est le fondement de la pensée christologique, au point que, du point de vue logique, l'auteur ne peut pas penser la divinité dans Christ sans son rapport permanent avec la chair, comme on ne peut penser l'existence d'un homme sans un corps et une âme conjointement.

C'est encore ce qui se dégage d'un autre passage de l'*Apodeixis*, qui présente l'équivalence des termes θεός et νοῦς. Il s'agit du fragment 97, qui met à nouveau en relation l'anthropologie du Christ pendant l'incarnation avec la nature du Logos préexistant :

Πῶς, φησί, θεὸς ἄνθρωπος γίνεται μὴ μεταβληθεὶς ἀπὸ τοῦ εἶναι θεός, εἰ μὴ νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ κατέστη ;

« Comment, dit-il, Dieu devient-il homme sans subir de changement de son être de Dieu s'il ne s'est pas établi comme intellect dans l'homme ? »¹¹⁷

Apolinaire cherche ici à expliquer comment l'incarnation n'engendre pas d'altération de la substance divine du Fils. Il montre que la seule manière de préserver l'incorruptibilité de la divinité dans l'incarnation, c'est de la réduire à l'élément νοῦς dans l'homme qu'assume le Verbe. La formule « d'intellect en l'homme », νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ, est intéressante : elle montre comment l'unité du divin et de l'humain est envisagée à partir de la structure anthropologique¹¹⁸. L'expression a vraisemblablement la

¹¹⁶ Le frg. 41 peut être mis en rapport avec un passage de la *Première épître à Denys*, § 6, où Apolinaire déclare confesser « une seule nature de la divinité impassible et de la chair passible ». Il ajoute ensuite : λέγομεν δὲ τὰ ἀμφοτέρω, καὶ ἐξ οὐρανοῦ τὸ ὅλον διὰ τὴν θεότητα καὶ ἐκ γυναικὸς τὸ ὅλον διὰ τὴν σάρκα, οὐκ εἰδοτες διαίρεσιν τοῦ ἐνὸς προσώπου οὐδὲ ἀποτέμνοντες τοῦ οὐρανοῦ τὸ γήινον οὐδὲ τοῦ γήινου τὸ οὐράνιον. ἀσεβῆς γὰρ ἡ διατομή. « Nous disons les deux choses suivantes à la fois : et que le tout vient du ciel par la divinité et que le tout vient de la femme par la chair, ne connaissant pas de séparation d'une seule personne, ni ne coupant le terrestre du céleste ni le céleste du terrestre. En effet, une telle coupure est impie » (*ibid.*, § 7).

¹¹⁷ *Antirrh.* 227, 10-12. Le frg. 97 est vraisemblablement textuel (cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 70).

¹¹⁸ À la différence d'Apolinaire qui cherche à trouver une solution à l'union de la divinité et de l'humanité sur le plan anthropologique, d'autres auteurs comme Grégoire de Nysse, ou plus tôt Athanase, expliquent

même signification que celle de νοῦς ἕνσαρκος, qui implique l'équivalence entre ἄνθρωπος et σάρξ. Le Verbe de Dieu est en Jésus ce que l'intellect est en l'homme. Une telle analogie repose sur un présupposé philosophique selon lequel le πνεῦμα est une réalité spirituelle par opposition à la chair qui est un élément matériel¹¹⁹.

Par ailleurs, les fragments dans lesquels Apolinaire expose sa christologie semblent employer indifféremment les notions de νοῦς et de πνεῦμα pour désigner l'élément divin dans la structure anthropologique du Christ. Par exemple une formule de l'*Anacephalaiōsis* résume la thèse christologique d'Apolinaire, fondée sur l'exigence de la réelle incarnation de Dieu¹²⁰. L'auteur déclare en effet :

Πνεῦμα δὲ σαρκὶ ἡνωμένον ἄνθρωπός ἐστιν ἄνθρωπος Χριστός, ὡς εἴρηται, ὁμωνύμως· πνεῦμα ἄρα θεῖον ἐστὶν ἡνωμένον σαρκί.

« L'homme est un esprit uni à la chair¹²¹ : l'homme Christ a la même appellation¹²², comme il a été dit. Donc l'esprit divin est uni à la chair »¹²³.

Dans ce syllogisme, le modèle anthropologique est appliqué de façon stricte au composé humano-divin. La terminologie employée par Apolinaire pour définir la relation de Dieu à la nature humaine dans le Verbe incarné est reprise de l'anthropologie (σάρξ-πνεῦμα) qu'il attribue à Paul, comme il l'affirme dans un passage du *Tome synodal* :

σάρξ καὶ πνεῦμα ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν ἀπόστολον· καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν λόγον τὸ ἐνωθῆναι πρὸς σάρκα ὡς τὸ ἀνθρώπειον πνεῦμα.

l'entrée du Dieu incorporel dans un corps humain par la finalité de l'incarnation, en raison de l'amour de Dieu pour les hommes. Cf. Athanase, *Sur l'incarnation du Verbe*, § 1, 3 : « Mais étant incorporel de par sa nature (ἀσώματος ὢν τῇ φύσει) et existant comme Logos (Λόγος ὑπάρχων), il nous est cependant apparu dans un corps humain (ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι), par amour des hommes et bonté de son Père, pour notre salut » (trad. rev. de Ch. Kannengiesser, SC 199, p. 263).

¹¹⁹ Cf. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*, Paris-Louvain, 1945, p. 534. L'arrière-plan d'une pneumatologie spiritualiste ne va pas de soi dans le christianisme. L'auteur montre comment Tertullien, Lactance ou Macaire en restent à une pneumatologie matérialiste (*ibid.* p. 535).

¹²⁰ Cf. frg. 70, que Grégoire présente comme une citation exacte, *Antirrh.* 188, 23-27 : « Si le Seigneur n'était pas un intellect incarné, il serait sagesse qui illumine l'intellect de l'homme » (Εἰ μὴ νοῦς ἕνσαρκός ἐστιν ὁ κύριος, σοφία ἂν εἶη φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου).

¹²¹ Autre définition de l'homme dans le frg. 129, Lietz. p. 239, et l'*Anacephalaiōsis*, § 10, Lietz. p. 243 : πᾶς ἄνθρωπος διάστασιν ἔχει σαρκὸς πρὸς νοῦν. Χριστὸς δὲ οὐκ ἔχει· οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὁ Χριστός : « tout homme tient sa constitution d'une chair avec un intellect. Mais le Christ n'a pas cette constitution : en aucun cas, le Christ n'est homme », c'est-à-dire homme de même nature que l'homme commun. Apolinaire n'est pas clair sur le fait que le Christ n'est pas homme (cf. Norris, *op. cit.* p. 97).

¹²² ὁμωνύμως : chez Apolinaire, cf. frg. n° 181 sur le Ps 103, 29-30 (à propos du πνεῦμα de l'être humain à la ressemblance du Christ), éd. E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung*, I, *op. cit.*, p. 72, 12 sq.

¹²³ *Anacephalaiōsis*, § 16, Lietz. p. 244.

« L'homme est chair et esprit selon l'apôtre, et voici ce que représente le fait que le Logos soit devenu chair (cf. Jn 1, 14) : il s'est uni à la chair comme l'esprit humain »¹²⁴.

Dans le fragment 72 de l'*Apodeixis*¹²⁵, Apolinaire se reporte à l'anthropologie paulinienne où l'être humain est défini comme νοῦς-σάρξ : ἄνθρωπος γὰρ νοῦς ἐν σαρκί κατὰ τὸν Παῦλον (« l'homme est intellect en chair selon Paul »)¹²⁶. Le rapprochement de ces deux passages d'Apolinaire, où le composé humain est désigné comme πνεῦμα-σάρξ ou νοῦς-σάρξ tend à prouver que le πνεῦμα et le νοῦς sont pour Apolinaire des synonymes d'un point de vue anthropologique.

Mais l'expression νοῦς ἐν σαρκί qu'Apolinaire attribue à Paul ne se trouve pas textuellement dans les épîtres de celui-ci. En revanche, Paul utilise abondamment l'antagonisme entre σάρξ et πνεῦμα, rarement pour décrire le composé humain, mais plutôt l'être humain qui vit sous la loi naturelle par opposition à celui qui vit du Christ¹²⁷. Parmi les formules de Paul, qui se rapprochent le plus de la définition qu'Apolinaire lui prête, on note 2 Co 7, 1, où il est question de la souillure de la chair (σάρξ) et de l'esprit (πνεῦμα) : « Purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit », et Ga 5, 17 que nous avons déjà cité : ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ἵνα μὴ ἅ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιῆτε (« la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez »). Mais même dans ces quelques citations, le πνεῦμα désigne l'esprit humain renouvelé par le πνεῦμα divin (cf. aussi Rm 1, 4 ; 8, 4-6 ; 8, 27 ; 1 Co 5, 5 ; Ga 3, 2-3 ; 4, 29 ; 5, 16-18)¹²⁸. Dans ces derniers exemples, l'antithèse πνεῦμα-σάρξ ne se rapporte pas aux éléments constitutifs du composé humain mais elle désigne plutôt les deux foyers de tendances qu'on trouve en chaque homme : en Ga 5, 17, la σάρξ ne désigne pas seulement le corps puisque l'âme peut également s'adonner au mal et devenir un principe de perversité, et elle s'oppose au πνεῦμα, siège de la grâce divine en l'homme¹²⁹. Il ressort donc qu'Apolinaire se sert de l'antithèse paulinienne de façon réductrice, en en détournant le sens originel, puisqu'elle sert une démonstration où les termes anthropologiques sont interprétés au seul niveau

¹²⁴ Tome synodal, Lietz. p. 263.

¹²⁵ *Antirrh.* 191, 1 : Grégoire déclare avec insistance qu'il le cite à la lettre (ὅτι κατὰ τὴν λέξιν ὁ παρ' ἐκείνου προενήνεκται λόγος οὕτως ἔχων : « son raisonnement a été exposé à la lettre, tel qu'il était »).

¹²⁶ *Antirrh.* 190, 27. Nous avons déjà cité ce fragment comme exemple de dichotomie anthropologique.

¹²⁷ Cf. Rm 8, 9.

¹²⁸ A. J. Festugière, dans son article « La trichotomie de *1 Thess* 5, 23 et la philosophie grecque », *op. cit.*, n. 1, p. 385, fait une liste des différents passages où il est question de la dichotomie πνεῦμα-σάρξ. Il note qu'en 1 Co 5, 3 l'opposition entre σάρξ-πνεῦμα a le même sens que l'antagonisme σῶμα-πνεῦμα.

¹²⁹ Cf. Ga 6, 18 ; Ph 4, 23 ; Phm 25.

métaphysique. Le πνεῦμα, repris de Paul, devient νοῦς, dans son anthropologie et semble désigner la raison humaine sans lien explicite avec la divinité ni la présence particulière d'une marque divine.

En conclusion de ces enquêtes sur les emplois des termes νοῦς et πνεῦμα, ainsi que sur la dénomination de Dieu comme νοῦς ou πνεῦμα dans l'homme Jésus, par opposition à la σάρξ, il semble que les notions πνεῦμα et νοῦς désignent la même instance du composé humain. Mais il reste à savoir si Apolinaire qualifie la même instance sous deux angles différents, lorsqu'il choisit d'employer πνεῦμα plutôt que νοῦς, et inversement, pour désigner la faculté maîtresse en l'homme. C'est une question sur laquelle nous reviendrons dans la suite de notre analyse.

Dans les raisonnements christologiques, les deux termes renvoient aussi à l'élément divin dans le Christ, pendant le temps de l'incarnation, et permettent de prouver l'identité de personne entre le Logos préexistant et le Verbe incarné. En outre, la qualification de Dieu comme πνεῦμα dans le Christ n'est pas envisagée pour l'auteur indépendamment de l'unité de substance qu'il forme avec la chair dans le composé humain assumé. Le problème que soulève une telle application de l'anthropologie à la christologie, nous l'avons vu, est la façon de concevoir le Logos avant le temps de l'Économie. Puisque le νοῦς qui définit la divinité pendant le temps de l'incarnation est décrit par Apolinaire dans une relation étroite avec la σάρξ, comme le principe actif qui meut la chair, comment le concevoir en dehors de l'état charnel ? Les fragments que nous avons analysés ne le disent pas, mais les adversaires d'Apolinaire, notamment Grégoire de Nysse, en ont tiré la conclusion que la chair préexistait à l'incarnation, au côté du νοῦς, et qu'elle était consubstantielle à Dieu.

C. La relation du νοῦς et du λόγος

La critique s'est longuement interrogée sur les origines philosophiques de la conception de l'homme et de Dieu chez Apolinaire, pour comprendre pourquoi il appliquait le modèle anthropologique au Logos incarné afin d'explicitier l'union hypostatique. Plusieurs auteurs ont avancé l'hypothèse qu'Apolinaire avait une conception de l'homme « platonisante », non pas en raison de la thèse trichotomite, car la trichotomie d'Apolinaire se situe à l'échelle du composé humain, alors que chez Platon,

elle porte uniquement sur les parties de l'âme (τὸ μὲν λογικόν, τὸ δὲ θυμικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν)¹³⁰, mais parce qu'en considérant l'homme comme une âme enveloppée d'un corps, Apolinaire conçoit l'origine de l'homme comme l'entrée d'un élément rationnel et spirituel dans une condition corporelle. L'entrée du πνεῦμα ou du νοῦς divin dans la σάρξ pour caractériser l'incarnation semble très proche d'une tradition philosophique d'obédience platonicienne¹³¹. R. A. Norris, dans son ouvrage *Manhood and Christ*, fait l'état de la question sur ce point¹³² et discute les différentes hypothèses avancées notamment par A. Grillmeier¹³³, F. A. Dorner dans une étude fort ancienne¹³⁴, et Ch. R. Raven¹³⁵. Selon ce dernier, il est possible que pour Apolinaire, la catégorie du πνεῦμα englobe à la fois l'âme humaine et le Logos divin. D'après lui, Apolinaire conçoit le Logos comme l'archétype de l'humanité qui vient se revêtir d'un corps au moment de la naissance. Il suggère ainsi une similitude de nature entre le Logos divin et l'âme humaine en tant qu'elle est intellectuelle, et dont la nature dériverait de sa Source transcendante. C'est précisément sur ce point que la critique s'interroge sur l'influence du platonisme dans l'élaboration de la doctrine d'Apolinaire. Ch. R. Raven réplique à I. A. Dorner en déclarant qu'on ne trouve pas chez Apolinaire de formule traditionnelle de la théologie du Logos où le Christ est vu comme image de Dieu, et l'homme comme un être créé à son image. Et il justifie son point de vue en déclarant qu'il y a un tel écart entre la corruption de l'âme humaine et la perfection du Fils de Dieu, qu'il n'y a pas la possibilité de voir chez Apolinaire une ressemblance entre le πνεῦμα divin et le πνεῦμα humain¹³⁶. Il montre au contraire comment la différence de nature entre le πνεῦμα divin et le humain πνεῦμα tient à l'expression reprise de 1 Co 15, 47 : ἐξ οὐρανοῦ. Celle-ci dénote la différence entre l'humanité du Christ et celle de l'homme ordinaire. Cette théologie présuppose la filiation entre l'esprit humain et le Logos divin – affinité que nous avons remarquée précédemment en constatant la synonymie de πνεῦμα, νοῦς et θεός dans la christologie d'Apolinaire. Dans le fragment 107, il est dit que la chair, étant pas nature ἑτεροκίνητος, c'est-à-dire mue par un autre qu'elle, et ne pouvant constituer par elle-

¹³⁰ Cf. Platon, *Rep.* IV, 438 d sq. CUF, t. VII/1, *op. cit.*, p. 36 ; VIII, 548 c, CUF, t. VII/2, *op. cit.*, p. 12 ; 550 b, *op. cit.*, p. 16 ; IX, 580 d sq., *op. cit.*, p. 62 ; *Phèdre*, 246 a sq., CUF, t. III/4, *op. cit.*, p. 35 ; 253 c-e, *op. cit.*, p. 49 ; *Timée* 69 c sq., CUF, t. X, éd. A. Rivaud, 1963, p. 195, 89 e, *op. cit.*, p. 224.

¹³¹ Cf. Platon, *Phèdre*, 246 c, CUF, *op. cit.*, p. 36.

¹³² *Manhood and Christ*, *op. cit.*, p. 96-100.

¹³³ « Die theologische und sparchliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon », *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, p. 105-124.

¹³⁴ *Die Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten*, Berlin, 1851².

¹³⁵ *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church*, *op. cit.*, spécialement p. 199.

¹³⁶ Ch. A. Raven, *Apollinarianism*, *op. cit.*, p. 199.

même un être vivant achevé (ζῶον ἐντελές), a besoin de « l'instance hégémonique céleste » (οὐράνιον ἡγεμονικόν), elle qui est « appropriée à lui par son caractère passible et reçoit le divin qui est lui est approprié en tant que principe actif » (ἐξοικειωθεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθὲν αὐτῇ κατὰ τὸ ἐνεργητικόν) (...) Ainsi la chair devenue chair de Dieu est après cela un vivant en vue de la constitution d'une unique nature » (σὰρξ δὲ θεοῦ σὰρξ γενομένη ζῶόν ἐστι μετὰ ταῦτα συντεθεῖσα εἰς μίαν φύσιν)¹³⁷. Le mouvement de la pensée qu'expose ce fragment dénoterait une influence de la philosophie platonicienne dans le fait que l'élément rationnel en l'homme a une origine céleste (οὐράνιον ἡγεμονικόν) et un caractère divin (τὸ θεῖον)¹³⁸.

Mais nous sommes étonnée de voir que lorsqu'Apollinaire nomme l'élément rationnel en l'homme qui a une origine divine, comme dans le fragment 107, il n'emploie jamais le terme λόγος pour désigner l'intelligence humaine qui serait à l'image du Logos divin, mais celui de νοῦς voire de πνεῦμα. Si le Fils, ou Logos de Dieu, vient se substituer à l'intelligence humaine pour donner vie à la σὰρξ, pourquoi Apollinaire recourt-il à la notion de νοῦς essentiellement et non pas à celle de λόγος ? Ch. E. Raven a soulevé le fait qu'il n'y a pas de trace dans les écrits d'Apollinaire de la comparaison de *Logos-logikos*, caractéristique de la théologie d'Athanase, exposée dans son traité *Sur l'incarnation du Verbe*¹³⁹. Or la doctrine d'Apollinaire a été très influencée par la théologie d'Athanase, comme nous l'avons vu¹⁴⁰. J. T. Lienhard, dans un article intitulé « Two Friends of Athanasius : Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea », a montré comment non seulement il y a une filiation théologique entre Athanase et Apollinaire, mais encore que ce dernier a affiné le lexique trinitaire du premier pour répondre à Marcel d'Ancyre¹⁴¹. Étant donné la « connivence théologique

¹³⁷ Frg. 107, Lietz. p. 232. Pour une traduction complète du fragment, cf. partie I, chapitre 3, « l'authenticité des fragments d'Apollinaire », p. 186.

¹³⁸ Cf. analyses de R. A. Norris, *Manhood and Christ*, op. cit., p. 101.

¹³⁹ Pour la relation entre le Logos divin et l'être humain, *logikos*, cf. *De Inc.* § 3, 3, SC 199, p. 272 ; § 6, 4, p. 284 (note 3 avec d'autres références dans la tradition alexandrine depuis Philon) ; § 11, 2, p. 304. Ch. Kannengiesser a montré dans un article « λόγος et νοῦς chez Athanase d'Alexandrie », *StPatr.* XI/2, TU 68, 1972, p. 199-202, comment chez Athanase, la filiation entre le Logos divin et l'intellect humain, développée à partir d'éléments repris d'une tradition fixée par Philon, Clément d'Alexandrie et Origène, ainsi qu'avec un certain néoplatonisme, a chez lui une orientation sotériologique particulière. L'unité du λόγος divin et du νοῦς est envisagée comme l'expérience vécue d'une divinisation ontologique et immédiate.

¹⁴⁰ Cf. partie I, chapitre 1, « enjeux politiques de la vie d'Apollinaire », p. 29-30.

¹⁴¹ J. T. Lienhard, « Two Friends of Athanasius », *ZAC*, 10, 2006, p. 56-66.

considérable »¹⁴² entre les deux auteurs, et les écarts entre Apolinaire et Origène à propos de la trichotomie anthropologique, on peut d'autant plus se demander pourquoi le Laodicéen a privilégié le concept de νοῦς, et non de λόγος, pour désigner la divinité du Christ.

R. A. Norris réplique à Ch. E. Raven, en citant le fragment 126 d'Apolinaire. Selon lui, Apolinaire utilise aussi les termes de λόγος et de λογικός afin de qualifier l'affinité de l'homme avec Dieu par sa faculté intellectuelle. Nous citons le fragment dans l'édition révisée que propose H. de Riedmatten, dans son article « Les fragments d'Apolinaire à l'«Éranistès» » :

Οἱ ἄνθρωποι τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁμοῦσι κατὰ τὸ σῶμα τὸ ἄλογον, ἕτεροῦσι δὲ καθὼ λογικοί. Οὕτω καὶ ὁ κύριος ἀνθρώποις ὁμοῦσις ὢν κατὰ τὴν σάρκα, ἕτεροῦσις ἐστὶ καθὼ λόγος καὶ θεός.

« Les hommes sont de même substance que les animaux non raisonnables par leur corps qui n'est pas raisonnable, mais ils sont d'une autre substance [que ceux-là] en ce sens qu'ils sont raisonnables. Ainsi, le Seigneur aussi, tout en étant de même nature que les hommes selon la chair, est d'une nature différente en ce sens qu'il est Logos et Dieu. »¹⁴³

Dans cet extrait, Apolinaire part de la différence de nature entre l'homme et l'animal pour montrer analogiquement ce qui distingue l'homme de Dieu. Mais on remarquera ici que la faculté λογική en l'homme n'est pas mise en relation avec le λόγος divin, dans une perspective théologique qui découlerait de Gn 1, 26, où l'homme est conçu à l'image de Dieu. La perspective est tout à fait différente. En effet, la faculté λογική sert à mettre en valeur ce qui fait la particularité de la nature humaine par rapport à l'animal. C'est précisément lorsqu'Apolinaire veut montrer la différence de nature entre le Christ et l'homme commun qu'il qualifie le Verbe incarné par les termes λόγος et θεός. Il est intéressant de noter que le schéma anthropologique n'est plus utilisé comme outil argumentatif dans une telle démonstration. Le Verbe n'est pas qualifié ici de πνεῦμα ou de νοῦς. Le mouvement démonstratif de ce fragment nous amène à contester la position de R. A. Norris. En effet, pour ce dernier, en dépit du contraste décrit entre l'homme et Dieu, le raisonnement dans ce passage est sous-tendu par l'idée que l'homme participe au divin par sa faculté rationnelle. Selon nous, dans ce fragment, Apolinaire

¹⁴² J. T. Lienhard, « Two Friends of Athanasius », *art. cit.*, p. 56. La tradition manuscrite témoigne de cette affinité théologique puisque plusieurs écrits d'Apolinaire sont parvenus sous le nom d'Athanase : le traité ὅτι εἷς ὁ Χριστός (*Quod unus sit Christus*), cf. Lietz. p. 159 ; Περὶ σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου (*De incarnatione dei Verbi*), cf. Lietz. p. 160, pour l'histoire de la tradition manuscrite.

¹⁴³ H. de Riedmatten, « Les fragments d'Apolinaire à l'«Éranistès» », *art. cit.*, p. 208.

cherche plutôt à mettre l'accent sur la différence ontologique fondamentale entre l'homme commun et le Christ, qu'il ne vise à souligner leur affinité.

De plus, nous voudrions ajouter que dans la collection des fragments doctrinaux d'Apolinaire, il n'y a que deux extraits transmis par l'*Éranistès* de Théodoret qui font état du λόγος en l'homme pour désigner l'intelligence de l'homme¹⁴⁴. Proportionnellement, ils représentent une partie infime par rapport à l'ensemble du corpus qui parle du νοῦς ou du πνεῦμα, dont les fragments de l'*Apodeixis*, comme nous l'avons vu. Faut-il mettre cette particularité lexicale au compte du contexte argumentatif auquel appartiennent ces fragments (ils sont tirés du *Contre Diodore*), ou bien serait-elle un critère qui remettrait en cause l'authenticité de quelques fragments ? Ces divergences de vocabulaire pourraient être l'indice de confusions entre les écrits de la main d'Apolinaire et ceux de ses disciples. Il faudrait mener une étude approfondie sur l'histoire de la réception des fragments où le lexique (λόγος, λογικός) est différent de celui qu'on a observé précédemment dans les fragments tirés des diverses œuvres d'Apolinaire (νοῦς ou πνεῦμα), afin de voir s'ils seraient d'une main plutôt apolinariste que d'Apolinaire lui-même, ou alors interpolés¹⁴⁵ ?

Pour conclure sur la question de l'influence platonicienne au niveau de la terminologie d'Apolinaire, dans la réutilisation du terme λόγος, il nous semble que les arguments avancés par R. A. Norris sont fragiles. S'il y a chez Apolinaire une affinité clairement affirmée entre l'instance supérieure du composé humain et Dieu lui-même¹⁴⁶, elle est énoncée par le terme νοῦς, qui dénote une influence aristotélicienne¹⁴⁷.

III. Point d'achoppement : le νοῦς

A. Si Dieu était νοῦς dans un homme doté d'un νοῦς

Apolinaire ne procède pas à une stricte application du modèle anthropologique νοῦς/πνεῦμα-σάρξ à l'ontologie du Christ, à la fois homme (σάρξ) et Dieu (νοῦς/πνεῦμα divin) sans avoir posé au préalable les conséquences d'une christologie qui soutiendrait

¹⁴⁴ Frg. 126 et frg. 132, éd. H. de Riedmatten, « Les fragments à l'*Éranistès* », *op. cit.*, p. 208-209.

¹⁴⁵ Selon V. Drecoll, avec qui nous sommes entenu sur ce point, il faudrait reprendre l'édition de H. Lietzmann, et revoir la question de l'authenticité des fragments que l'on peut supposer provenir d'Apolinaire lui-même et ceux qui proviennent de la littérature apolinariste.

¹⁴⁶ Cf. partie III, chapitre 1, « l'homme descendu du ciel : 1 Co 15, 45-48 », p. 316-318 ; 321-325.

¹⁴⁷ D. Bertrand, « Le platonisme des Pères n'est-il pas aristotélicien ? », *art. cit.* p. 298.

l'humanité parfaite et complète du Christ conjointement à sa divinité. Si le Christ était homme comme les autres hommes, selon Apolinaire, il posséderait un νοῦς humain au côté d'un νοῦς divin. Il démontre dans son *Apodeixis* l'aporie à laquelle un tel raisonnement conduirait. L'enjeu soulevé par la coexistence de deux intellects, divin et humain, en Christ est celui de la liberté humaine en même temps que son infailibilité morale.

Ainsi, dans le fragment 74, où Apolinaire pose, dans un raisonnement par hypothèse, les paradoxes qui résulteraient de la présence de deux intellects dans le Verbe incarné, l'un qui serait νοῦς divin et l'autre, νοῦς humain, il déclare :

Εἰ μετὰ τοῦ θεοῦ φησί, νοῦ ὄντος καὶ ἀνθρώπινος ἦν ἐν Χριστῷ νοῦς· οὐκ ἄρα ἐπιτελεῖται ἐν αὐτῷ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον.

« Si avec Dieu qui est intellect, dit-il, il y avait aussi un intellect humain, l'œuvre de l'incarnation n'aurait pas pu s'accomplir en lui ... »¹⁴⁸.

La question de l'ontologie du Christ est rapportée expressément ici à la sotériologie. Dans la suite de la citation, Apolinaire précise que la visée de l'incarnation est l'abolition du péché : ὁ ἐστὶ λύσις ἀμαρτίας¹⁴⁹. Il doit donc expliquer en quoi la présence d'un νοῦς humain est un obstacle à la rédemption du genre humain : pour que la finalité de l'incarnation pût s'accomplir, il fallait un Dieu qui assumât pleinement la condition humaine (et non pas à la façon d'un homme inspiré)¹⁵⁰, et en même temps, un être dont l'instance capable de choix entre le bien et le mal fût impeccable. La proposition implicite du raisonnement est que l'intellect humain est corruptible – formulation que l'on trouve explicitement dans une *Lettre aux évêques de Diocésarée*¹⁵¹, où Apolinaire définit le νοῦς ἀνθρώπινος comme étant νοῦν τρεπόμενον καὶ αἰχμαλωτιζόμενον λογισμοῖς ῥυπαροῖς (« intellect versatile et prisonnier des raisonnements grossiers »)¹⁵². Un homme dont l'instance intellectuelle est corruptible ne peut sauver l'humanité : Οὐ δύναται σῶζειν τὸν κόσμον ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος μένων καὶ τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων φθορᾷ ὑποκείμενος (« Il ne peut sauver le monde, l'homme qui reste homme et qui est soumis à

¹⁴⁸ Frg. 74, *Antirrh.* 192, 9-12. L'extrait de l'*Apodeixis* serait donné textuellement, si l'on en croit Grégoire (cf. *Antirrh.* 192, 7-9).

¹⁴⁹ *Antirrh.* 192, 15-16.

¹⁵⁰ Cf. *Antirrh.* 138, 13-15.

¹⁵¹ Ce passage nous a été transmis par Léonce de Byzance (pour la question de la transmission de ce texte, cf. Lietz. p. 107 sq.). Toutefois, il est difficile de savoir si ce fragment a été rédigé réellement par Apolinaire ou bien par l'un de ses disciples. H. Lietzmann note cependant qu'un passage de cette lettre, p. 256, 7-15, est une citation textuelle du *Tome synodal* de 362 (cf. *ibid.*, p. 147), ce qui le fait pencher en faveur de l'attribution du texte à Apolinaire.

¹⁵² *Épître aux évêques de Diocésarée*, Lietz. p. 256, 6.

la corruption commune des hommes »)¹⁵³. Autrement dit, il faut un homme parfait moralement pour racheter tous les hommes. Le Christ, aux yeux d’Apolinaire, ne peut sauver l’humanité que s’il a un νοῦς incorruptible, c’est-à-dire divin : θεῖον ὄντα νοῦν ἄτρεπτον οὐράνιον (« [...] le Christ étant intellect divin, céleste, non versatile »)¹⁵⁴.

Dans le fragment 74, la question sous-jacente est donc de savoir comment conserver ontologiquement l’impeccabilité divine nécessaire au salut de toute l’humanité. La solution d’Apolinaire est de démontrer que Dieu est présent en l’homme Jésus seulement à titre de νοῦς.

Or, il est très intéressant de remarquer que dans ce fragment 74 et dans les autres extraits d’Apolinaire qui traitent de la question de l’infailibilité de l’intellect du Christ, ce n’est pas le terme πνεῦμα qui est utilisé, mais toujours celui de νοῦς. Au contraire, lorsque nous avons analysé les preuves de l’anthropologie trichotomite d’Apolinaire, nous avons relevé qu’Apolinaire reprenait le mot biblique πνεῦμα pour désigner la troisième instance du composé humain¹⁵⁵. On peut donc se demander si la notion de νοῦς définit « l’esprit/ l’intellect » sous un angle particulier lorsqu’Apolinaire aborde l’anthropologie d’un point de vue éthique. Même si les deux termes semblent renvoyer à la même instance du composé humain, faudrait-il associer une connotation morale à la notion de νοῦς plutôt qu’à celle de πνεῦμα ?

Les emplois du terme d’intelligence dans le Nouveau Testament sont peut-être un élément de réponse. En effet, le νοῦς peut y avoir le sens d’une disposition morale intérieure (cf. 1 Tm 6, 5 ; 2 Tm 3, 8 ; 1 Co 1, 10), équivalant au terme de γνώμη, ce qui implique l’idée de siège décisionnel que n’a pas le terme de πνεῦμα. Chez Paul, en Rm 1, 18-32, en Rm 7, 23-25, et en 2 Co 4, 1-4, le νοῦς désigne le lieu de la responsabilité humaine¹⁵⁶. Il est donc possible qu’Apolinaire recoure au νοῦς plus spécialement

¹⁵³ Frg. 93 a, *Antirrh.* 217, 9-12 (frg. probablement textuel selon E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 70, d’après des critères stylistiques). Grégoire formule son approbation devant une telle réflexion d’Apolinaire, *Antirrh.* 217, 12. Nous présentons une analyse détaillée de ce fragment dans le prochain chapitre « La divinité du Christ dans la mort et dans la résurrection ».

¹⁵⁴ *Épître aux évêques de Diocésarée*, Lietz. p. 256, 7. En plus des fragments d’Apolinaire sur la question de l’infailibilité du νοῦς en Christ, on peut citer le discours de ses adversaires. Le Ps.-Athanase, dans le *Contre Apolinaire I*, § 2, énumère les erreurs doctrinales des apollinaristes et formule ainsi ce point : ἔλαβε, φασί, τὸ ἀνόητον, ἴν’ αὐτὸς ἦ νοῦς ἐν αὐτῷ, καὶ ἄγευστος ἦ πάντη τῆς ἁμαρτίας, κατὰ γε τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀνόητον τῆς σαρκός (« [le Christ] a pris, disent-ils, une humanité sans intellect pour être lui-même l’intellect en elle et pour ne pas goûter du tout au péché, en raison du moins de sa divinité et de l’absence d’intellect dans la chair »), PG 26, 1096 B.

¹⁵⁵ Cf. *Antirrh.* 208, 28-214, 18.

¹⁵⁶ Cf. P. Bonnard, « L’intelligence chez Paul », *op. cit.*, p. 133-143. L’auteur analyse les trois lieux scripturaires (Rm 1, 18-32 ; Rm 7, 23-25 ; 2 Co 4, 1-4) où le νοῦς est utilisé par Paul à trois niveaux différents, décrivant la réponse de l’homme face la révélation, d’abord face à la création, puis face à la loi de Dieu, enfin, face à l’Évangile lui-même.

lorsqu'il envisage l'activité de la faculté intellectuelle dans un sens moral et non pas dans celui de simple 'compréhension'. Il est cependant difficile de savoir si, dans les œuvres du IV^e siècle, les auteurs patristiques utilisent le terme νοῦς en référence explicite au sens de certains passages des épîtres de Paul, ou s'il n'est pas utilisé avec un certain syncrétisme, devenu habituel, des deux traditions, biblique et philosophique. Si chez Paul, le πνεῦμα anthropologique désigne les fonctions psychologiques de l'homme (1 Co 7, 34 ; 2 Co 7, 1 ; Col 2, 5), il apparaîtrait cohérent que, pour désigner la capacité en l'homme de décider, Apollinaire choisisse le terme de νοῦς qui renvoie à l'élément rationnel en l'homme et qui est le lieu d'expression d'une responsabilité morale, plutôt que celui de πνεῦμα.

Grégoire réplique à cette définition du Dieu incarné comme simple νοῦς en l'homme Jésus et montre comment cette conception de la christologie est trop réductrice :

τίς τῶν ἁγίων νοῦν τὸ θεῖον ὠρίσατο; παρὰ ποίαις γραφαῖς ταῦτόν εἶναι τῷ νῷ τὸν θεὸν ἐδιδάχθημεν, ὥστε παραδέξασθαι τὸ λεγόμενον, ὅτι ὁ μὲν κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος ἄνους, ὁ δὲ θεὸς νοῦς τῷ ἀνοήτῳ γίνεται ;

« Qui parmi les saints a défini le divin comme intellect ? Par quelles Écritures avons-nous appris que Dieu est le même que l'intellect, au point d'accepter ce qu'il dit : que l'homme en Christ est sans intellect, mais que Dieu est devenu l'intellect de celui qui est sans intellect ? »¹⁵⁷

Le Cappadocien remet en cause la conception christologique qui limite la divinité du Christ à la faculté humaine d'intellect. Il reproche à son adversaire l'absence de fondement scripturaire¹⁵⁸. La question qu'il lui renvoie est celle-ci : pourquoi l'unique condition du salut de l'humanité déchu serait de penser le Logos Dieu comme νοῦς en l'homme qu'il assume ?

Pour Apollinaire, le concept de νοῦς doit alors être explicité pour éviter les incompréhensions. Dans la suite du fragment 74, et dans les fragments 75 et 76¹⁵⁹, il explicite la distinction entre l'intellect humain et l'intellect qui est Dieu : la

¹⁵⁷ *Antirrh.* 191, 31-192, 1-4.

¹⁵⁸ L'argument de l'autorité des Écritures et de la tradition patristique sur ce point (que Dieu joue le rôle de l'intellect en l'homme assumé par Jésus) est utilisé par tous les adversaires d'Apollinaire sur ce point précisément. Citons pour exemple le *Contre Apollinaire* I du Ps.-Athanasie, § 13, PG 26, 1116 C : Οὐδὲ γὰρ προφήτης, οὐδὲ ἀπόστολος, οὔτε τις τῶν εὐαγγελιστῶν ταῦτα ἐφθέγγατο, ἃ ὑμεῖς λαλεῖν ἐπιχειρεῖτε, ἀναιδεῖς τὴν ψυχὴν γεγονότες (« Car pas même les prophètes, ni les apôtres, ni aucun des évangélistes n'ont dit ce que vous entreprenez de formuler, vous dont l'âme est impudente »).

¹⁵⁹ D'après E. Mühlberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 69, les fragments 75 et 76 sont textuels. Pour le premier, la forme syllogistique parle en faveur de son authenticité, pour le second, Grégoire souligne qu'il le cite à la lettre : κατὰ τὴν λέξιν.

caractéristique de l'intelligence est la liberté de s'autodéterminer (αὐτοκίνητος)¹⁶⁰, qui implique elle-même l'effort et le progrès :

Εἴ τι πλεόν, φησίν, ἕτερος ἑτέρου κομίζεται, τοῦτο δι' ἄσκησιν γίνεται· οὐδεμία δὲ ἄσκησις ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα νοῦς ἐστὶν ἀνθρώπινος.

« Si l'un acquiert plus que l'autre, cela provient d'un effort. Mais il n'y a aucun effort en Christ, donc son intellect n'est pas humain »¹⁶¹.

Le passage d'Apolinaire, sorti de son contexte tel qu'il est cité par Grégoire, est difficile à comprendre. Étant donné le sujet des fragments de l'*Apodeixis* qui le précèdent et le suivent, ainsi que la façon dont Grégoire réplique, la perspective est morale ici. La formule τι πλεόν ἕτερος ἑτέρου κομίζεται renvoie donc à celui qui progresse vers la vertu. Apolinaire semble vouloir montrer dans ce passage, surtout si on le rapproche du fragment 57¹⁶², que le Christ, à la différence des autres êtres humains, n'a pas eu à progresser vers le Bien, puisqu'il était le Bien par excellence en raison de sa perfection. Ce fragment pourrait avoir une parenté avec le passage de l'*Anacephalaiôsis*, § 25 :

εἰ μὲν ὡς προαιρέσει καλλίων, τοῦτο δεδύνηται πῶς ; προαίρεσις γὰρ ἀνθρώπου δικαιοσύνην ἀληθινὴν οὐ κατορθοῖ. Εἰ δὲ ὡς φύσει δίκαιος, θεός ἐστὶν.

Si [le Christ] est comme meilleur par sa faculté de choisir librement, comment a-t-il pu faire cela ? Car la faculté de choisir de l'homme ne conserve pas avec droiture la vraie justice. Mais s'il est juste par nature, pour ainsi dire, il est Dieu »¹⁶³.

La droiture morale inhérente à la nature du Christ (φύσει δίκαιος), dont il est question ici, s'oppose à la condition de l'homme commun qui, pour l'obtenir, doit faire acte d'un choix de la volonté (προαίρεσις) et progresser par étape (cf. frg. 75 : ἄσκησις). Un tel raisonnement sous-entend que l'apprentissage est la caractéristique de l'esprit humain (νοῦς)¹⁶⁴. Or la rédemption ne peut s'accomplir que par un être parfait

¹⁶⁰ *Antirrh.* 192, 14.

¹⁶¹ Frg. 75, *Antirrh.* 192, 25-28.

¹⁶² Frg. 57, *Antirrh.* 175, 9 : Τίς ἀδίδακτος σοφός ? Cela implique pour Apolinaire qu'un être humain devient sage par apprentissage de la sagesse – progression qu'il ne peut appliquer au Christ, parfait par nature.

¹⁶³ *Anacephalaiôsis*, § 25, Lietz. p. 245. Dans le même sens, on peut citer un fragment d'Apolinaire sur Jean, *In Jo.* 10, 14-15, éd. Reuss, *op. cit.*, frg. 60, 3-5, p. 25 : αὕτη δὲ ἐστὶν ἐν μὲν τοῖς ἀνθρώποις ἢ κατ' ἀρετὴν ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου, ἐν τῷ κυρίῳ δὲ ἢ κατὰ φύσιν γνῶσις τοῦ πατρὸς· μιμεῖται γὰρ τὸ φύσει ἀγαθὸν ἢ κατ' ἀρετὴν ὁμοιότης : « Cette connaissance du Seigneur s'acquiert par la vertu chez les hommes, mais dans le cas du Christ la connaissance du Père est naturelle. En effet, la similitude selon la vertu ressemble au bien par nature ».

¹⁶⁴ À propos de la question de la perfection « naturelle » du Christ, c'est-à-dire l'absence en lui d'un quelconque effort moral ou intellectuel, selon Apolinaire, dans la controverse anti-arienne, cf. E. Cattaneo, *Trois homélies sur la Pâque*, *op. cit.*, p. 197 sq. La réflexion sur le progrès dans la vertu est développée dans la tradition philosophique en des termes proches de l'argumentation d'Apolinaire. Cf. *De fato*, § 6, d'Alexandre d'Aphrodise, qui offre un parallèle avec le frg. 150 d'Apolinaire (*CAG*, Suppl. II, 2, éd. Bruns,

morale, dont la connaissance du Bien (ou de la « vraie justice », δικαιοσύνην ἄληθινήν) est infaillible, et non par une raison humaine, muable à cause de la faiblesse de sa connaissance. La raison divine doit donc être par nature immuable (νοῦς ἄτρεπτος)¹⁶⁵.

Dans une lettre d'Apolinaire à son élève Julien, dont la *Doctrina patrum* a rapporté trois fragments par l'intermédiaire de l'apolinariste Polémon¹⁶⁶, qui sont édités par H. Lietzmann comme fragments 150-152, la distinction de nature entre les deux νοῦς, divin et humain, est exposée de façon très précise :

Δακτύλῳ γλύφουσι πέτραν οἱ δύο νόας ἐπὶ Χριστοῦ δογματίζοντες θεῖόν φημι καὶ ἀνθρώπινον. Εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶ ἰδικῶ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τάναντία θέλοντας ἀλλήλοισι συνυπάρχειν ἑκατέρου τὸ θεληθὲν ἑαυτῷ καθ' ὁρμὴν αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος.

« Ils gravent la pierre avec le doigt, ceux qui enseignent deux intellects au sujet du Christ, j'entends un divin et un humain. En effet, si tout intellect est maître absolu, se mouvant selon sa nature par sa propre volonté, il est impossible que dans un seul et même sujet il en existe deux, qui désirent des choses contraires l'un avec l'autre, chacun accomplissant ce qu'il désire pour lui-même, selon un élan qui le meut en propre »¹⁶⁷.

Apolinaire s'adresse ici aux théologiens qui reconnaissent une humanité complète en Christ, c'est-à-dire dotée d'un νοῦς : ils sont alors conduits à concevoir deux intellects dans le Verbe incarné, puisque Dieu est νοῦς également. Dans ce passage, il est exposé que toute raison, qu'elle soit divine ou humaine (πᾶς νοῦς), possède la capacité de s'autodéterminer, c'est-à-dire de se définir dans sa nature propre par le fait de vouloir (ἰδικῶ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος). L'attribution d'une telle propriété au νοῦς, défini comme αὐτοκράτωρ, fait partie de la *koinè* philosophique, comme en atteste un fragment du présocratique Anaxagoras¹⁶⁸, cité par Platon dans plusieurs de ses œuvres¹⁶⁹.

p. 170, 12-18) : l'idée que l'acte d'apprendre et l'exercice moral sont les conditions pour acquérir la science-virtu, est un lieu commun de la culture antique. Alexandre dit : « c'est par l'entraînement et par les choses qu'on apprend (ἐξ ἀσκήσεως καὶ ἀπὸ μαθημάτων) ainsi que par les pensées nobles qu'on devient meilleur ». Ce dernier s'oppose aux partisans du déterminisme et déclare qu'il y a en l'homme deux νοῦς : le premier, naturel, qui est en puissance (ὁ δυνάμει νοῦς) que tous les hommes possèdent (*De anima*, éd. Bruns, *op. cit.*, p. 81, 23-28) et le second, formé, acquis (ἐπίκτητος), accompli (τελειότης τοῦ φυσικοῦ), réellement en acte chez ceux qui s'exercent et font l'effort d'apprendre (*De anima*, CAG, Suppl. II, 2, éd. Bruns, *op. cit.*, p. 82, 1-2). Selon Alexandre, le même phénomène se produit avec la vertu, qui est la perfection d'une nature qui donne seulement la capacité de l'obtenir (cf. *De fato*, CAG, Suppl. II, 2, éd. Bruns, *op. cit.*, p. 197, 6-8).

¹⁶⁵ *Antirrh.* 195, 19-21. Cf E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, dont nous reprenons les analyses, p. 156-157.

¹⁶⁶ Cf. Lietz. p. 115 et 145.

¹⁶⁷ Frg. 150, Lietz p. 247.

¹⁶⁸ Cf. *Anaxagore*, frg. 12, éd. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, II, p. 37-39, Berlin, 1954⁷ : τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι,

Apolinaire reprend cet axiome philosophique pour montrer comment dans le Christ il ne peut y avoir deux principes αὐτοκράτωρες dans un même sujet (ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ)¹⁷⁰, car selon lui, deux principes coexistant, qui s'autodéterminent, entreraient en conflit l'un avec l'autre (δύο τοὺς τάναντία θέλοντας ἀλλήλοις) et mettraient à mal l'unité de sujet.

Mais cette définition ne met pas encore en valeur la particularité du νοῦς divin. Dans le fragment suivant, n°151, Apolinaire affine encore sa pensée :

οὐδὲ τοῦτο συνιδεῖν ἠδυνήθησαν καίτοι πᾶσιν ὄν καταφανές, ὅτι ὁ μὲν θεῖος νοῦς αὐτοκίνητος ἐστὶ καὶ ταυτοκίνητος, ἄτρεπτος γάρ, ὁ δὲ ἀνθρώπινος αὐτοκίνητος μὲν, οὐ ταυτοκίνητος δέ, τρεπτὸς γάρ, καὶ ὅτιπερ ἄτρεπτῳ νῶ τρεπτὸς οὐ μίγνυται νοῦς εἰς ἐνὸς ὑποκειμένου σύστασιν.

« Ils n'ont même pas pu voir ce qui est pourtant évident pour tous : l'intellect divin se meut lui-même et se meut dans la même direction, car il est « non versatile », tandis que l'intellect humain se meut lui-même, mais ne se meut pas toujours dans la même direction car il est versatile, et précisément l'intellect versatile ne se mêle pas à l'intellect non versatile pour constituer un seul sujet »¹⁷¹.

Cet extrait met clairement en évidence l'irréductible différence de nature qu'il existe entre l'intellect divin et la raison humaine, selon l'auteur : tandis que les deux ont la faculté de s'autodéterminer librement, le divin seulement reste immuable dans le Bien (ταυτοκίνητος, ἄτρεπτος), alors que l'humain est versatile (τρεπτὸς), parce que, précisément, il n'est pas ταυτοκίνητος. Le terme ταυτοκίνητος, appliqué à Dieu uniquement, signifie, semble-t-il, « s'autodéterminer dans la même direction », c'est-à-dire vers soi-même. Il signifie que Dieu se choisit lui-même de toute éternité. Apolinaire forgerait un concept ici pour rendre compte de l'activité propre à l'intellect divin¹⁷².

On retiendra de ce fragment qu'Apolinaire définit les propriétés du νοῦς de l'homme Jésus comme ταυτοκίνητος et ἄτρεπτος, puisqu'il est d'origine divine. La différence de nature entre le Christ et le reste des hommes influence également sur la question de la liberté de l'homme commun par rapport à celle du Christ. L'homme en général est potentiellement libre de se façonner lui-même en fonction de ses choix à l'image ou à l'encontre de Dieu. En ce sens, la raison humaine est potentialité. La liberté

ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστὶν : « Toutes les autres choses participent à une partie de chaque chose ; mais l'Intellect, lui, est illimité, maître absolu et n'est mélangé à aucune chose, car il existe seul et par lui-même » (trad. J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, coll. La Pléiade, Paris, 1988, p. 675).

¹⁶⁹ Ce frag. 12 est cité par Platon dans le *Phédon*, 97 b-c, CUF, t. IV/1, éd. L. Robin, Paris, 1967, p. 68 et dans le *Cratyle* 413 c, CUF, t. V/2, éd. L. Méridier, Paris, 1950, p. 95.

¹⁷⁰ Pour le sens de ce terme, cf. *infra*, n. 174.

¹⁷¹ Lietz. p. 247-248.

¹⁷² Les enquêtes menées dans le TLG, le Lampe et le Liddell & Scott n'attestent aucun autre emploi de ce terme en dehors de ce fragment.

de Dieu est définie comme un « Bei-sich-selbst-Sein des Geistes », pour reprendre la formule d'E. Mühlenberg à propos de ce fragment¹⁷³. C'est précisément parce que les propriétés du νοῦς humain et du νοῦς divin sont antithétiques (l'un étant muable, l'autre, immuable) qu'ils ne peuvent coexister dans le Christ, sinon ils seraient en contradiction l'un avec l'autre, ils provoqueraient une distension de la personnalité – ce qui est impossible dans un unique sujet (cf. frg. 151 : εἰς ἑνὸς ὑποκειμένου σύστασιν). Le terme ὑποκείμενος, employé selon l'usage aristotélicien, est appliqué ici à la christologie et semble vouloir désigner « le substrat personnel »¹⁷⁴, l'unité de personne¹⁷⁵, considérée dans sa réalité concrète.

En somme, pour Apollinaire, la présence de deux intellects mettrait à mal l'unité de nature du Christ (μία φύσις)¹⁷⁶. M. Richard explique que « le grand principe des [apolinaristes] était que toute nature spirituelle est nécessairement une hypostase, c'est-à-dire un individu : d'où l'impossibilité de faire coexister dans le Christ le Verbe, esprit divin, et un νοῦς, esprit humain, sans lui attribuer deux hypostases »¹⁷⁷.

À l'issue de ces analyses, on cerne mieux l'intérêt de penser un νοῦς de nature divine en Jésus-Christ, ou plutôt de considérer la divinité en Christ comme νοῦς dans l'humanité qu'il a assumée. D'une part, en attribuant un νοῦς divin au Christ en plus d'un corps et d'une âme, Apollinaire ne déroge pas aux lois de la constitution de l'être humain, qui se singularise par son intelligence, en faisant de lui un homme à la ressemblance du reste de l'humanité : le Christ possède en effet tous les éléments requis pour être homme. D'autre part, substituant un νοῦς divin à l'instance humaine rationnelle, il préserve la perfection morale et ontologique de Dieu, qui n'entre pas en contradiction avec un

¹⁷³ E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 164.

¹⁷⁴ Cf. Origène, *Homélie sur Jérémie*, VIII, 2, SC 232, éd. P. Nautin, Paris, 1976, p. 358. L'expression τὸ ὑποκείμενον est utilisée en théologie trinitaire comme équivalent d'ὑποστάσις. Cf. Origène, *Com. Jo.* X, 37 (GCS *Origenes* IV, éd. E. Preuschen, 1903, p. 212, 15), en opposition à οὐσία ; Basile, *Ep.* 9, 2 (CUF, t. I, éd. Y. Courtonne, *op. cit.*, p. 38); *Ep.* 210, 5 (CUF, t. III, *op. cit.*, p. 196). Cf. l'analyse de l'emploi en théologie trinitaire de ce terme chez Basile, en rapport avec son origine aristotélicienne, par V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, op. cit.*, p. 320 ; 327-328. M.-O. Boulnois analyse le sens de cette notion chez Cyrille et montre que dans son *Commentaire sur Jean*, τὸ ὑποκείμενον désigne le « substrat matériel », c'est-à-dire « l'individualité matérielle » qui aide à définir la substance non pas comme une unité générique mais comme une réalité concrète (*Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie, op. cit.* p. 251 notamment).

¹⁷⁵ *De fide et incarnatione*, § 6, Lietz. p. 198-199 : Le Logos et la chair dans le Christ constituent : ἓν πρόσωπον, ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός (« une seule personne, le même étant tout entier Dieu, tout entier homme »).

¹⁷⁶ Cf. *Première épître à Denys*, § 2, Lietz. p. 257. Nous reviendrons sur ce point capital de la christologie d'Apollinaire, dans la partie III, chapitre 2, « L'unité du Christ ».

¹⁷⁷ M. Richard, « L'introduction du mot « hypostase » dans la théologie de l'incarnation », *Opera minora II, art. cit.* p. 7.

élément qui revêtirait déjà la même fonction dans le composé humain du Christ et qui serait faillible par nature. Enfin, déclarant que le νοῦς est divin, il énonce qu'il reste libre de s'autodéterminer, mais que puisqu'il est Dieu, il ne peut se mouvoir que dans le bien. Il préserve ainsi la liberté d'action de Dieu dans l'infailibilité.

B. L'absence de νοῦς humain en Christ vue par Grégoire

Pour Apolinaire, l'absence de νοῦς humain dans le Logos incarné est foncièrement positive, puisque l'ἡγεμονικόν de cet homme est Dieu lui-même, qui est πνεῦμα (cf. Jn 4, 24), c'est-à-dire νοῦς sur le plan anthropologique. Pour Grégoire, au contraire cette conception est réductrice et dégradante pour l'homme Christ, puisque l'amputer de son intellect humain revient à le priver de ce qui fait la caractéristique essentielle de l'homme et sa dignité.

Dans la réfutation des arguments d'Apolinaire, analysés précédemment, Grégoire précise d'abord, à l'appui de Rm 8, 7, que la νοητή δύναμις est une faculté propre à l'âme humaine : ὅπερ ἴδιον τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ ψυχῆς¹⁷⁸. Expliquant qu'on ne peut pas amputer l'humanité du Christ de ce qui fait la spécificité de l'être humain, il déclare encore : ὁ δὲ λόγος ἐκ διανοίας πάντως ὥστε εἰ ἄνθρωπος, καὶ διανοητικὸς ἐξ ἀνάγκης· εἰ δὲ οὐ διανοητικὸς, οὐδὲ ἄνθρωπος (« La raison provient assurément de l'intelligence si bien que s'il est homme¹⁷⁹, il a nécessairement une intelligence, et s'il n'a pas d'intelligence, il n'est pas homme non plus »). Grégoire met alors en relation le νοῦς avec la liberté de choix et de détermination morale, et déclare :

τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι ἀρετὴ προαιρέσεώς ἐστι κατόρθωμα; ἡ δὲ σὰρξ ὄργανόν ἐστι τῆς προαιρέσεως, τῇ ὁρμῇ τῆς διανοίας ἐγκλείμενον, πρὸς ὅπερ ἂν ὁ κινῶν ἄγη, πρὸς τοῦτο μετατιθέμενον. ἡ δὲ προαίρεσις οὐδὲν ἕτερον εἰ μὴ νοῦς τίς ἐστι καὶ πρὸς τι διάθεσις.

« Qui ne sait pas que la vertu est la rectitude¹⁸⁰ de la faculté de choisir¹⁸¹ ? La chair, quant à elle, est l'instrument¹⁸² de la faculté de choisir, soumise au mouvement de la

¹⁷⁸ *Antirrh.* 141, 4-5.

¹⁷⁹ Il s'agit du cas du Christ dans cet extrait.

¹⁸⁰ Κατόρθωμα : en lien avec la vertu (ἀρετή) pour désigner le résultat d'une action, conforme au bien, cf. *Cant.* GNO VI, p. 72, 16 ; 230, 12 ; *Beat.*, GNO VII/2, p. 94, 9 ; 120, 9 ; 121, 29 ; 127, 11.

¹⁸¹ Nous avons choisi de traduire προαίρεσις par « faculté de choisir » dans ce passage, en raison de la fin du raisonnement où Grégoire déclare que la προαίρεσις n'est rien d'autre que le νοῦς. Or l'intellect est une instance du composé humain, donc la προαίρεσις aurait ici le même statut que le νοῦς (cf. *Antirrh.* 141, 11). Il nous semble donc que Grégoire conçoive ici la προαίρεσις comme l'instance humaine qui émet des

réflexion, et se porte vers ce en vue de quoi l'élément moteur la met en mouvement. Or la faculté de choisir n'est rien d'autre qu'un intellect et une disposition à faire quelque chose »¹⁸³.

Avant d'en venir à l'analyse de cette réplique de Grégoire, notons que dans son argumentation sur la constitution humaine, il introduit, contre Apollinaire, la notion de προαίρεσις, présentée comme l'équivalent du νοῦς (προαίρεσις οὐδὲν ἕτερον εἰ μὴ νοῦς τίς) dans son aptitude à prendre une décision librement¹⁸⁴. Il envisage donc le terme de νοῦς dans une perspective éthique et non plus seulement logique comme une faculté uniquement rationnelle. Là où Apollinaire faisait de l'adjectif αὐτεξούσιος la principale caractéristique du νοῦς, c'est la προαίρεσις qui devient la notion-clé dans le raisonnement anthropologique de Grégoire et dans sa réflexion sur la liberté humaine, comme l'atteste un passage du *Discours catéchétique* :

ὁ γὰρ τοῦ παντός τὴν ἐξουσίαν ἔχων δι' ὑπερβολὴν τῆς εἰς τὸν ἄνθρωπον τιμῆς ἀφῆκέ τι καὶ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν εἶναι, οὗ μόνος ἕκαστός ἐστι κύριος. τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον.

« Celui qui a pouvoir sur tout a permis par excès de prix donné à l'homme que quelque chose soit aussi sous notre pouvoir, dont chacun soit, seul, maître. C'est cela la faculté de choisir ; une aptitude exempte de servitude et autonome, qui réside dans la liberté de pensée »¹⁸⁵.

La προαίρεσις est présentée ici comme étant l'expression de s'autodéterminer librement. Elle traduit l'idée de l'exercice de la liberté dans son dynamisme¹⁸⁶. Elle engage aussi la liberté de l'intelligence comme l'atteste la dernière formule : ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον. On trouve une définition de l'ἐλευθερία très proche de la προαίρεσις dans le dialogue de Grégoire *Sur l'âme et la résurrection*. Il dit en

choix, qui est le lieu d'exercice de la liberté, plutôt que comme le résultat de l'activité du νοῦς qui serait ici la décision droite : κατόρθωμα. Fr. Vinel propose comme traduction du début de cet extrait : « Qui ne sait que la vertu est la rectitude d'un choix libre ? » (SC 416, p. 85).

¹⁸² Athanase aussi parle du corps du Christ comme σωματικὸν ὄργανον (*De Inc.*, § 9, 2, SC 199, p. 296).

¹⁸³ *Antirrh.* 198, 1-5.

¹⁸⁴ Cette notion est fondamentale dans l'anthropologie de Grégoire de Nysse. Elle désigne le libre-arbitre. Nous renvoyons tout particulièrement aux recherches menées par Fr. Vinel sur ce terme, à partir des *Homélie sur l'Ecclésiaste* (cf. *Eccl.* SC 416, p. 85-88). Cf. *ead.*, « "Selon la nature" : les paradoxes d'un concept. L'apport de Grégoire de Nysse », *op. cit.*, p. 23 : « la προαίρεσις caractérise l'homme comme image de Dieu », il « définit la personne » (*ibid.* p. 24). Ce critique renvoie entre autres à l'étude de J. M. Rist, « Prohairesis : Proclus, Plotinus et alii », *entretiens sur l'Antiquité classique*, XXI (*De Jamblique à Proclus*), Genève, 1975, p. 103-117 ; à celle de M. Harl montre l'origine stoïcienne de προαίρεσις, qui signifie la liberté de choix (« Problèmes posés par l'histoire du mot *autexousion* : liberté stoïcienne et liberté chrétienne », *REG* 73, *art. cit.*, p. 1960, p. XXVII-XXVIII).

¹⁸⁵ *Discours catéchétique*, 30, l. 31-35, SC 453, p. 280 (trad. pers.).

¹⁸⁶ Cf. G. Dal Toso, « La nozione di προαίρεσις in Gregorio di Nissa », dans *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes, Proceedings of the Eighth International Colloquium Gregory of Nyssa*, éd. H. R. Drobner et A. Viciano, Leiden, 2000, p. 578 spécialement.

effet : Ἡ δ' ἐλευθερία ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ ἀδέσποτόν τε καὶ αὐτοκρατὲς ἐξομοίωσις, ἡ κατ' ἀρχὰς μὲν ἡμῖν παρὰ Θεοῦ δεδωρημένη (« La liberté est l'assimilation à ce qui est sans maître et souverain, elle qui nous a été donnée en présent par Dieu au commencement »)¹⁸⁷. L'ἐλευθερία dans cet extrait et la προαίρεσις, dans le *Discours catéchétique*, sont présentées toutes deux comme un don de Dieu, comme des facultés qui font de l'homme un être à la ressemblance de Dieu, qui est dit « ἀδέσποτόν τε καὶ αὐτοκρατὴς » dans le dialogue *Sur l'âme et la résurrection*. Dans l'extrait du *Discours catéchétique*, l'être humain, par la προαίρεσις, a le pouvoir d'être maître de lui-même (οὗ μόνος ἕκαστός ἐστι κύριος), comme Dieu a la puissance de tout diriger (ὁ γὰρ τοῦ παντός τὴν ἐξουσίαν ἔχων). Ces deux extraits rendent compte de l'anthropologie de Grégoire qui fait de l'homme l'εἰκὼν de Dieu.

La critique voit toutefois une différence entre l'ἐλευθερία et la προαίρεσις, qui tient au fait que la première est la liberté inscrite dans la structure de l'homme tandis que la seconde est la liberté de choix, fonctionnelle, c'est-à-dire en activité¹⁸⁸. G. Dal Toso a montré comment chez Grégoire de Nysse, le concept de προαίρεσις a une densité particulière : il ne désigne pas seulement ce qui fait l'essence de l'homme, à savoir la liberté, mais il implique l'exercice de cette liberté, celui de s'auto-gouverner, de décider. Mais en même temps, la προαίρεσις montre la précarité de la liberté humaine en acte, parce qu'elle inclut la mutabilité, et la possibilité du mal¹⁸⁹.

Dans l'extrait de l'*Antirrheticus*, cité comme point de départ dans notre analyse¹⁹⁰, il est dit que la vertu qui consiste à se déterminer librement en vue du bien, ou de ce qui est droit (κατόρθωμα), résulte d'un choix opéré par l'instance qu'est le νοῦς dont le sens

¹⁸⁷ *An. et res.*, PG 46, 101 C ; trad. J. Terrieux, *Sur l'âme et la résurrection*, coll. Sagesses chrétiennes, Paris, 1995, p. 151. Cf. aussi *Virg.* XII, 2, 10-17 : εἰκὼν ἦν καὶ ὁμοίωμα, καθὼς εἴρηται, τῆς πάντων τῶν ὄντων βασιλευούσης δυνάμεως καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως πρὸς τὸν ἐξουσιάζοντα πάντων εἶχε τὴν ὁμοιότητα, οὐδεμῶς τι τῶν ἔξωθεν ἀνάγκη δεδουλωμένος, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ τῇ ἰδίᾳ πρὸς τὸ δοκοῦν διοικούμενος καὶ τὸ ἀρέσκον αὐτῷ κατ' ἐξουσίαν αἰρούμενος (« L'homme était, comme on vient de le dire, image et similitude de la puissance qui règne sur tous les êtres et pour cette raison possédait aussi, dans sa souveraine liberté de choix, la ressemblance avec le maître universel, n'étant assujéti à aucune nécessité du dehors, mais se gouvernant à son gré selon ce qui lui semblait bon, avec pouvoir de choisir ce qui lui plaisait »), trad. M. Aubineau, SC 119, p. 402.

¹⁸⁸ Cf. les analyses de J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953. Il traduit la προαίρεσις dans le passage de l'*Or. Cat.*, XXXIII, l. 33, que nous avons cité, par « la volonté, faculté exempte de servitude et libre ». Ce critique voit en l'ἐλευθερία le sommet de la liberté humaine, après une étude sur le sens et les emplois des notions ἀδούλωτος, ἀδέσποτος, αὐτοκρατὴς, αὐτεξούσιος, ἐλευθέρος.

¹⁸⁹ Cf. G. Dal Toso, « La nozione di προαίρεσις in Gregorio di Nissa », *art. cit.*, p. 580. Cet article reprend les investigations qu'il a menées dans sa thèse : *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, Frankfurt-Berlin-Bern, 1998.

¹⁹⁰ Cf. *supra*, p. 581.

est très proche de celui de la διανοία¹⁹¹. Pour les deux contradicteurs, le νοῦς reste donc la faculté qui choisit dans l'homme. Mais qui dit 'choix', dit également 'possibilité de choix du bien ou du mal'. La question que tente donc de résoudre Apolinaire est de savoir comment concevoir le composé humain du Christ sans qu'il puisse en venir à choisir le mal.

Grégoire réplique à la thèse d'Apolinaire, selon laquelle le Christ ne possède pas d'intellect humain de sorte que son immutabilité divine est préservée, en proposant une autre conception de la liberté humaine. En effet, il accuse son adversaire de faire du Christ un homme non libre, c'est-à-dire qui n'a pas la liberté de choisir entre le bien et le mal, puisqu'il est contraint de choisir le bien en raison de la perfection de son νοῦς :

ὅταν γὰρ μὴ τοῦ νοῦ συντιθεμένου τῇ προτιμωτέρᾳ ῥοπῇ ἔξω τῶν κατὰ κακίαν ἐνεργημάτων τὸ σῶμα γένηται, ἀνάγκης ἔργον, οὐ προαιρέσεως ἔσται τὸ κατορθούμενον· ὁ δὲ διὰ τῆς τῶν λογισμῶν ἐπικρίσεως τὸ ἀγαθὸν προαιρούμενος κρείττων πάσης ἀνάγκης καὶ βίας ἐστὶν οἴκοθεν ἔχων τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον ῥοπήν. πῶς οὖν τῷ ἀπροαιρέτῳ ὁ λογογράφος μαρτυρεῖ τὸ ἀβίαστον, οὗ μηδεὶς λογισμὸς ἴδιος πρὸς τὸ καλὸν καθηγῆσατο; τὸ γὰρ μὴ ἐκ προαιρέσεως ἀναμάρτητον οὐδὲ ἐπαινετὸν ἐστὶ πάντως, ἢ οὕτω καὶ τοὺς ὑπὸ δεσμῶν πρὸς κακουργίαν κωλυμένους ἐπαινεσόμεθα, οὓς ἀφίστησι τῆς τῶν κακῶν ἐνεργείας ὁ δεσμός, οὐχ ἡ γνώμη.

«Quand, sans que l'intellect soit disposé par un mouvement plus honorable, le corps se tient en dehors des activités du mal, l'action droite relèvera de la nécessité et non d'un choix. Celui qui choisit le bien par une décision prise à la suite de raisonnements est meilleur que toute nécessité ou violence parce qu'il a en lui-même l'élan vers ce qui est mieux. Comment donc cet écrivain prouve-t-il qu'il n'y a pas de contrainte quand il n'y a pas de choix que n'a motivé aucun raisonnement personnel vers le bien ? En effet, le fait de ne pas pécher sans en avoir le choix n'est absolument pas louable non plus, ou alors nous devons louer ceux qui sont empêchés d'accomplir une mauvaise action parce qu'ils sont dans des liens, eux que le lien, non pas la réflexion, éloigne d'accomplir du mal »¹⁹².

Sans qu'il soit question ici de l'anthropologie du Christ, mais de la conception plus large de la liberté humaine, Grégoire objecte à Apolinaire de considérer un être comme étant vertueux quand il est contraint de faire le bien. Implicitement, c'est la conception de la perfection du Christ selon Apolinaire qui est mise en cause. Dans ce développement,

¹⁹¹ D'après M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, op. cit., p. 42, Grégoire de Nysse utilise le terme διανοία dans le sens aristotélicien de pensée discursive, réflexion, produit de cette réflexion. Cf. Aristote, *De anima* III, 3, 427b, 17 ; éd. E. Barbotin, CUF, Paris, 1966, p. 75 ; II, 3, p. 36 : ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικὸν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον ἐστὶν ἢ τιμώτερον : « d'autres [êtres] possèdent enfin la faculté pensante et l'intellect : tel l'homme et tout autre être, s'il en est, de condition analogue ou supérieure » (trad. E. Barbotin). Comme dans l'extrait de Grégoire, le διανοητικὸν et le νοῦς sont mis en relation pour définir le trait distinctif de l'homme par opposition à l'animal.

¹⁹² *Antirrh.* 198, 8-19.

très proche d'une réflexion sur la liberté humaine dans le *Discours catéchétique*¹⁹³, l'auteur invalide toute bonne action qui résulterait d'une contrainte à faire le bien. Ce qui fait la valeur d'une action, c'est le fait de choisir délibérément de faire le bien, alors qu'on aurait pu choisir le mal. Grégoire réfute ici les conséquences de la présence d'un unique νοῦς de nature divine qui prendrait la place du νοῦς humain pour diriger la σάρξ : il imposerait alors à la σάρξ d'être vertueuse. Mais puisqu'il n'y a pas de choix humain, en réalité, il n'y a pas de vertu non plus.

Il reformule alors la suite de la pensée d'Apolinaire dans l'*Apodeixis* de cette manière : Ἄλλ' ἀβιάστως, φησί, τὴν σάρκα ἢ θεότης προσάγεται (« Mais la divinité conduit la chair sans violence »)¹⁹⁴. Apolinaire veut dire ici que la divinité ne contraint pas la chair puisqu'il est dans la nature de cette dernière d'être dirigée par un élément hégémonique extérieur à elle¹⁹⁵. Il conçoit donc la σάρξ comme renvoyant au σῶμα (doté d'une âme inférieure, ψυχή), mu par le νοῦς. Au contraire, Grégoire, dans son raisonnement, comprend la σάρξ de façon métonymique, comme désignant l'homme tout entier. Pour Grégoire, si le νοῦς du Christ est uniquement divin, et donc par nature parfait, c'est-à-dire qu'il ne peut vouloir que le bien, il n'y a dans le Verbe incarné aucune instance humaine libre, exposée au risque de choisir et de commettre le mal. Dans ce cas, il n'y a pas liberté réelle, mais seulement contrainte de faire le bien. On voit très bien comment le débat christologique entre Grégoire et Apolinaire naît d'une conception différente de la σάρξ et de la nature humaine chez les deux auteurs : Apolinaire conçoit la constitution du Christ à partir d'un schéma anthropologique νοῦς-σάρξ, Grégoire conçoit l'humanité du Christ à partir de ce qui fait la spécificité humaine, la προαίρεσις (qui explicite le rôle du νοῦς dans l'être humain).

¹⁹³ Grégoire de Nysse, *Or. cat.*, XXXI, SC 453, p. 280-282, dans un développement où l'auteur explique que Dieu ne peut pas forcer les récalcitrants à l'accueillir : ποῦ δὲ τῶν κατορθούντων ὁ ἔπαινος; μόνων γὰρ τῶν ἀψύχων ἢ τῶν ἀλόγων ἐστὶ τῷ ἀλλοτρίῳ βουλήματι πρὸς τὸ δοκοῦν περιάγεσθαι. ἡ δὲ λογικὴ τε καὶ νοερὰ φύσις, ἐὰν τὸ κατ' ἐξουσίαν ἀπόθηται, καὶ τὴν χάριν τοῦ νοεροῦ συναπάλεσεν. εἰς τί γὰρ χρήσεται τῇ διανοίᾳ, τῆς τοῦ προαιρεῖσθαι τι τῶν κατὰ γνώμην ἐξουσίας ἐφ' ἑτέρῳ κειμένης; εἰ δὲ ἄπρακτος ἢ προαίρεσις μείνειεν, ἠφάνισται κατ' ἀνάγκην ἢ ἀρετὴ, τῇ ἀκινήσι τῆς προαιρέσεως ἐμπεδηθεῖσα. ἀρετῆς δὲ μὴ οὔσης, ὁ βίος ἠτίμωται, ἀφήρηται τῶν κατορθούντων ὁ ἔπαινος, ἀκίνδυνος ἢ ἁμαρτία, ἄκριτος ἢ κατὰ τὸν βίον διαφορά : « Où serait l'éloge de ceux qui agissent avec droiture? Il appartient seulement aux êtres privés d'âme ou de raison d'être conduits par une volonté extérieure à eux vers ce qui leur semble bon. La nature raisonnable et pensante, si elle rejette ce qui est en son pouvoir, perd en même temps le don de l'intellection. Car en vue de quoi réfléchit-elle si sa capacité de choisir quelque chose de ce dont elle a l'intention est sous l'égide d'un autre ? Mais si la faculté de choisir reste inactive, la vertu disparaît nécessairement, empêchée qu'elle est par l'inertie de la faculté de choisir. Or s'il n'y a plus de vertu, la vie perd sa valeur, l'éloge de ceux qui agissent avec droiture est supprimé, le péché n'est pas dangereux, on ne distingue plus de différence dans les manières de vivre » (trad. pers.).

¹⁹⁴ *Antirrh.* 198, 19-20. D'après E. Mühlenberg, *op. cit.*, p. 69, la citation n'est pas donnée textuellement par Grégoire mais elle est une conclusion de Grégoire sur le contenu du fragment 76 et le début du fragment 80.

¹⁹⁵ Cf. frg. 76, *Antirrh.* 195, 16-21.

Vouloir priver le Christ du νοῦς humain, c'est annihiler en lui l'instance qui délibère et d'où procèdent les choix (προαίρεσις), le lieu de la liberté humaine. Le Christ n'est donc pas parfaitement homme. La perfection humaine en Christ consiste pour Grégoire dans le fait que toutes les facultés propres à l'homme doivent être présentes en lui de façon intégrale, avec la possibilité de choisir entre le bien et le mal.

De ces analyses, on tirera la conclusion suivante : les deux auteurs envisagent la perfection humaine différemment : pour Grégoire, la perfection réside dans la complétude de l'humanité. Il déclare en effet dans l'*Antirrheticus* :

τέλειον μὲν γὰρ φαμεν τὸ συμπεπληρωμένον τῷ ἰδίῳ λόγῳ τῆς φύσεως· ἀτελὲς δὲ τὸ ἐναντίον.

« Nous disons parfait ce qui a été accompli selon le principe propre de sa nature : et imparfait le contraire. »¹⁹⁶

Grégoire conçoit la christologie du Verbe incarné à partir de cet impératif que le Logos doit être parfaitement homme, c'est-à-dire pleinement homme pour que la finalité de l'incarnation soit effective. Pour Apollinaire, la perfection du Christ est avant tout morale : il élabore son anthropologie christologique à partir de la nécessité que l'infaillibilité de Dieu soit préservée dans l'incarnation, en respectant les propriétés de chaque élément du composé humain, la chair étant passive par nature, l'esprit, étant l'élément hégémonique :

Οὐκ ἄρα, φησί, σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκός, ἧ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι· ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ.

« Le genre humain n'est donc pas sauvé par l'assomption de l'intellect et de l'homme entier, mais par l'ajout¹⁹⁷ de la chair à qui il est naturel d'être guidée : elle avait donc besoin d'un intellect immuable qui ne lui cédât pas par défaut de science mais qui se l'adaptât sans violence. »¹⁹⁸

Lorsqu'Apollinaire dit « sans violence » (ἀβιάστως), il veut dire que l'intellect divin s'unit à la chair et la dirige en respectant sa nature passive (ἧ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι). Il assume donc exactement la même fonction que l'intellect humain vis-à-vis de la chair, à ceci près qu'il est incorruptible.

¹⁹⁶ *Antirrh.* 216, 31-217, 1.

¹⁹⁷ Pour les problèmes de traduction posés de ce terme, cf note 91, p. 559 du présent chapitre.

¹⁹⁸ Frg. 76 que Grégoire dit citer textuellement. Trad. rev. H. de Riedmatten, « La christologie d'Apollinaire », *op. cit.*, p. 212. On peut rapprocher ce frg. 76 du frg. 107, Lietz. p. 232.

Au contraire pour Grégoire, c'est le fait d'être exposé au bien comme au mal tout en choisissant sans cesse le bien qui est la preuve de la perfection du νοῦς de tout homme, et *a fortiori* du Christ : ἡ γὰρ ἐκούσιός τε καὶ ἀβίαστος πρὸς τὸ ἀγαθὸν ὁρμὴ μαρτυρία τῆς τοῦ νοῦ τελειότητος γίνεται (« le mouvement volontaire et non pas contraint vers le bien est la preuve de la perfection de l'intellect »)¹⁹⁹. Au fond, la perfection humaine du Christ, selon Grégoire, ne se passe pas de l'épreuve de la liberté.

Mais ces investigations sur les différences de conception de la perfection humaine entre les deux adversaires incitent à creuser les rapports entre le νοῦς humain et l'origine du péché afin de mieux cerner pourquoi Apollinaire se refuse à envisager un intellect humain dans la personne du Christ.

C. L'intellect de l'homme, lieu de liberté, lieu du péché ?

Reprenons l'enchaînement des idées dans la théologie d'Apollinaire. L'auteur se demande d'abord comment concevoir l'ontologie du Christ pour que ce dernier puisse sauver l'humanité déchue. Sa réponse est qu'il doit être un homme impeccable. D'où la deuxième question : comment concevoir l'impeccabilité du Christ d'un point de vue ontologique ? Selon Apollinaire, le Logos s'incarne réellement en assumant la σάρξ humaine, en assurant la fonction de l'intellect humain. L'humanité qu'il endosse est ainsi dirigée par un principe hégémonique infaillible. Mais ce raisonnement soulève une nouvelle question. Si Apollinaire refuse d'attribuer au Christ un intellect humain, c'est parce qu'il est corruptible. Cela signifierait-il que c'est le νοῦς dans l'homme qui est marqué par le péché ? Cela voudrait-il dire que le péché originel est transmis de génération en génération par le νοῦς de chaque homme ? Le discours anthropologique d'Apollinaire sur la question de l'origine du mal, d'après ses fragments, est loin d'être clair, et il est possible que celui que lui prêtaient ses adversaires ait été aussi déformé²⁰⁰.

Les auteurs qui ont lutté contre Apollinaire prétendaient que, selon lui, le péché résidait dans le νοῦς humain. Par exemple, le Pseudo-Athanase dans son traité du *Contre Apollinaire I*, 2 prête aux apollinaristes la thèse suivante :

οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν τέλειον ἄνθρωπον αὐτὸν γενέσθαι. Ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία.

¹⁹⁹ *Antirrh.* 199, 2-3.

²⁰⁰ J. Zachhuber est l'étude la plus récente, à notre connaissance, qui fait l'état de la question (*The Human Nature in gregory of Nyssa, op. cit.*, p. 182-186).

« En effet, il n'était pas possible qu'il devînt homme parfait. Car là où est l'homme parfait, là est aussi le péché. »²⁰¹

Selon J. Zachhuber, c'est la phrase la plus explicite qu'il reste du dossier anti-apolinariste sur le rapport entre la nature humaine et le péché²⁰². Le problème de fond soulevé par ce débat est de savoir comment le péché affecte la nature humaine. Dans l'extrait ci-dessus, la formulation est trop vague pour donner un élément précis de réponse. Peu après dans le *Contre Apolinaire* I, 14, le Pseudo-Athanase ajoute :

Τί γὰρ περὶ τῆς ἁμαρτίας ὀριζόμενοι ταῦτα λαλεῖτε, φυσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν λέγοντες, κατὰ τὸν ἀσεβέστατον Μανιχαῖον;

« Quelle définition donnez-vous du péché pour dire cela, prétendant que le péché est partie intégrante de la nature, selon l'extrême impiété de Mani ? »²⁰³

L'auteur de ce traité contre les apolinaristes compare la doctrine d'Apolinaire à l'« hérésie » condamnée du manichéisme²⁰⁴. Il reproche ici aux apolinaristes de considérer le péché comme inscrit dans la « nature ». Toutefois dans ce passage, la φύσις dont il est question n'est pas précisée. On suppose qu'elle signifie la « nature humaine ». Mais l'auteur ne dit pas quelle instance du composé humain recèle et transmet le péché, d'après la doctrine d'Apolinaire. Le grief est trop imprécis pour donner des éléments de réponse, et on peut se demander dans quelle mesure Apolinaire a réellement soutenu que le péché faisait partie de la nature humaine (φυσικὴν εἶναι τὴν ἁμαρτίαν).

Si l'on poursuit notre enquête sur la façon dont le péché affecte le composé humain, selon Apolinaire, on doit s'arrêter sur une lettre de Grégoire où il fait également état d'un débat sur ce point. Il aurait été impliqué lui-même dans une polémique christologique, pendant un séjour à Jérusalem que P. Maraval date de 381²⁰⁵, qui l'invitait à préciser

²⁰¹ Ps-Athanase, *Contre Apolinaire*, I, § 2 ; PG 26, 1096 B.

²⁰² J. Zachhuber, *The Human Nature*, *op. cit.*, p. 133.

²⁰³ Ps-Athanase, *Contre Apolinaire*, I, PG 26, 1120 B.

²⁰⁴ Dans le *Contre Apolinaire* II, 8, le Ps-Athanase rapproche également les apolinaristes de Marcion puis il ajoute à propos de Mani : ταύτην καὶ Μανιχαῖος εἰσηγήσατο τὴν γνώμην, τοῦ ἀνθρώπου τὴν σάρκα καὶ αὐτὴν τὴν γέννησιν ὑπὸ τὸν ἄρχοντα τῆς κακίας τάσσων, καὶ Ἐξουσιαστὴν τοῦτον ἐπιγραφόμενος· ἐπειδὴ ᾧ τις ἡττήται, τούτῳ καὶ δεδούλωται : « Mani aussi a formulé cette pensée, lui qui range la chair de l'homme et sa naissance sous le dominateur du mal, et qui lui a donné le titre de Dominateur, parce qu'on est asservi à celui par qui on a été vaincu » (PG 26, 1144 C). Ce point de doctrine attribué à Mani reste obscur. Quant aux textes de Mani qui pourraient suggérer un tel grief, cf. *Képhalaion* VI, dans *Manichäische Homelien, Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin, Kephalaia*, éd. H. J. Polotsky, t. I, Stuttgart, 1935, p. 34, 12-39, 12. Cf. M. Scopello, *Femme, gnose et Manichéisme, De l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden-Boston, 2005, p. 347-367.

²⁰⁵ Pour la question de la datation, cf. P. Maraval, « La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique », *RSR*, 61, Janvier-avril 1987, p. 77 et 87. Cf. aussi partie I, chapitre 1, « circonstances de composition », p. 71-72.

l'intégrité morale du Verbe incarné en même temps que sa pleine humanité. Traitant de l'immutabilité du Logos incarné, le Cappadocien en vient à formuler, dans la *Lettre 3*, 17, sa doctrine de l'origine du péché. E. Mühlenberg avance l'hypothèse qu'elle répond à des arguments apolinaristes²⁰⁶. Compte tenu des accusations des traités *Contre Apolinaire* que nous venons de citer, une telle hypothèse paraît probante, en dépit des réserves que nous avons formulées dans notre étude sur la datation de l'*Antirrheticus*²⁰⁷ :

ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀπότευγμα φύσεώς ἐστιν, οὐκ ἰδίωμα, ὡς καὶ ἡ νόσος καὶ ἡ πῆρωσις οὐκ ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν συμπέφυκεν, ἀλλὰ παρὰ φύσιν συμβαίνει.

« Le péché est en effet un échec de notre nature, non pas une propriété, de même que la maladie et l'infirmité ne sont pas nées avec nous, mais surviennent contre nature. »²⁰⁸

Cette réflexion est très importante car elle précise le statut du péché par rapport à la nature humaine, contrairement aux traités *Contre Apolinaire* du Pseudo-Athanase que nous avons cités. Pour le Cappadocien, le péché n'est pas inscrit ontologiquement dans la nature de l'homme, il n'est pas une propriété (ἰδίωμα) mais un échec (ἀπότευγμα) de la nature humaine²⁰⁹. Dans l'*Antirrheticus*, il déclare aussi en incise dans une exégèse de 1 Co 15, 45-48, que le νοῦς n'est pas péché (ὁ δὲ νοῦς ἁμαρτία οὐκ ἔστι)²¹⁰. C'est la raison pour laquelle le Christ peut endosser un νοῦς humain sans nécessairement pécher. La thèse qui est rejetée en effet consiste à qualifier le péché comme un ἰδίωμα de la φύσις humaine. Par conséquent, pour Grégoire, le Christ doit assumer pleinement l'humanité pour la sauver, et il l'assume s'il a une constitution ontologique qui lui laisse constamment faire le choix du bien. Il dit dans la suite de sa lettre :

ὁ οὖν τὴν φύσιν ἡμῶν πρὸς τὴν θεῖαν δύναμιν μεταστοιχείωσας ἄπτηρον αὐτὴν καὶ ἄνοσον ἐν ἑαυτῷ διεσώσατο, τὴν ἐξ ἁμαρτίας γινομένην τῇ προαιρέσει πῆρωσιν οὐ προσδεξάμενος.

²⁰⁶ cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris*, p. 51. L'hypothèse d'une réplique anti-apolinariste dans cette lettre est nuancée par P. Maraval, *art. cit.*, p. 78-79. Voir sur cette question, partie I, chapitre 1, p. 71-73.

²⁰⁷ Cf. p. 71-73.

²⁰⁸ Grégoire de Nysse, *Epist.* 3, § 17, SC 363, p. 136, trad. rev. P. Maraval. Pour le choix de traduction de πῆρωσις, on peut hésiter entre le sens de difformité, mutilation de la nature première, ou le sens d'aveuglement dû au péché. Le terme est utilisé pour désigner la cécité en relation avec l'ignorance, dans la *Quatrième lettre à Sérapion*, § 15, SC 15, p. 196 ; chez Grégoire de Nysse, πῆρωσις est utilisé au sens d'aveuglement en *Antirrh.* 214, 23 ; *Or. cat.* V, SC 453, p. 170, à propos de l'origine du mal, *Or. dom.* 5, GNO VII/2, p. 250, 17.

²⁰⁹ ἀπότευγμα : terme rare dans la littérature grecque. La plupart des emplois se trouve dans des œuvres morales (cf. Aristote, *De Virtutibus et Vitiis* 1251b 20 ; Marc-Aurèle, *Tὰ εἰς ἑαυτόν*, 4, 49, I, 8). Selon le *Lexicon gregorianum*, Grégoire l'utilise à deux reprises, dans cette *Lettre 3* ainsi que dans son *Dialogue sur l'âme et la résurrection* (*An. et res.*, PG 46, 101 B).

²¹⁰ *Antirrh.* 145, 31-146, 1.

« Celui donc qui a transformé notre nature par la puissance divine l'a gardée en lui-même exempt de tout dommage et de toute maladie, sans accepter, par libre choix, l'infirmité qui vient du péché »²¹¹.

Dans ce passage, Grégoire insiste sur le fait que le Christ a assumé la φύσις humaine (τὴν φύσιν ἡμῶν πρὸς τὴν θεϊαν δύναμιν μεταστοιχειώσας), tout en choisissant de ne pas commettre le mal (τὴν ἐξ ἁμαρτίας γινομένην τῆ προαιρέσει πῆρωσιν οὐ προσδεξάμενος). L'enjeu sous-jacent d'un tel argument est de distinguer la φύσις humaine du péché (ἁμαρτία), qui résulte du libre arbitre humain (τῆ προαιρέσει). On retrouve le même argument que celui par lequel il réfutait le fragment 76 de l'*Antirrheticus* : l'intégrité morale du Christ est liée à son choix humain de refuser le mal.

Or dans les fragments d'Apolinaire, on ne trouve jamais la qualification φυσική pour parler du péché (ἁμαρτία), ni le terme d'ἰδίωμα qu'utilise Grégoire, comme si la nature humaine était mauvaise par essence. En revanche, le Laodicéen parle des affectations de la chair et de l'âme (πάθη) qui ne doivent pas corrompre le principe de la divinité, par définition, incorruptible. En atteste par exemple un des passages les plus représentatifs que nous ayons trouvés, tiré du *Kata meros Pistis*, dont nous retenons la version longue transmise par l'*Adversus fraudes Apolinistarum* de Léonce de Byzance. Apolinaire y déclare :

ἐπειδήπερ ὅλος ἄνθρωπος οὐ καθαρὸς ἁμαρτίας ἐν τῇ παρουσίᾳ ζωῆ κατὰ τὰς γραφὰς διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ταῖς θεϊαῖς ἐνεργείαις εἰς ταῦτὸν ἄγειν τὰς ἑαυτοῦ καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ ἐλεύθερος θανάτου, θεὸς δὲ σαρκὶ ἐνωθεὶς ἀνθρωπεῖα καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν, νοῦς ἀήττητος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων καὶ ἄγων τὴν σάρκα καὶ τὰς σαρκικὰς κινήσεις θεικῶς τε καὶ ἀναμαρτήτως, καὶ οὐ μόνον ἀκράτητος θανάτῳ, ἀλλὰ καὶ λύων θάνατον.

« Puisque l'homme tout entier n'est pas pur de péché dans la vie présente selon les Écritures, parce qu'il ne peut pas diriger dans la même direction que les activités divines ses siennes propres²¹² et qu'à cause de cela, il n'est pas libéré de la mort, Dieu, lui, uni à la chair de l'homme, garde pure son activité propre, étant intellect non soumis aux affectations de l'âme et de la chair, dirigeant la chair et les mouvements de la chair de façon divine et impeccable, et non pas seulement sans être dominé par la mort, mais surtout détruisant la mort. »²¹³

L'auteur se défend ici des accusations portées contre lui à propos de sa conception du Verbe incarné. Il oppose la condition peccamineuse de l'homme entier (ὅλος

²¹¹ Grégoire de Nysse, *Epist.* 3, § 17, SC 363, p. 138, trad. rev. P. Maraval.

²¹² Grégoire oppose le λόγος et la σὰρξ dans une perspective assez proche : σὰρξ παθητικῆς ἐστὶ φύσεως, ἐνεργητικῆς δὲ ὁ λόγος (*Eun.* III, 3, 64 ; GNO II, p. 130, 22- 23).

²¹³ *Kata meros pistis*, § 30-31, version longue, Lietz. p. 178-179. La fin de l'*Anacephalaiôsis* présente un développement similaire à partir d'allusions pauliniennes (Rm 7, 23). Cf. Lietz. p. 246, § 29-30.

ἄνθρωπος), c'est-à-dire νοῦς et σάρξ, à celle du Christ. « L'homme entier ne saurait être exempt de péché en cette vie, parce qu'il est incapable d'amener ses propres « activités » à coïncider avec les « activités divines » ; carence qui provient des affections (παθήματα) présentes de la ψυχή et de la σάρξ »²¹⁴. Apollinaire rappelle dans ce passage que l'union de Dieu à l'homme Jésus consiste en une union de l'intellect divin (νοῦς), incorruptible (ἀήττητος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων) et pur, (καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν), à la chair de l'homme qui n'est pas pure selon sa nature (οὐ καθαρὸς ἀμαρτίας). Pour que Dieu puisse délivrer l'humanité de la mort (λύων θάνατον), ce à quoi conduit le péché, il doit devenir lui-même le principe recteur infallible de la chair dans l'homme qu'il assume, pour la réorienter vers la perfection morale (ἄγων τὴν σάρκα καὶ τὰς σαρκικὰς κινήσεις θεικῶς τε καὶ ἀναμαρτήτως).

Dans cet extrait, le vocabulaire utilisé par Apollinaire pour qualifier les propriétés de la chair humaine et de l'essence de la divinité n'est pas le même que dans les fragments 150-151 À *Julien*, que nous avons analysés plus haut. Dans ces derniers, en effet, il était question de l'antagonisme entre la mutabilité (τρεπτός) de l'intellect humain et l'immutabilité du νοῦς divin (ἄτρεπτος) ainsi qu'entre l'autodétermination du premier (αὐτοκίνητος μὲν) et la détermination vers soi-même du second (ταυτοκίνητος δέ)²¹⁵. Dans le passage du *Kata meros pistis*, ce sont désormais les couples καθαρός/ οὐ καθαρός et ἀμαρτία/ ἀναμαρτήτως qui sont utilisés. Ils rendent compte de l'antagonisme entre la nature humaine, corruptible par le péché, et la divinité, infallible. Mais ce passage du *Kata meros pistis* ne donne pas d'indice sur la façon dont le péché affecte la nature humaine : il touche la σάρξ humaine, mais on ne peut préciser davantage la pensée d'Apollinaire. Sur ce point, le langage est aussi imprécis que la formule du pseudo-Athanase, citée plus haut (Ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἀμαρτία) dont le raisonnement se déployait cependant selon une autre perspective.

De ces quelques enquêtes dans les textes de controverse anti-apolinariste confrontée au passage le plus clair sur l'origine du péché, on constate une divergence entre la façon dont Apollinaire parle du péché à propos de la nature humaine et la manière dont ses contemporains perçoivent sa doctrine du péché inscrit dans la φύσις même de l'homme. Nous avons vu que dans le passage du *Kata meros pistis*, c'est « l'homme tout entier »

²¹⁴ H. de Riedmatten, « La christologie d'Apollinaire de Laodicée », *op. cit.*, p. 213.

²¹⁵ Frg. 150-151, Lietz. p. 247-148.

qui n'est pas pur de péché, et les affections dont il est question portent sur « l'âme » et la « chair ». Mais il n'est pas précisé que le péché appartient à la φύσις humaine.

Nos recherches sur la doctrine traducianiste d'Apolinaire nous ont permis de comprendre l'origine de cette divergence entre le contenu des fragments christologiques d'Apolinaire et les accusations de ses adversaires.

La critique, à la suite des contemporains d'Apolinaire, a noté que l'anthropologie de celui-ci était sous-tendue par la doctrine du traducianisme²¹⁶. Les âmes, en effet, se transmettraient les unes des autres, comme les corps naissent les uns des autres, d'après deux attestations d'auteurs anciens, l'une se trouvant dans une lettre de Jérôme²¹⁷, et l'autre dans le traité *De natura hominis* de Némésius d'Émèse, dont nous citons un extrait :

Ἀπολιναρίῳ δὲ δοκεῖ τὰς ψυχὰς ἀπὸ τῶν ψυχῶν τίχτεσθαι, ὡσπερ ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰ σώματα. προιέναι γὰρ τὴν ψυχὴν κατὰ διαδοχὴν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου εἰς τοὺς ἐξ ἐκείνου πάντας, καθάπερ τὴν σωματικὴν διαδοχὴν.

« Apolinaire pense que les âmes sont engendrées par les âmes, comme les corps par les corps. En effet, l'âme provient par succession du premier homme vers tous ceux qui en descendent, comme la succession des corps. »²¹⁸

Selon le principe de la κατὰ διαδοχὴν exposé dans ce passage, si la première âme est corrompue par le péché, toutes celles qui la suivent le seront également.

Dans l'œuvre d'Apolinaire lui-même, on trouve quelques attestations du traducianisme, en particulier dans son *De Unione*, § 13 :

ἐκ θελήματος μὲν γὰρ σαρκὸς καὶ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ὁ κοινὸς ἄνθρωπος ψυχούται καὶ ζῆ, τῆς ἐκπεπομένης σπερματικῆς ὕλης ἐπιφερούσης τὴν ζωοποιὸν δύναμιν εἰς τὴν ὑποδεχομένην μήτραν.

« L'homme ordinaire reçoit l'âme et la vie "de la volonté de la chair et de la volonté de l'homme" (Jn 1, 13), car c'est la matière séminale qui transmet dans la matrice qui la reçoit la puissance de vie dont elle est chargée. »²¹⁹

²¹⁶ L'étude la plus récente sur le traducianisme d'Apolinaire est celle de M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, op. cit. p. 166-169 ; 284-285. Parmi les études plus anciennes, il faut citer celles de R. A. Norris, *Manhood and Christ*, p. 87-88 ; de H. de Riedmatten, « La christologie d'Apolinaire », art. cit., p. 215, 230 ; E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, p. 177 sq. et E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque*, p. 179 sq., qui discute la thèse d'H. de Riedmatten.

²¹⁷ Jérôme, *Lettre 126*, (éd. J. Labourt, CUF, t. VII, Paris, 1961, p. 134, 25-135, 2) : « ... an certe ex traduce [anima sit], ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars occidentalium autumnat ; ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima » : « [les âmes] viennent-elles par transmission, comme le supposent Tertullien, Apollinaire et la majeure partie des Occidentaux, selon qui, comme le corps naît du corps, ainsi l'âme naît de l'âme ».

²¹⁸ *De natura hominis* 2, éd. Morani, p. 32, 3 sq. = Frg. 170, Lietz. Ce dernier et R. A. Norris mentionnent ce passage comme étant aussi cité par Grégoire de Nysse dans un traité *De anima*, (PG 45 C), dont l'authenticité n'est pas avérée (cf. CPG n°3219, rangé dans la rubrique *Spuria*). Ce passage correspond en fait aux chapitres II et III du *De natura hominis*.

Cet extrait montre comment chez Apolinaire la vie et l'âme sont transmises par le père dans la génération humaine, à la façon des corps. Nous avons vu comment dans le *De unione*, il comparait la génération du Christ à celle de l'homme ordinaire pour montrer que la puissance vivificatrice est ce qui fait de l'être conçu un animal : l'animation est transmise par la matière du sperme²¹⁹.

Or chez Apolinaire, la doctrine traducianiste permet d'expliquer la transmission du péché originel, comme le montrent des fragments exégétiques sur le Ps 40, 13²²¹ et sur le Ps 50, 7²²², où il est explicitement formulé qu'Adam nous transmet sa déchéance de façon germinale par le père, complétée par la mère au moment de l'enfantement.

Mais le problème que nous avons posé initialement demeure : ces fragments expliquent la transmission du péché depuis Adam sans préciser quelle composante anthropologique il affecte. Némésius parle d'une transmission des âmes par succession comme les corps, mais comment articule-t-il ce principe avec la trichotomie anthropologique soutenue par Apolinaire ? Qu'en est-il du rapport entre le *voûς* et la transmission du péché ? Comment cette doctrine s'articule-t-elle à la christologie ?

Les textes mentionnés ci-dessus auraient-ils pour implication christologique que le Christ ne peut pas assumer une humanité pleine et entière depuis que le premier homme a péché car la faute d'Adam aurait corrompu le centre de décision en l'homme et se répercuterait sur la succession des générations, nécessairement faillibles ?²²³ Mais que ce

²¹⁹ Cf. *De unione*, § 13 pour l'application christologique.

²²⁰ Cf. M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, op. cit., p. 284.

²²¹ Frg. 44 sur Ps 40, 13, Mühlenberg p. 18, 8-14, cité et traduit par E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes*, p. 212. Le verbe *διαδέχομαι*, d'où provient le terme traducianiste *διαδοχή*, est utilisé à propos du Christ pour dire qu'il n'a pas hérité de la ressemblance à la transgression d'Adam (*μη διαδειγμένω τὰ ὅμοια τῆς ἐκείνου παραβάσεως*).

²²² Frg. 90 d'Apolinaire sur le Psaume 50, 7 (« Vois : mauvais je suis né, pécheur ma mère m'a conçu ») : *Συγγνώμης αἴτησις ὅτι σύμπεφυκεν ἡμῖν ἡ ἁμαρτία κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν ἐκ μητέρων τῶν κυουσῶν ἐφ' ἡμᾶς παραπεμοιμένα. ὅτι Δι' ἐνόος ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ ἐρρίζωται τὸ κακὸν ἐν τῇ πρώτῃ γυναικί καὶ ἐξ ἐκείνης διὰ τῶν τοκετῶν ἐπὶ τὰ τιττόμενα διαβαίνει. Οἰκειότερον δὲ ἐπὶ τῆς μητρὸς τοῦτο λέγεται, καίτοι καὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς διηκούσης τῆς ἁμαρτίας, ὅτι σπερματικῶς μὲν ἐκ πατρὸς, ἐντελῶς δὲ ἐκ μητέρων ἐσμὲν ἀποκυούμενοι καὶ διὰ τῶν τοκετῶν εἰς φῶς προιόντες* : « Il y a là demande de pardon du fait que le péché nous est devenu connaturel, ce péché qui nous a été transmis par nos mères qui nous ont enfantés, et cela à partir du premier enfantement. En effet, « par un seul homme le péché est entré dans le monde » (Rm 5, 12), et le mal a pris racine dans la première femme ; et à partir d'elle, il passe, par enfantement, à ceux qui sont engendrés. Cela est attribué plus spécialement à la mère, bien que la transmission du péché se fasse aussi par le père ; en effet, le père nous enfante d'une façon germinale, tandis que nos mères complètent la conception en nous mettant au monde par l'enfantement », E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare*, op. cit., vol. I, p. 34-35, trad. reprise d'E. Cattaneo, *Trois homélies sur la Pâque*, op. cit., p. 183.

²²³ Cette hypothèse à propos de la christologie d'Apolinaire est soutenue par J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa*, p. 133, n. 30, à la suite de H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism*, Cambridge, 1900²,

soit chez Némésius ou chez Apollinaire, il est question de la transmission des corps et des âmes, et non de celle du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Or, Apollinaire ne nie pas dans le Christ la présence d'une âme et d'un corps humains, mais seulement celle de son $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain. Alors, cela voudrait-il dire que c'est le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ qui est corrompu en l'homme ? Mais le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humain est-il transmis avec l'âme par traducianisme ou a-t-il une origine distincte ? Nous n'avons trouvé aucun fragment d'Apollinaire qui précise l'origine du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et la façon dont le péché l'atteint.

Dans l'*Apodeixis*, se trouve un passage où Apollinaire commente Gn 2, 7 en montrant que le terme $\psi\upsilon\chi\eta$ désigne l'être humain de façon métonymique. Il s'agit du fragment 28 que nous avons déjà examiné²²⁴. D'après E. Cattaneo, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ pourrait être compris dans l'appellation d'âme²²⁵. En effet, dans ce fragment de l'*Apodeixis*, la question n'est pas l'origine du péché, mais l'insufflation du $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ dans l'homme au moment de sa création (Gn 2, 7). Apollinaire déclare reprendre la terminologie biblique lorsqu'il nomme la partie « âme » pour le tout de l'homme. Il faudrait alors comprendre que le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est inclus. E. Cattaneo, dans sa démonstration, analyse également le fragment d'Apollinaire sur Jn 20, 22 (« Il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit Saint »)²²⁶. Ce dernier rapprochait dans ce texte le récit de la création d'Adam à la descente de l'Esprit sur les apôtres, et concluait de ce rapprochement que l'insufflation primitive n'avait pas été le don de l'âme seulement, même si le texte l'appelle esprit de vie ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\zeta\omega\eta\varsigma$), mais aussi de l'Esprit Saint, comme le montre le caractère prophétique d'Adam avant la chute ; en soufflant sur ses apôtres, le Christ leur redonne l'Esprit Saint qui avait été séparé de l'âme et s'en était éloigné à cause du péché de l'homme. L'âme humaine, en son entier (avec le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$), est déchue, c'est-à-dire privée de l'Esprit Saint ; si chaque âme était insufflée directement par Dieu, elle serait développée d'Esprit Saint, ce qui n'est pas le cas. C'est donc l'âme tout entière qui est transmise, et non pas seulement le souffle

p. 252-253 ; Ch. E. Raven, *Apollinarianism*, *op. cit.*, p. 231 ; J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*, Londres, 1929⁴, p. 250-252.

²²⁴ Καθὸ καὶ τὸν πρότερον Ἀδὰμ ὁ Παῦλος ψυχὴν καλεῖ μετὰ σώματος οὔσαν καὶ οὐκ ἄνευ σώματος, τῷ δὲ ὅλῳ τὴν ἐπωνυμίαν διδοῦσαν, κἂν ἐφ' ἑαυτῆς καὶ αὐτὴ κατὰ σύλληψιν τοῦ πνεύματος καλῆται ψυχὴ : « De même Paul appelle le premier Adam "âme" (Gn 2, 7), bien que cette âme ait un corps et non qu'elle soit sans corps, donnant son nom à l'ensemble, même si elle est appelée "âme" pour elle-même et qu'elle comprend aussi l'esprit ». Frg. 28, *Antirrh.* 146, 7-11. E. Mühlenberg propose une traduction différente, *Apollinaris*, *op. cit.*, p. 169, faisant d'Adam le sujet de καλῆται. Pour l'analyse de ce fragment, cf. R. A. Norris, *Manhood and Christ*, p. 86 ; E. Cattaneo, *Trois homélies sur la Pâque*, *op. cit.*, p. 181, note 38.

²²⁵ E. Cattaneo, *Trois homélies sur la Pâque*, *op. cit.*, p. 182.

²²⁶ Cf. frg. 153 sur Jn 20, 22, éd. J. Reuss, *Johannes-kommentare aus der griechischen Kirche*, *op. cit.*, p. 62. Cf. partie III, chapitre 2 « l'homme descendu du ciel : 1 Co 15, 45-47 », p. 320-324.

vital²²⁷. E. Cattaneo conclut en déclarant que la transmission des âmes κατὰ διαδοχὴν inclut celle du νοῦς.

Une telle interprétation est cependant contestable. En effet, elle reconnaît que le νοῦς humain est marqué par le péché dans sa substance propre. Or l'idée que la nature humaine (φύσις) puisse être atteinte par le péché dans ce qui la constitue en propre contredirait la façon dont Apolinaire envisage la volonté libre de l'homme, qui est pour lui comme pour les autres auteurs patristiques, la marque de la divinité en l'homme²²⁸. Selon J. Zachhuber, ce serait une humiliation pour Dieu que d'infliger à l'homme qu'il a créé lui-même à son image et qu'il décide d'assumer de n'être pas pleinement libre. Comment alors ne pas dégrader la raison humaine si on considère que le Christ n'a pas pu l'assumer en raison du péché qui l'affectait en propre ? Apolinaire déclare, en effet, dans son *Commentaire de l'épître aux Romains*, où il explique le sens de Rm 7, 7 à la lumière de Ph 2, 13 : οὐχὶ τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν περικόπτων, ἀλλὰ τὴν παρὰ θεοῦ δύναμιν εἰς ἀρετὴν ἐξηγουμένους (« [la grâce divine] ne supprime pas notre autodétermination, mais conduit la puissance qui vient de Dieu à la vertu »)²²⁹. Cette thèse d'Apolinaire peut être corroborée par le fragment 87 de l'*Apodeixis* présenté en deux temps par Grégoire dans l'*Antirrheticus*, par souci de méthode réfutative. Mais nous le citons sous sa forme intégrale et vraisemblablement originelle²³⁰ :

Εἰ ἄνθρωπον, φησὶν, οἴεται τις ἐνοῦσθαι θεῷ παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ ἀγγέλους, ποιήσει μὴ αὐτεξούσιους τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους ὡς οὐδὲ ἡ σὰρξ αὐτεξούσιος. φθορὰ δὲ τοῦ αὐτεξουσίου ζῶου τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον· οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν· οὐκ ἄρα ἐνοῦται ὁ ἄνθρωπος θεῷ.

« Si, dit-il, quelqu'un pense qu'un homme est uni à Dieu de préférence à tous les hommes et aux anges, il fera que les anges et les hommes ne puissent pas s'autodéterminer, comme la chair ne s'autodétermine pas. Or, le fait de ne plus s'autodéterminer est destruction de l'être qui s'autodétermine. Or la nature ne peut

²²⁷ Nous reprenons là l'analyse de M.-H. Congourdeau, *L'embryon et son âme*, *op. cit.*, p. 285.

²²⁸ Sur la question du λόγος /νοῦς comme don de Dieu fait à l'homme au moment de la création, pour qu'il soit conçu à son image, cf. par exemple Athanase, *Sur l'incarnation du Verbe*, § 11, 2-4, SC 199, p. 304 ; Basile, *Sur l'origine de l'homme* : « l'homme est une créature de Dieu, douée de raison, faite à l'image de son créateur » (PG 44, 261 A-268 D). Pour les études sur la question, citons : « Λόγος et νοῦς chez Athanase d'Alexandrie », Ch. Kannengiesser, *StPatr.* XI, TU 108, p. 199-202 ; M. Alexandre, *Le commencement du livre, Genèse I-V*, *op. cit.*, surtout p. 184-185 ; M.-O. Boulnois, « Le souffle et l'Esprit », *art. cit.*, p. 3-37.

²²⁹ Frg. d'Apolinaire sur Rm 7, 7, éd. K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, *op. cit.*, p. 64, l. 20-22 : contrairement à ce que disent H. de Riedmatten, « La christologie d'Apolinaire », *art. cit.*, p. 210 et J. Zachhuber, *Human Nature*, *op. cit.*, p. 133, Apolinaire explique dans cet extrait non pas Rm 7, 7, mais Ph 2, 13 (« Dieu est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de sa bienveillance ») qu'il cite à propos de Rm 7, 7.

²³⁰ Frg. 87 : d'après E. Mühlenberg, *Apollinaris*, *op. cit.*, p. 70, il s'agirait une citation textuelle.

être détruite par celui qui l'a créée. Donc ce n'est pas un homme qui a été uni à Dieu »²³¹.

Ce fragment, de sens obscur hors de son contexte, peut être interprété de plusieurs façons. La manière dont nous comprenons ce fragment rejoint celle d'E. Cattaneo²³². Apolinaire voudrait dire ici que si Dieu s'était uni à un homme complet, doué d'un intellect (νοῦς), cet homme serait comme un instrument « passif » en ce sens qu'il serait mû par la divinité infallible pour que le salut puisse s'opérer. Par conséquent, l'homme assumé ne serait pas libre de s'autodéterminer, mais sous la contrainte de la divinité, et la rédemption serait obtenue d'une manière purement « physique ». Même la liberté de tous les hommes et de tous les anges (qui sont sauvés aussi selon Apolinaire)²³³ serait détruite. Mais Dieu ne saurait ensuite corrompre son ouvrage en immobilisant la liberté de l'humanité revêtue par le Christ en l'empêchant de s'autodéterminer. Donc ce ne peut pas être un homme entier que le Christ a assumé. Toutefois, il y a dans l'homme un élément « passif » par nature, la chair ; en prenant celle-ci, Dieu opère le salut en respectant la liberté de l'homme, d'abord dans le Christ, puisqu'il est Esprit incarné, ensuite dans les autres hommes, qui participent à son esprit. Telle est la raison pour laquelle Apolinaire soutient que le Verbe s'est uni à la « chair » et non pas à « l'homme » (οὐκ ἄρα ἐνοῦται ὁ ἄνθρωπος θεῶ).²³⁴

Ce raisonnement montre comment Apolinaire définit la nature humaine, lui aussi, par sa liberté, sa capacité d'autodétermination (τὸ εἶναι αὐτεξούσιον)²³⁴, mais il ne dit pas explicitement que le péché est inscrit dans la nature même de l'instance humaine qui exerce cette liberté. Si le Christ n'a pas assumé une humanité entière, d'après le syllogisme ci-dessus, c'est pour ne pas annihiler une liberté humaine en s'incarnant.

De l'analyse de ces quelques fragments d'Apolinaire, retenons donc quelques constantes dans son œuvre. La substitution du νοῦς divin à l'intellect humain dans le Christ n'est pas expliquée à partir de l'argument que la nature (φύσις) du νοῦς est foncièrement mauvaise. Mais on trouve deux autres explications dans deux contextes différents : d'une part, Dieu ne peut pas s'incarner dans un homme complet, sinon il

²³¹ Frg. 87, *Antirrh.* 206, 29-31 et 207, 6-11, trad. rev. E. Cattaneo, *Trois homélies sur la Pâque*, op. cit., p. 193, n. 22.

²³² E. Cattaneo, *ibid.*

²³³ *De unione*, § 11, Lietz. p. 190, 3-5.

²³⁴ Le terme αὐτεξούσιος semble appartenir au lexique de l'anthropologie apolinarienne pour désigner la liberté humaine. Le *Lexicon gregorianum*, parmi tous les emplois qu'il relève chez Grégoire, laisse apparaître un nombre important d'occurrences dans les fragments d'Apolinaire cités par le Cappadocien.

neutraliserait la liberté de l'homme dans lequel il s'incarne. D'autre part, il ne peut pas y avoir deux principes hégémoniques dans le même sujet, sinon, il y aurait conflit entre un νοῦς infallible et un νοῦς corruptible.

Quant à savoir comment le péché atteint la nature humaine, nous n'avons pas trouvé d'éléments décisifs dans les fragments d'Apolinaire. Comme nous l'avons vu dans le passage du *Kata meros pistis*, l'impureté n'est pas dite toucher particulièrement le νοῦς ou même la ψυχή, mais la chair, corruptible, dans son acception globale. De plus, il n'y a aucun fragment conservé qui mette en relation étroite la question de l'absence de l'intellect humain en Christ et la chute originelle d'Adam dont le péché se transmet par succession d'âmes (comprenant aussi l'intellect) à la façon dont les corps sont engendrés les uns des autres.

Ces constatations nous amènent à penser que la théorie prêtée à Apolinaire par ses adversaires, selon laquelle le péché est inscrit dans la φύσις du νοῦς humain est simplificatrice, voire erronée. L'origine apolinarienne de l'idée selon laquelle le péché est intrinsèque à la nature humaine est loin d'être évidente. Selon J. Zachhuber, dans les deux livres du *Contre Apolinaire*, le pseudo-Athanase prêterait à Apolinaire une théorie selon laquelle le péché proviendrait de l'âme inférieure ou âme charnelle. Selon les apolinaristes, c'est celle-ci qui a été transmise depuis Adam et qui est responsable du péché²³⁵. Le Pseudo-Athanase insinuerait alors que même la nature (φύσις) intelligible de l'homme serait encline à pécher :

Τούτων καὶ ὑμεῖς ἀνανεοῦσθε τὴν γνώμην, καθ' ἕτερον τρόπον τὴν νοερὰν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, ἥτις νοεῖται ψυχὴ, προσεπιδιδόντες, καὶ ἀφευκτον ταύτην τῆς ἀμαρτίας διοριζόμενοι· καὶ ὅτι μάλιστα καὶ ψυχὴν σαρκικὴν γεγράφατε, πόθεν μαθόντες οὐ συνεπίσταμαι.

« Et vous, vous renouvez la pensée de ces auteurs²³⁶ en attribuant [au Christ] d'une autre manière la nature intellectuelle de l'homme, qui est conçue comme âme, et en définissant celle-ci comme incapable d'éviter le péché : et surtout quand vous écrivez que l'âme est charnelle, je ne sais d'où vous avez appris cela »²³⁷.

Dans ce passage, l'auteur assimile le νοῦς à la ψυχή qui constitue la « nature humaine intellectuelle » (τὴν νοερὰν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν), qui elle-même ne peut échapper au péché (ἀφευκτον ταύτην τῆς ἀμαρτίας). Le siège du péché dans le composé humain serait la ψυχή, qui a une faculté intellectuelle. Le pseudo-Athanase verrait

²³⁵ Cf. Ps.-Athanase, *Contre Apolinaire* II, § 8, PG 26, 1144 C.

²³⁶ Il s'agit de Marcion et Mani.

²³⁷ Ps.-Athanase, *Contre Apolinaire* II, § 8, PG 26, 1144 C.

donc l'origine du péché pour les apolinaristes dans la ψυχή, qu'il confondrait avec l'intellect.

J. Zschücker note qu'une telle théorie qui explique l'état peccamineux de l'homme en référence à l'âme inférieure n'est pas inconnue à l'époque d'Apolinaire²³⁸. On la trouve chez d'autres théologiens, comme l'atteste un passage du *Traité des Principes* III, 4, 2 d'Origène²³⁹. L'explication de ce dernier éclairerait la façon dont le Pseudo-Athanase comprend l'origine du péché dans l'homme selon Apolinaire, reformulée ainsi dans le deuxième livre du *Contre Apolinaire* :

Ἄλλὰ λέγετε, ὅτι, εἰ πάντα ἔλαβε, πάντως δὴ πού καὶ τοὺς ἀνθρωπίνους λογισμοὺς εἶχεν· ἀδύνατον δὲ ἐστὶν ἐν λογισμοῖς ἀνθρώπινος ἀμαρτίαν μὴ εἶναι· καὶ πῶς ἔσται χωρὶς ἀμαρτίας ὁ Χριστός;

« Mais vous dites que si [le Christ] avait tout assumé, il aurait eu sans aucun doute des raisonnements humains. Or il est impossible que le péché ne soit pas dans les raisonnements humains : alors comment le Christ sera-t-il sans péché ? »²⁴⁰

L'auteur présente ici le siège du péché, d'après Apolinaire, comme étant dans les raisonnements humains, qui procèdent du νοῦς. Par conséquent, c'est bien le νοῦς qui est atteint par le péché. C'est ce qui explique que les apolinaristes privent le Christ de l'intellect humain. Puis, il en vient à faire un raisonnement par l'absurde : si on soutient une telle thèse, il faudrait alors reconnaître que Dieu fut créateur aussi de pensées pécheresses – chose impossible. L'homme que Dieu a créé n'a eu aucune expérience du mal jusqu'à ce qu'il transgressa l'ordre divin, d'après le Pseudo-Athanase :

παρακούσας δὲ τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ, ὑποπέπτωκε τοῖς ἀμαρτητικοῖς λογισμοῖς· οὐ τοῦ Θεοῦ δημιουργήσαντος τοὺς αἰχμαλωτίζοντας λογισμοὺς, ἀλλὰ τοῦ διαβόλου ἐξ ἀπάτης ἐπισπείραντος τῇ λογικῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου, ἐν παραβάσει γενομένη, καὶ ἀπωσθείσῃ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ· ὥστε τὸν διάβολον καὶ νόμον ἀμαρτίας καταστήσασθαι ἐν τῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου, καὶ θάνατον βασιλεύοντα διὰ τοῦ ἔργου τῆς ἀμαρτίας.

« [Adam] transgressant l'ordre de Dieu, tomba dans des raisonnements peccamineux ; non que Dieu avait créé les raisonnements qui nous aliènent, mais le

²³⁸ J. Zschücker, *The Human Nature*, *op. cit.*, p. 134.

²³⁹ Origène évoque la théorie des partisans de deux âmes. Ceux-là résolvent ainsi le problème que certaines passions ne tirent pas leur origine de la chair et que pourtant l'esprit s'y oppose : « voyant que l'intelligence ou l'esprit (*menti vel spiritui*) de l'homme ont à les combattre, ils n'assignent pas à tous ces maux d'autres causes que celle dont nous avons parlé plus haut, une âme corporelle engendrée par l'intermédiaire de la semence (*corporalem animam et ex seminis traduce generatam*) » (*De Princ.* III, 4, 2, SC 268, p. 204). Cette dernière expression est devenue technique pour désigner l'opinion qu'une âme dérive d'une autre en même temps qu'un corps d'un autre à partir de la semence. Cf. Tertullien, *De Anima* 9, 6, *CC Series latina*, II, *op. cit.*, éd. J. H. Waszink, p. 793 ; 36, 4 ; *Adv. Valentinianos*, 25, 3, *ibid.*, éd. A. Kroymann, p. 771 ; dans les milieux gnostiques (Cl. Alex., *Exc. ex Theod.* 50, 55 ; SC 23, éd. Fr. Sagnard, Paris, 1970, p. 162) avec l'idée qu'une âme matérielle est transmise par l'intermédiaire de la semence (cf. SC 269, éd. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris, 1980, n. 11, p. 89).

²⁴⁰ Ps.-Athanase, *Contre Apolinaire* II, § 6, PG 26, 1140 C.

diabole les insémina par tromperie dans la nature raisonnable de l'homme, qui s'était trouvée dans la transgression et s'était détournée de Dieu. Par conséquent, le diable a introduit aussi la loi du péché dans la nature de l'homme et la mort qui règne par l'œuvre du péché »²⁴¹.

Dans cette réfutation de la doctrine apolinariste selon laquelle la substance même de l'intellect est atteinte par le péché, le Pseudo-Athanase veut montrer que le péché n'est pas connaturel à l'être humain, mais qu'il a été introduit par le diable dans la nature humaine intellectuelle (ἐπισπεύραντος τῆ λογικῆ φύσει). Selon lui, c'est ainsi que la « loi du péché » (νόμον ἁμαρτίας) est insérée dans la nature humaine (ἐν τῆ φύσει τοῦ ἀνθρώπου). Peu après, il ajoute encore : ἀλλ' ἐν τῆ λογικῆ καὶ νοερῶ φύσει τοῦ ἀνθρώπου ἐπισπεύρας εἰργάσατο διάβολος τὴν ἁμαρτίαν (« dans la nature de l'homme, raisonnable et intellectuelle, le diable a semé et cultivé le péché »). Dans son raisonnement, l'auteur veut prouver que le péché n'est pas une propriété de la nature humaine telle qu'elle a été créée par Dieu, mais que cette dernière en est pourtant atteinte au point qu'elle ne peut pas se racheter par elle-même. L'auteur évoque alors la nécessité de l'intervention divine par l'incarnation rédemptrice du Christ²⁴². L'argumentation passe alors en revue l'histoire du salut.

Retenons de ce débat dans les deux traités du Pseudo-Athanase contre Apollinaire, qui porte sur l'origine du péché et qui demeure encore problématique dans les études sur l'apolinarisme, que l'enjeu posé par la doctrine d'Apollinaire est le rapport entre l'ontologie et l'éthique. D'après les griefs portés contre lui, il ne semble pas distinguer le niveau strictement ontologique de l'être humain (φύσις) et le niveau éthique qui ouvre à la question de l'origine du péché. L'argumentation du Pseudo-Athanase tend à dissocier la φύσις de l'homme et l'existence du péché originel, en montrant qu'il n'est pas dans l'essence de la chair (σάρξ). Selon l'hypothèse de J. Zachhuber, cet auteur ferait aussi une confusion sur la doctrine d'Apollinaire, appliquant le péché à l'élément hégémonique de l'homme (νοῦς) par assimilation avec la ψυχὴ, transmise avec le corps en vertu de la doctrine traducianiste, et atteinte par le péché.

Finalement, l'objet initial de cette enquête était de savoir pourquoi le Christ, d'après l'anthropologie d'Apollinaire, ne possédait pas de νοῦς humain. Soutenait-il une telle doctrine parce que, selon lui, le νοῦς humain était atteint dans sa substance même par le péché et qu'en raison du traducianisme, le péché se transmettait dans la nature même

²⁴¹ Ps.-Athanase, *Contre Apollinaire II*, § 6, PG 26, 1141 A.

²⁴² Cf. suite de l'argumentation, *Contre Apollinaire II*, § 6, PG 26, 1141 A.

(φύσις) du νοῦς de chaque homme ? Si cette hypothèse pouvait être validée avec certitude, elle expliquerait pourquoi le Christ n'a pas assumé un νοῦς humain. Mais à l'issue des analyses de quelques textes d'Apolinaire, mis en regard avec la façon dont ses adversaires perçoivent sa doctrine ou celle des apolinaristes, il nous apparaît difficile de donner une réponse définitive. Apolinaire ne décrit pas le péché comme étant lié à la φύσις de l'homme, ou plus exactement au νοῦς, que ce soit dans l'*Apodeixis* ou dans ses autres fragments doctrinaux. La critique manque d'éléments pour préciser ce point, qui reste lié à la façon dont on interprète le traducianisme d'Apolinaire : l'enjeu est de savoir quels éléments du composé humain sont transmis par succession de générations, et dans quelle mesure on peut parler d'une transmission spiritualiste du νοῦς et de la ψυχή à la façon dont les corps sont transmis²⁴³. En outre, ce sont les réfutations du Pseudo-Athanase, et non celle de Grégoire, qui exposent le plus longuement cette conception du péché selon Apolinaire. Dans la mesure où ces textes ne se présentent pas comme une réfutation linéaire d'un ouvrage d'Apolinaire, il y a toujours un risque de déformation ou d'approximation polémique. On peut aussi émettre l'hypothèse que l'auteur s'en prend à des doctrines véhiculées par les apolinaristes, non par Apolinaire lui-même²⁴⁴.

L'élaboration de la théologie du νοῦς ἑνσαρκος dans l'*Apodeixis*, ne fait aucune allusion à cette thématique. Apolinaire dit que l'intellect est corruptible, comme nous l'avons vu, mais non qu'il est corrompu dans sa nature même. Le schéma du νοῦς ἑνσαρκος, qui définit la nature humano-divine du Christ comme Intellect divin incarné, provient donc avant tout de l'application stricte du modèle anthropologique à la christologie, plutôt que de l'argument selon lequel la nature de l'intellect humain serait foncièrement mauvaise.

²⁴³ E. Cattaneo rejette les analyses d'E. Mühlenberg, en montrant comment le νοῦς est charnel (σαρκικός), d'après la doctrine d'Apolinaire. Mais selon notre étude de l'application du modèle anthropologique à la christologie, il ne nous semble pas possible d'affirmer une telle thèse (cf. E. Cattaneo, *Trois homélies pascales, op. cit.*, p. 177).

²⁴⁴ Il faudrait engager une étude sur le corpus de textes rédigés par les apolinaristes à partir de l'édition d'H. Lietzmann pour mieux mesurer les points de convergence et de divergence avec la doctrine apolinarienne.

IV. Conclusion

Cette étude sur l'anthropologie d'Apollinaire en lien avec son application christologique a posé les jalons fondamentaux de la polémique que Grégoire engage contre son adversaire. Elle a montré les éléments essentiels de la théologie d'Apollinaire qui posent problème, pour ne pas dire, qui sont jugés inacceptables par le Cappadocien. On relève plusieurs lignes de force :

D'abord, dans l'*Apodeixis*, Apollinaire conçoit la nature humaine à partir d'un schéma νοῦς-σάρξ, qui varie sous une forme dichotomite ou trichotomite selon les contextes argumentatifs et les versets scripturaux pris à l'appui des raisonnements. C'est à partir du modèle anthropologique qu'Apollinaire bâtit toute sa réflexion christologique. Nous y reviendrons dans la suite de notre étude.

Si de nombreux passages de l'*Antirrheticus* portent sur le nombre de « parties » dans l'être humain, on a constaté qu'Apollinaire, comme Grégoire, a une conception foncièrement dynamique de l'anthropologie. Mais l'un et l'autre la définissent différemment. Pour Apollinaire, c'est un dynamisme sous la forme d'une unité vitale qui lui permet d'expliquer, au niveau ontologique, dans la personne du Christ, la modalité de son action rédemptrice. Le Christ, puisqu'il est Intellect en chair, c'est-à-dire principe hégémonique infaillible dans la chair assumée, vient diriger, vivifier et sanctifier celle-ci, passive par nature. Il semble que la particularité de la doctrine d'Apollinaire, même si elle est peu évoquée par Grégoire dans l'*Antirrheticus*, consiste précisément à expliquer la rédemption au niveau de la constitution humaine du Christ à partir du rôle vivificateur du νοῦς divin dans la σάρξ.

Une telle doctrine soulève un deuxième point d'achoppement, qui oppose fondamentalement les deux adversaires sur la conception de la liberté du Christ. Il découle des modalités sotériologiques. Selon Apollinaire, le Logos incarné ne peut sauver l'humanité que s'il est infaillible. Selon Grégoire, n'est sauvé que ce qui est assumé par le Christ. Apollinaire conçoit alors la liberté humaine du Christ comme étant purement divine, puisqu'elle relève du νοῦς, et que le νοῦς est divin, lui qui se revêt de chair (πρόσληψις σαρκός). Une telle théologie est jugée inacceptable par Grégoire. Il la réfute à partir de l'argument selon lequel si le Christ est privé de l'instance humaine par laquelle il choisit librement (προαίρεσις) et se détermine (le νοῦς), il n'est pas un homme libre,

mais il est contraint de faire passivement le bien, mu par le *voũs* divin. La pensée d'Apolinaire repose sur l'impossibilité ontologique de la coexistence de deux instances hégémoniques dans le Christ, dont l'une, humaine, est faillible, et l'autre, divine, est infaillible (frg. 74). Elle s'explique comme conséquence de l'unité de l'humanité et de la divinité résolue au niveau ontologique par la complémentarité de la chair et du Logos. Au contraire, pour Grégoire, la nécessité de l'instance décisionnelle humaine, conjointement à la divinité dans le Christ, repose sur un impératif théologique (le Christ a assumé l'humanité tout entière) et sur un impératif philosophique quant à la définition de l'homme : la liberté de choix (*προαίρεσις*) qui émane du *voũs* est ce qui définit l'homme. On ne peut concevoir un homme sans revendiquer l'existence de la faculté par laquelle il exerce sa liberté. Mais dans l'*Antirrheticus*, Grégoire ne développe pas la nécessité de la liberté humaine dans le Christ avec l'argument que le principe même de l'action en l'homme (la volonté, la liberté et la psychologie) doit être assumé pour être sauvé. Ces distinctions deviendront surtout l'objet des polémiques ultérieures²⁴⁵.

En somme, la christologie du *voũs ἔνσαρκος* élaborée par Apolinaire se situe à une étape de la réflexion théologique où l'on a encore des difficultés à définir la spécificité de l'ontologie du Logos incarné indépendamment du modèle anthropologique. Nos analyses textuelles viennent confirmer le jugement de M.-O. Boulnois : Apolinaire fait partie de la génération des théologiens qui utilisent l'exemple de l'union de l'âme et du corps « comme un modèle *exact* d'explication » de l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ²⁴⁶, avec toutes les limites que peut avoir une telle application stricte.

²⁴⁵ Cf. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, op. cit.*, p. 255-285.

²⁴⁶ Cf. M.-O. Boulnois, « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique... », *art. cit.*, p. 474.

Chapitre 2

L'unité du Christ

La réflexion anthropologique occupe une place primordiale dans la doctrine d'Apolinaire, parce qu'il en reprend les termes pour définir l'être même du Christ comme $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$. Grégoire se trouve alors exposé à une nouvelle forme de christologie définie en termes anthropologiques, qui lui impose d'expliquer précisément, lui aussi, l'être du Christ, non plus seulement dans une réflexion globale sur le sens et la visée de l'incarnation, mais en examinant le mode d'union de la divinité et de l'humanité dans le Verbe incarné pour réfuter la conception de son adversaire qu'il juge erronée.

C'est Apolinaire qui, semble-t-il, a conduit Grégoire à formuler plus en détail sa conception de l'être du Christ. En effet, le Cappadocien a dû réagir contre les attaques de son adversaire dans l'*Apodeixis* envers les théologiens qui soutiennent l'intégrité de l'humanité du Christ et qui, selon Apolinaire, introduisent une dualité de personne dans le Fils. L'enjeu de la réponse de Grégoire dans l'*Antirrheticus* est de montrer comment on peut concevoir l'intégrité de la nature humaine du Christ sans pour autant nier l'unité de sa personne. Telle est la ligne directrice de sa démonstration, qui vise à invalider la christologie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$, formule qui cristallise la façon dont Apolinaire conçoit pour sa part l'unité du Christ.

Si cette question est l'objet principal du texte que nous étudions, elle est aussi d'un abord complexe, parce qu'elle touche à l'enchevêtrement des polémiques christologiques au IV^e siècle, qu'elle met en jeu les notions cruciales du discours christologique, reprises et définies ensuite au V^e siècle dans des acceptions différentes. En outre, de la question de

l'unité du Christ dépendent tous les autres thèmes doctrinaux abordés dans l'*Antirrheticus*. Enfin, la richesse de l'argumentation de Grégoire sur ce point tient au fait qu'elle est traitée sous différents modes argumentatifs ; syllogisme, analogies à partir de phénomènes physiques, argumentation scripturaire, images-clefs, etc.

Un tel débat utilise les outils conceptuels de la christologie, celles de φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, οὐσία et l'enjeu tient au sens qu'Apolinaire et Grégoire donnent à ces notions, qui sont le fruit de présupposés philosophiques différents, comme nous le verrons. Dans la mesure où de telles notions ouvrent sur un champ théologique complexe dont l'*Antirrheticus* n'est qu'un maillon, nous chercherons seulement à préciser le sens que les deux adversaires donnent à ces termes-clefs dans les mouvements argumentatifs où ils en débattent. L'essentiel pour nous sera de faire ressortir la différence entre deux logiques d'approche du mode d'union de Dieu et de l'homme en Christ : il faudra voir d'un côté pourquoi Apolinaire en vient à la solution du νοῦς ἑνσαρκος et comment Grégoire, pour la réfuter, tente de trouver une voie moyenne où il défend l'unité dans le Christ tout en distinguant deux natures en lui. Mais puisque Apolinaire revendique une unité de nature, et définit la nature à partir du modèle de l'union de l'âme et du corps, il n'est pas toujours aisé pour Grégoire d'utiliser le terme de φύσις à propos de la distinction de la divinité et de l'humanité. L'argumentation doit donc procéder par un éclairage mutuel de plusieurs notions qui aident à définir le sens de φύσις appliquée à l'humanité et à la divinité du Christ. La réfutation de Grégoire ne tient donc pas seulement à l'usage de notions importantes, mais au mouvement démonstratif dans lequel il les insère, maintenant une tension entre unité et distinction de l'humain et du divin. C'est surtout dans les passages où il se défend de l'accusation d'affirmer « deux parfaits » que la question de l'unité du Christ est évoquée de manière la plus riche et intéressante sur le plan doctrinal. On voit alors s'articuler approche dynamique de l'incarnation et approche statique sur la constitution ontologique du Christ.

Pour rendre compte du débat entre Apolinaire et Grégoire d'après l'*Antirrheticus*, il conviendra de présenter les apories auxquelles Apolinaire a lui-même voulu répondre en développant sa théorie de la μία φύσις, développée sous la forme du νοῦς ἑνσαρκος dans l'*Apodeixis*, avant de voir sur quels autres principes christologiques Grégoire tente de décrire l'unité du Christ et quelle méthode il emploie pour rendre compte de l'union des deux natures.

I. L'objection des « deux Fils » par Apollinaire

A. Le contexte polémique

La réfutation par Grégoire du système christologique d'Apollinaire, qui conçoit une humanité incomplète dans le Christ, ne se comprend que resituée dans le contexte polémique où débattent des théologiens qui conçoivent l'être du Christ à partir de l'unité formée par la divinité et l'humanité, et d'autres, qui, au contraire, réfléchissent sur l'être du Christ à partir de la distinction entre l'humain et le divin.

Cyrille d'Alexandrie resitue très bien ces deux positions doctrinales, au début de son premier dialogue christologique *Sur l'Incarnation*, cinquante ans environ après la controverse de Grégoire de Nysse contre Apollinaire, lorsqu'il brosse un tableau des différentes conceptions christologiques qui ont existé jusqu'à son époque, dont celle d'Apollinaire, sans pourtant la nommer, ainsi que la doctrine des deux personnes attribuée par la tradition patristique à Diodore de Tarse, que le Laodicéen attaque¹. Elles sont ainsi décrites successivement :

Δοκεῖ δὲ μὴν καὶ ἑτέροις ἐνανθρωπήσαι μὲν ἀληθῶς τὸν Μονογενῆ καὶ ἐν σαρκὶ γενέσθαι πιστεύειν, μὴ μὴν ἔτι καὶ ἐψυχῶσθαι τελείως τὴν ἀναληφθεῖσαν σάρκα ψυχῇ λογικῇ καὶ νοῦν ἐχούσῃ τὸν καθ' ἡμᾶς, εἰς ἐνότητα δὲ τὴν εἰσάπαν, ὡς περ οὖν οἴονται, κατασφίγγοντες τὸν τε ἐκ Θεοῦ Λόγον καὶ τὸν ἐκ τῆς ἀγίας Παρθένου ναόν, κατοικῆσαί φασιν ἐν αὐτῷ τὸν Λόγον, καὶ ἴδιον μὲν ποιήσασθαι σῶμα τὸ ἀναληφθέν, ψυχῆς δὲ αὐτὸν τῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς ἀναπληροῦν τὸν τόπον.

« ... D'autres acceptent de croire que vraiment le Monogène s'est fait homme, qu'il est venu dans la chair, mais non pas que cette chair assumée fût pleinement animée par une âme rationnelle et douée d'un intellect tel que le nôtre. Se figurant bien par là **sceller une unité complète** entre le Verbe de Dieu et le temple provenant de la Vierge, ils disent que le Verbe a habité dans ce temple, qu'il s'est approprié le corps assumé et qu'il a joué le rôle de l'âme rationnelle et intellectuelle »².

Telle est la façon dont est comprise la doctrine d'Apollinaire par les théologiens postérieurs. Le Verbe s'est uni à une chair humaine sans intellect, appelée « temple » qu'il vient s'approprier³. Il assume le rôle d'intellect. En ce sens, on en déduit que le

¹ M. Richard note que les théologiens postérieurs à Diodore l'ont accusé d'avoir enseigné une dualité dans le Christ, mais sans jamais en donner la preuve. « De tels témoignages ne peuvent être retenus » (« L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation », *Opera minora*, II, art. n°42, p. 13).

² Cyrille d'Alexandrie, *Sur l'Incarnation du Monogène*, SC 97, éd. et trad. G. M. de Durand, Paris, 1964, p. 192-193.

³ Cf. Apollinaire, *Anacephalaiôsis*, § 22, Lietz. p. 244.

corps, partiel, viendrait compléter la divinité du Christ incarné⁴. Le Verbe ne serait qu'une partie avec toutes les imperfections que cela comporte. Le schéma de pensée sous-jacent est celui de la complémentarité du corps et de l'âme, appelée ici « rationnelle et intellectuelle ». Et dépeint ainsi le travers de ceux qui conçoivent l'unité de Dieu et de l'homme sur le plan ontologique. Immédiatement suit la description d'une théologie qui, au contraire, insiste sur la distinction de l'humanité et de la divinité en Christ :

Ἔτεροι δὲ αὖ πρεσβεύουσι μὲν ταῖς τούτων δόξαις τὰ ἐναντία, καὶ ἀντιφέρονται τοῖς φρονήμασιν, ἕκ τε Θεοῦ Λόγου καὶ ψυχῆς τῆς λογικῆς καὶ σώματος, ἧτοι **τελείας ἀπλῶς ἀνθρωπότητος**, συνεστάναι τε καὶ ἀναπεπλέχθαι διαβεβαιούμενοι τὸν Ἐμμανουήλ. Οὐ μὴν ἔτι καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀμώμητον παντελῶς τὴν ἐπ' αὐτῷ τετηρήκασιν δόξαν. **Καταδιίστασι γὰρ εἰς δύο τὸν ἕνα Χριστόν, καὶ παχεῖαν ὡσπερ αὐτοῖς ἐνιέντες τὴν διατομήν, ἀναμέρος ἑκάτερον μονονουχὶ καὶ ἐστῶτα** παραδεικνύουσιν, ἕτερον μὲν εἶναι διατεινόμενοι τὸν ἐκ Παρθένου τεχθέντα **τελείως ἄνθρωπον**, ἕτερον δὲ αὖ **τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρός Λόγον**, οὐχ ὅ τί ποτέ ἐστιν ἢ τε τοῦ Λόγου φύσις καὶ τῆς σαρκὸς διακρίνοντες, οὐδὲ μόναις ταῖς εἰς τοῦτο διαφοραῖς ἐμφιλοχωρεῖν ἐθέλοντες.

« D'autres encore patronnent des doctrines opposées à celles-là et contredisent ces opinions ; selon eux, l'Emmanuel est composé et tressé du Verbe Dieu ainsi que d'une âme rationnelle et d'un corps, autrement dit, d'une **humanité absolument complète**. Mais eux non plus n'ont pas gardé sur ce sujet une doctrine saine et à l'abri de tout reproche. Ils divisent en deux, en effet, l'unique Christ⁵ et, introduisant entre les deux éléments **une séparation très brutale**, présentent pratiquement **chacun d'eux comme existant à part** ; l'un étant, à ce qu'ils prétendent, l'homme complet engendré de la Vierge, l'autre, le Verbe de Dieu le Père. Discerner la nature de Dieu de celle de la chair et s'en tenir à cette différenciation ne les contente pas »⁶.

L'excès de cette doctrine est due au fait que la distinction (διαφοραῖς) de l'humanité et de la divinité est poussée jusqu'à la division (τὴν διατομήν). La revendication de l'intégrité humaine dans le Christ conduit donc certains théologiens à la faire exister indépendamment de la divinité (ἀναμέρος ἑκάτερον μονονουχὶ καὶ ἐστῶτα).

On voit très bien dans cette remise en perspective ultérieure à la polémique de Grégoire contre Apollinaire quelles sont les deux extrémités doctrinales à propos de la conception de l'union de la divinité et de l'humanité, entre lesquelles se situe le débat dans l'*Antirrheticus*. Grégoire accuse Apollinaire de concevoir une union totale, qui conduirait à la fusion de la chair avec le Logos. Et en même temps, il doit répondre à

⁴ Cf. *Quod unus sit Christus*, § 7, Lietz. p. 299. Cf. M. Richard, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation », *Opera minora*, II, art. 42, p. 11.

⁵ Pour l'utilisation de l'unique nature dans le Christ chez Cyrille d'Alexandrie, cf. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, op. cit.*, p. 256-264.

⁶ Cyrille d'Alexandrie, *Dialogue sur l'Incarnation*, 679 e, SC 97, trad. G. M. de Durand, p. 192-194.

l'objection d'Apolinaire selon laquelle si on distingue deux natures, on crée une division entre l'homme et Dieu dans le Christ, on confesse « deux Fils ».

Toute la question est de savoir ce qu'Apolinaire entend par « deux Fils »⁷, lorsqu'il reproche à ceux qui défendent l'intégrité de la nature humaine de croire à l'existence de deux Fils, δύο υἱοί, l'un par nature (τὸν μὲν κατὰ φύσιν ὄντα), l'autre par adoption (τὸν δὲ κατὰ θέσιν)⁸ comme le déclare Grégoire au début de sa *Lettre à Théophile*, ou à « deux parfaits (τέλειος τελείω) »⁹ comme il en parle dans son *Antirrheticus*. « Deux Fils », était-ce simplement deux natures (φύσεις), ou bien deux « personnes » (πρόσωπα), ou encore deux hypostases (ὑποστάσεις)¹⁰ ? Et y avait-il des nuances de sens entre tous ces termes ou fallait-il y voir une simple synonymie ? L'objet était délicat : Grégoire revient sur ce point à plusieurs reprises. On est donc en présence d'un point d'achoppement crucial dans la controverse anti-apolinarienne, qui met au jour la différence de démarches entre les deux auteurs pour aborder la question christologique.

B. L'accusation d'Apolinaire

Lorsque Grégoire en vient à exposer sa compréhension de l'unité du Christ en formulant la distinction des deux natures, c'est toujours en réponse à l'accusation de professer « deux Fils » ou « deux parfaits » provenant d'Apolinaire. Il se défend de soutenir une christologie des deux personnes dans le Christ¹¹. Sa doctrine est donc toujours formulée selon une logique apologétique.

Il commence par exposer l'attaque d'Apolinaire contre ceux qui refusent d'amputer le Christ de son νοῦς humain et qui par conséquent défendent l'existence de deux Fils dans le Christ. L'accusation la plus claire se trouve dans le fragment 81¹² :

Καὶ εἰ ἀνθρώπων, φησί, συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείω, δύο ἄν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός.

« Et si Dieu avait été conjoint à un homme, un parfait avec un parfait, ils seraient deux, l'un étant Fils de Dieu par nature, l'autre, adoptif »¹³.

⁷ Dans le présent chapitre, par souci de brièveté, nous parlerons de l'accusation des « deux Fils » pour évoquer l'objection que présente Apolinaire à ses adversaires qui ne conçoivent pas le Logos incarné comme une seule nature.

⁸ *Theoph.* 120, 16-18.

⁹ *Antirrh.* 199, 19 ; cf. 194, 4-5.

¹⁰ Cf. Synonymie apparente entre ces trois termes chez Apolinaire d'après le *De fide et incarnatione*, § 6, Lietz. p. 199.

¹¹ Pour l'expression δύο πρόσωπα, cf. *Antirrh.* 185, 1 (frg. 67).

¹² Fragment textuel (cf. E. Mühlenberg, *op. cit.*, p. 69).

Cet extrait montre que ce qui conduit à l'accusation de deux Fils d'après Apolinaire, c'est le fait de concevoir une humanité et une divinité dans leur intégrité (τέλειος). Les fragments qu'il nous reste de l'*Apodeixis* ne nous disent pas ce qu'Apolinaire entendait par τέλειος. Mais d'après les contextes où l'adjectif se trouve, on comprend qu'il revêt à la fois un sens ontologique, désignant par là la complétude d'une substance, et un sens moral, signifiant la perfection de cette substance. La conception d'Apolinaire s'appuie sur le principe aristotélicien selon lequel une substance parfaite ne peut pas être composée de plusieurs substances parfaites :

ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχεία· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχεία οὐδέποτε ἐν ἐντελεχεία, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ἦ, ἔσται ἐν (οἷον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε· ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει), ὥστ' εἰ ἡ οὐσία ἐν, οὐκ ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν

« Il est impossible qu'une substance soit composée de substances constituantes qui soient en état accompli ; de fait, ce qui est deux ainsi en état accompli n'est jamais un en état accompli, alors qu'il y aura une chose une à partir de deux en puissance (par exemple la ligne double résulte de deux demi-lignes, du moins en puissance), car l'état accompli sépare »¹⁴.

Dans cet extrait de la *Métaphysique*, il est précisé que « l'état accompli (ἐντελέχεια) sépare », c'est-à-dire que l'être qui va vers l'accomplissement de son essence, vers la réalisation de lui-même gagne une autosuffisance de plus en plus grande, et en ce sens se distingue des autres substances. En effet, peu avant, Aristote définit ce qu'il entend par τέλειος :

ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπη μόνιον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους· ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον <ὄν>, ταῦτα λέγεται τέλεια. (...) τὰ μὲν οὖν καθ' αὐτὰ λεγόμενα τέλεια τοσαυταῶς λέγεται, τὰ μὲν τῶ κατὰ τὸ εὔ μηδὲν ἐλλείπειν μηδ' ἔχειν ὑπερβολὴν μηδὲ ἔξω τι λαβεῖν, τὰ δ' ὅλως κατὰ τὸ μὴ ἔχειν ὑπερβολὴν ἐν ἑκάστῳ γένει μηδ' εἶναι τι ἔξω.

« En effet, chaque chose est accomplie et toute substance est accomplie quand, selon la forme de leur excellence particulière, aucune partie de leur grandeur naturelle ne fait défaut. En outre, les choses auxquelles appartient l'accomplissement sont dites accomplies, si cet accomplissement est bon, car on les dit accomplies en ce qu'elles possèdent leur accomplissement. (...) Voilà donc en combien de sens on parle des choses qu'on appelle accomplies par elles-mêmes, soit parce qu'en bien, il ne leur manque rien et qu'elles ne peuvent ni avoir quelque chose de plus ni prendre

¹³ *Antirrh.* 199, 18-20.

¹⁴ Aristote, *Métaphysique* Z, 13, 1039 a ; trad. fr. M.-P. Duminil, A. Jaulin, GF, Paris, 2008, p. 269. Aristote définit l'entéléchie comme quelque chose en puissance qui va vers l'accomplissement de son acte et qui implique un mouvement. L'âme est entéléchie du corps parce qu'elle est principe de mouvement au sens du passage de la puissance à l'acte. Est « parfait » ce qui a accompli son essence.

quelque chose au-dehors, soit en général, parce que, dans chaque genre, elles ne peuvent avoir quelque chose en plus et qu'il n'y a rien en dehors ».¹⁵

Apolinaire et Grégoire se réfèrent à cette définition aristotélicienne de la perfection comme accomplissement total d'une substance¹⁶, mais ne conçoivent pas l'unité du Christ au même niveau. Pour Apolinaire, à partir du moment où l'humanité et la divinité du Fils sont conçues comme deux substances accomplies, elles introduisent une séparation dans le Christ même, comme la jonction de deux êtres autosuffisants, selon la conception aristotélicienne exposée plus haut, impliquant alors une dualité de personne ou de substance¹⁷. Cela reviendrait à faire une distinction entre le Fils « par nature » et le Fils « par adoption »¹⁸. En outre, exactement comme Aristote qui définit la perfection d'une substance par le fait qu'elle ne peut recevoir quelque chose au-dehors d'elle-même, Apolinaire ne peut concevoir une humanité parfaite qui reçoive la divinité comme un élément extérieur à elle. C'est la raison pour laquelle il conçoit une humanité du Christ incomplète, ἀτελής¹⁹, ἄνους²⁰. Dans son *Kata meros pistis*, il déclare qu'à partir du moment où il y a composition, il y a nécessairement assemblage d'éléments imparfaits : μέρος γὰρ ἅπαν ἀτελὲς τὸ ἐκ συνθέσεως ὑφιστάμενον (« Tout ce qui résulte d'une

¹⁵ Aristote, *Métaphysique*, Δ, 1021 b 21-24 et 1021 a 31-1022 a ; nouvelle trad. fr. M.-P. Duminil et A. Jaulin, GF, Paris, 2008, p. 209.

¹⁶ Cf. *Antirrh.* 104, 20 ; 216, 31-217, 1.

¹⁷ Cf. la définition de la substance par Aristote : « La substance est ce qui se dit proprement, premièrement et avant tout ; ce qui à la fois ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas dans un certain sujet ; par exemple tel homme ou tel cheval » : Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος (*Catégories*, 5, 2a 11-15 ; CUF, éd. R. Bodeüs, Paris, 2001, p. 7).

¹⁸ La tradition patristique a attribué cette christologie à Diodore de Tarse (cf. *Contre synousiastas*, n° 27, 29-31, éd. Brières, *ROC*, 10, p. 270). Le *Contra synousiastas* est daté de son épiscopat, il est peut-être même postérieur au concile d'Antioche de 379. L'Antiochien parlait aussi de « l'homme parfait ». Toutefois, nous invitons à la prudence face à cette assimilation de Diodore à la christologie des « deux Fils ». A. Grillmeier montre lui-même les écarts entre l'image véhiculée de Diodore de Tarse et ses fragments, notamment le fragment 36 : « pour un “antiochien” et un “anti-apolinariste”, pour lequel on prend habituellement Diodore, deux choses sont curieuses : il juxtapose le Logos à la chair et non pas à l'homme Jésus de Nazareth qu'il faudrait voir à la manière du Christ adoptianiste. Ensuite il fait du Logos la source directe de l'accroissement de la sagesse et de la force. » (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, Paris, 2003, p. 692). Cette remarque, selon nous, montre les écarts entre les idées véhiculées à propos de Diodore et le contenu même de ses fragments. En témoigne aussi le raisonnement que l'on peut restituer des citations et allusions dans le *Quod unus sit Christus*, un traité apolinariste : si l'adversaire combattu dans ce traité est Diodore, ce que ce dernier rejette, c'est la formule μία ὑπόστασις dans la doctrine d'Apolinaire, car elle fait du Verbe et de la chair une seule unité naturelle. C'est ce qui l'a amené à distendre le lien entre humanité et divinité en Christ.

¹⁹ *Antirrh.* 217, 5.

²⁰ *Antirrh.* 145, 11 ; 172, 28 ; 186, 24 ; 192, 3. Pour Apolinaire, l'unité ontologique se définit comme une constitution organique, c'est-à-dire par le fait de constituer un être vivant ἐν ζῶον. Ce qui est parfait, τέλειος, est αὐτοκινητός, or il ne peut y avoir dans le Christ deux substances parfaites αὐτοκίνηται (cf. frg. 106, Lietz. p. 232).

composition est partie imparfaite »)²¹. La chair vient en quelque sorte parfaire le Verbe pour constituer une unique personne (πρόσωπον)²², une unique substance (οὐσία)²³. Aux yeux d'Apolinaire, la conjonction de « deux parfaits » empêche même l'union du divin et de l'humain, comme semble le suggérer le fragment 92 :

Εἰ ἐκ δύο, φησί, τελείων, οὔτε ἐν ᾧ θεός ἐστίν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστίν, οὔτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός.

« Si [le Christ] est composé de deux parfaits, ni l'homme n'est dans ce en quoi est Dieu, ni Dieu n'est dans ce en quoi est l'homme »²⁴.

Dans cette assertion, Apolinaire raisonne en termes aristotéliens à propos du Christ. Puisque ce en quoi est l'homme, c'est-à-dire ce qui supporte son essence, est ce qui accomplit sa perfection, l'homme Jésus, s'il était parfaitement homme, n'aurait pas besoin d'être uni à Dieu pour être un homme accompli. En effet, une substance parfaite est autosuffisante. Si donc l'humanité du Christ était parfaite, celle-ci serait autosuffisante, elle n'aurait pas besoin d'être en Dieu pour s'accomplir dans la perfection de son essence. Il est donc impossible de concevoir un être à la fois homme parfait et Dieu parfait sinon comme la conjonction de deux substances autosuffisantes qui ne peuvent former une unité ontologique. Au contraire, quand une nature est en quelque chose d'autre qu'elle-même, elle n'est plus parfaite parce qu'elle n'est plus parfaitement elle-même, autosuffisante. D'où l'incomplétude humaine qu'Apolinaire revendique dans le Christ.

D'après cet extrait, on retrouve l'axiome que deux êtres complets ne sauraient s'unir assez intimement pour en constituer un troisième. Pour Apolinaire, la conséquence de ce principe est que si dans le Christ on joint au Verbe un homme complet, l'union sera factice et extrinsèque, de sorte qu'on est obligé, bon gré mal gré, de parler de deux Fils²⁵.

²¹ *Kata meros pistis*, § 18, Lietz. p. 173 (la citation figure dans un contexte trinitaire).

²² Cf. *Kata meros pistis*, § 28, Lietz. p. 177.

²³ Cf. frg. 117, Lietz. p. 236.

²⁴ *Antirrh.* 216, 10-12 (frg. 81, textuel, E. Mühlenberg, *op. cit.*, p. 70). Cette attaque formulée par Apolinaire a une postérité après Apolinaire lui-même, puisque Cyrille s'en défend encore dans son *Premier dialogue christologique Sur l'incarnation*, 690 a-c, SC 97, trad. G. M. de Durand, Paris, 1964, p. 226 : Υἱοῦς δὲ οὔτι που δύο προσκυνήσομεν, ἀλλ' οὐδὲ χριστοὺς ἐροῦμεν δύο, κἂν ἐξ ἀνθρώπου τελείου καὶ ἐκ Θεοῦ Λόγου τὴν εἰς ἐνότητα συνδρομὴν πεπράχθαι πιστεύωμεν τοῦ Ἐμμανουήλ (« D'ailleurs, nous n'adorerons en aucune façon deux fils et ne parlerons pas non plus de deux christes, même si nous croyons que le concours dans l'unité d'un homme complet et du Dieu Verbe s'est accompli dans l'Emmanuel »). Dans cette défense de Cyrille, on distingue comment c'est toujours l'intégrité de la nature humaine du Christ qui conduit au grief des « deux Fils », ou des deux « christes », cinquante ans après la polémique de Grégoire contre Apolinaire.

²⁵ Cf. analyses de G. M. de Durand, Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, Paris, 1964, intr., p. 109.

Examiné sous cet angle, le système apolinarien pose lui-même problème, car en vertu du principe aristotélicien utilisé, il est impossible qu'une partie d'un être parfait soit parfaite, mais seulement imparfaite. Or dans sa conception de l'être du Christ, il associe un Dieu parfait à un homme imparfait.

Peut-être est-ce la faille logique sur laquelle Grégoire attire l'attention en réfutant l'enchaînement logique d'Apolinaire et en montrant que l'idée de complétude ou d'incomplétude de l'une ou l'autre nature ne peut pas être du même ordre que celle de l'union. À l'argument de la quantité (un élément qui forme un tout), Grégoire oppose celui de la qualité (un élément est constitué par un ensemble de propriétés qui le définissent) : « on ne saurait soupçonner que l'amoindrissement de l'humanité délimite la nature divine » (οὐκ ἄν τις τὴν ἐλάττωσιν τῆς ἀνθρωπότητος ὄρον εἶναι τῆς θείας ὑπονοήσειε φύσεως)²⁶. Et il raille la conception d'Apolinaire en répondant à l'accusation de professer « deux Fils » (fragment 81), de la manière suivante :

τὸ δὲ ἀτελὲς ἄρα τῷ τελείῳ συντεθειμένον οὐκ ἐν δυάδι παρ' αὐτοῦ θεωρεῖται. οὐκ εἶδεν ὁ γεννάδας οὐδὲ παιδία ποτὲ τοὺς ἐπὶ τῆς παλάμης δακτύλους ἐξαριθμούμενα; ὁ τὸν μικρὸν τῷ μείζονι συναριθμῶν ἕνα μὲν ὀνομάζει τὸν ἐλαττούμενον καὶ ἕνα τὸν ὑπερέχοντα, δύο δὲ ὅμως εἶναι φησιν, εἰ μετ' ἀλλήλων ἀμφοτέρους λογίζοιτο. πᾶς γὰρ ἀριθμὸς μονάδων ἐστὶ σύνθεσις, τὸ ἀθροϊζόμενον ἐκ τούτων ἐν κεφαλαίῳ σημαίνων. εἰ δὲ τὸ ἀριθμητόν, ὅτιπερ ἂν ἦ, τῷ συναριθμουμένῳ παρατιθέμενον κατὰ τὴν πηλικότητα πλεονάζει τῷ ὄγκῳ παρὰ τὸ ἕλαττον, οὐδὲν ἦττον ἐν καὶ τὸ ἐλαττούμενον ἔσται, κἂν ἐλλείπη τὸ μέγεθος. Ὅταν μὲν οὖν ἰσομεγέθη δύο τῷ ἀριθμῷ διαλάβωμεν, δύο τέλεια λέγομεν· ὅταν δὲ τῷ τελείῳ τὸ λείπον συναριθμήσωμεν, δύο μὲν καὶ οὕτω φαμέν, ἀλλὰ τὸ μὲν ἐλλιπές, τὸ δὲ τέλειον.

ὁ δὲ πολὺς οὗτος κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἐπιστήμην, εἰ μὲν τελείως ἐκάτερον κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχει, δύο φησὶ λέγεσθαι τὰ οὕτω λεγόμενα· εἰ δὲ τὸ μὲν ἐλλείπει, τὸ δὲ ἕτερον τέλειον εἶη, ἐν ἀμφοτέροις γενέσθαι, οὐκ οἶδα ὅπως τὸ ἀτελὲς συναλείφων τῷ περιττεύοντι καὶ διὰ τῶν ἐναντίων ἐπινοῶν τοῖς ἀσυμβάτοις τὴν ἔνωσιν. τέλειον γὰρ τελείῳ καὶ ἀτελὲς ἀτελεῖ μᾶλλον ἀρμόζεται τῇ ὁμοιότητι· τῆς δὲ τοῦ ἐναντίου πρὸς τὸ ἐναντίον ἐνώσεως, τοῦ ἀτελοῦς φημι πρὸς τὸ τέλειον, λεγέτω τὸν τρόπον ὁ τῆς καινῆς ταύτης ἀριθμητικῆς νομοθέτης.

« Et donc l'élément imparfait conjoint à l'élément parfait, il ne le considère pas comme faisant deux ! Ce noble personnage n'a-t-il jamais vu des petits enfants compter sur les doigts de la main? Celui qui compte un petit avec un plus grand nommé "un" le plus petit et "un" celui qui le dépasse, mais il dit qu'ils sont deux, s'il additionne les deux l'un avec l'autre. Tout nombre en effet est une somme d'unités²⁷, indiquant dans le résultat l'ensemble de ces éléments. Toutefois, si ce qu'on peut compter, quel qu'il soit, est ajouté à un autre élément compté avec lui, mais l'emporte en taille²⁸ par sa grandeur sur l'élément plus petit, même l'élément inférieur ne fera en rien moins qu'un, bien que sa taille soit inférieure. Lorsque donc nous séparons deux éléments égaux par leur nombre, nous parlons de deux parfaits, mais lorsque nous comptons avec un parfait un élément défectueux, nous parlons ainsi de deux éléments, mais l'un est incomplet, l'autre est parfait.

Cet homme, très savant dans la science arithmétique, dit que si chacun des éléments est parfait selon sa nature, les éléments en question sont dits être au nombre de deux, mais que si l'un est incomplet, alors que l'autre est parfait, les deux font un, combinant je ne sais comment l'élément imparfait avec l'élément surabondant, et par le moyen des contrariétés il arrive à la conception de l'unité pour des éléments incompatibles. En effet, le parfait s'ajuste plutôt au parfait, et l'imparfait plutôt à l'imparfait par leur ressemblance. Quant à l'union d'une contrariété avec une autre contrariété, j'entends d'un imparfait avec un parfait, que le

²⁶ *Antirrh.* 216, 17-18.

²⁷ La formule est reprise d'Aristote (*Métaphysique* 1039 a 12).

²⁸ Cf. *Eun.* I, 231, GNO I, p. 94, 21 ; *Eun.* I, 233, GNO I, p. 95, 8 ; *Eun.* II, 43, GNO 238, 20 etc.

législateur de cette nouvelle arithmétique nous dise
la façon dont elle se fait !²⁹

Dans ce long développement plein d'ironie, Grégoire réduit la conception de l'unité du Christ selon Apollinaire à un calcul d'arithmétique. Pour ce faire, il joue sur le double sens de τέλειος, signifiant à la fois parfait et complet, mais il limite la conception de τέλειος à l'idée de quantité. L'état parfait ou imparfait d'un des deux éléments additionnés ne change pas le fait que $1+1=2$. Mais la question sous-jacente que pose la démonstration de Grégoire est de savoir dans quelle mesure le fait que deux éléments soient homogènes ou hétérogènes change la manière de poser l'addition. Grégoire montre ici que la qualité d'un élément n'influe pas sur le compte, qui, lui, est relatif à la quantité³⁰. La question de l'humanité incomplète du Christ ne résoud donc pas le problème de son unité avec la divinité, pour le Cappadocien. Cet argument sera repris dans les polémiques ultérieures comme en atteste un passage du *Dialogue christologique sur l'incarnation* de Cyrille d'Alexandrie, qui pourrait avoir été inspiré par le développement de Grégoire³¹.

Pour ce dernier, la divinité et l'humanité désignent deux substances différentes en raison de leurs propriétés distinctes. Et ainsi, il y a nécessairement union de deux éléments dans le Christ. Dans son raisonnement, il essaie de faire pressentir les rapports entre deux choses parfaites plutôt que complètes. Sans le dire explicitement dans la

²⁹ *Antirr.* 194, 5-27.

³⁰ Le raisonnement de Grégoire semble faire référence au passage des *Catégories*, 5, 3 b 34-37, où Aristote déclare qu'une substance n'est pas susceptible de « plus » ou de « moins » : λέγω δὲ οὐχ ὅτι οὐσία οὐσίας οὐκ ἔστι μᾶλλον οὐσία, — τοῦτο μὲν γὰρ εἴρηται ὅτι ἔστιν, — ἀλλ' ὅτι ἐκάστη οὐσία τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἥττον· οἷον εἰ ἔστιν αὕτη ἡ οὐσία ἄνθρωπος, οὐκ ἔσται μᾶλλον καὶ ἥττον ἄνθρωπος, οὔτε αὐτὸς αὐτοῦ οὔτε ἕτερος ἐτέρου : « Je veux dire non pas qu'une substance n'est pas davantage substance qu'une autre substance (car en fait on a dit que c'est le cas), mais qu'on ne dit pas, de telle ou telle substance, qu'elle est *plus* ou *moins* ce que précisément elle est. Par exemple, si la substance considérée est un homme, il ne sera pas *plus* ou *moins* un homme » (trad. fr. M. Crubellier, C. Dalimier, Aristote, *Catégories, Sur l'interprétation*, GF, Paris, 2007, p. 123).

³¹ Cf. SC 97, p. 224-226 : Εἰ γὰρ δὴ τις ἔλοιτο ψυχῆς λογικῆς τὸν θεῖον ἐκεῖνον ἀπογυμνῶσαι ναόν, οὐκ ἐξ ἀτελῶν ἢ σύνοδος ἔσται δύο, πολλοῦ γε καὶ δεῖ. Ἔστι μὲν γὰρ ὁμολογουμένως ὡς πρὸς ὅλον ἄνθρωπον, τὸν ἐκ ψυχῆς δὴ λέγω καὶ σώματος, μόνη καὶ καθ' ἑαυτὴν ὡς μέρος ἢ σάρξ. Ἄλλ' ὃ γε Θεὸς Λόγος, οὐχ ὡς μέρος ἂν νοοῖτό τις, ἀλλ' οὐδὲ ἀτελής, ᾧ γενναῖοι. Παντέλειος γὰρ ἐν ἰδίᾳ φύσει. Ποῦ τοίνυν ἐξ ἀτελῶν ἢ πρὸς ἕν τι τέλειον ἔσται συνδρομή, εἴπερ ἐστὶν ἐκ τελείου Λόγου καὶ σαρκὸς ἀτελοῦς, ὅσον ἦκεν εἰς λόγον τὸν ἐπ' ἀνθρώπῳ τελείῳ καὶ ἀρτίως ἔχοντι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ; « Si en effet on prend le parti de dépouiller d'âme raisonnable ce temple divin, le rapprochement ne s'en fera pas pour cela, tant s'en faut, entre deux éléments incomplets. Car tout le monde est d'accord que par rapport à l'homme entier, entendons ayant âme et corps, la chair à elle seule et prise en soi n'est qu'une partie. Mais pour le Verbe Dieu, on ne saurait le tenir pour une partie de quoi que ce soit, ni pour incomplets, mes bons amis ! il est absolument parfait en sa propre nature. Où donc par conséquent, y a-t-il concours en un être unique et complet de deux éléments imparfaits, si ce concours est celui du Verbe qui est complet et de la chair incomplète par rapport à l'homme complet réalisant parfaitement le concept de sa nature? » (trad. fr. G. M. de Durand). Nous n'avons pas homogénéisé dans cet extrait la traduction de τέλειον par « complet » avec la nôtre par « parfait », respectant le choix de G. M. Durand : le terme comprend de toute façon les deux sens.

réfutation du fragment 81, mais dans un autre passage de son *Antirrheticus*, il répond à Apolinaire en déclarant que l'union dans le Christ n'est pas substantielle mais relationnelle (ἐκότερον δὲ τὴν πρὸς ἕτερον σχέσιν ἀποσημαίνει), ce qui n'empêche pas de penser une unité de deux natures parfaites³². Il conclut en donnant sa définition de la perfection (ou de la complétude) : « nous appelons parfait ce qui est accompli selon le principe propre de sa nature » (τέλειον μὲν γὰρ φαμεν τὸ συμπεπληρωμένον τῷ ἰδίῳ λόγῳ τῆς φύσεως)³³.

Mais pour Apolinaire, la séparation des éléments divin et humain, puisqu'elle introduit une dualité, engendre nécessairement une quaternité en Dieu. A deux reprises dans la réfutation des fragments 81 et 82, Grégoire se défend de cette accusation :

ὥστε κίνδυνός ἐστιν οὐδεὶς εἰς τετράδα ἡμῖν τὸν τῆς τριάδος λόγον πλατύνεσθαι, καθὼς ὁ Ἀπολιναριος λέγει, οὐδὲ τοὺς ἀγγέλους τῷ ἀνθρώπῳ δουλαγωγοῦμεν, ὡς ὁ ἐκείνου μῦθος καθ' ἡμῶν λέγει.

« ... Par conséquent, il n'y a pas de danger que le principe de la Trinité soit étendu à une quaternité, comme le dit Apolinaire, ni même que nous asservissions les anges à un homme, comme le raconte cet individu contre nous »³⁴.

L'accusation de quaternité apparaît en théologie avec la controverse apolinariste et se prolonge dans la polémique entre monophysites et nestoriens³⁵. Chez les apolinaristes, elle découle logiquement de la dualité des natures du Christ. L'enjeu, selon l'évêque de Laodicée, mais aussi pour les théologiens de son temps, est la conciliation de la question de l'union de l'humain et du divin avec l'acquis théologique sur la Trinité, défini au concile de Nicée. Comment penser un Christ à la fois homme et Dieu sans pour autant introduire une quatrième hypostase dans la Trinité au point d'établir une quaternité en Dieu? Pour M. Richard, le problème de fond des questions christologiques qui partagent

³² Cf. *Antirrh.* 184, 27-30

³³ *Antirrh.* 216, 31-217, 1.

³⁴ *Antirrh.* 201, 25-28. Cf. aussi *Kata meros pistis*, § 31, où Apolinaire se justifie de ne pas introduire une quaternité en Dieu par sa théorie christologique (Lietz. p. 179).

³⁵ Argument utilisé fréquemment par les apolinaristes puis les monophysites contre leurs adversaires qui distinguent deux natures dans le Christ. Cf. *Quod unus sit Christ*, § 3 (attribué à un disciple apolinariste), Lietz p. 296, 9 ; Léonce de Jérusalem (VI^e s.), *Contra monophysitas*, PG 86, 1873 C ; Athanase, *Lettre à Épictète*, § 2, où est repris le grief des apolinaristes (PG 26, 1053 A). L'argument de la quaternité est aussi adressé aux adversaires apolinaristes et aux monophysites contre l'idée de la consubstantialité du corps du Christ avec la divinité : Ps-Athanase, *Contre Apolinaire* I, 9 (PG 26, 1109 A) ; 1113 C ; Athanase, *Lettre à Épictète*, § 9 (PG 26, 1109 A). L'argument de la quaternité est utilisé également dans la polémique contre Nestorius ; cf. Jean Damascène (VII^e-VIII^e s.), *De duabus in Christo voluntatibus*, 9, l. 124-125, éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, PTS 22, Berlin, 1981, p. 195 (PG 95, 140 C) ; *Adversus Nestorianorum haeresim*, 1, l. 12, éd. B. Kotter, *ibid.*, p. 263 (PG 95, 188 B). L'accusation de quaternité est aussi employée contre la distinction du Logos et du Fils dans la polémique contre Marcel d'Ancyre (cf. Ps-Ath. *Contra Arianos* 4, 21, PG 26, 500 B).

les deux adversaires découle de la « conquête » qui restait à faire du terme d'hypostase dans la théologie de l'incarnation au IV^e siècle. Le critique pose ainsi le problème : « Quiconque confesse que le Verbe est une hypostase divine, distincte de celle du Père et de celle du Saint-Esprit, admet par le fait même que le Christ est une hypostase divine incarnée. Mais alors se pose un nouveau problème, strictement christologique celui-là : le Verbe s'incarnant a-t-il, oui ou non, assumé une nouvelle hypostase ? Selon la réponse à cette question on confesserait une ou deux hypostases du Christ », et partant une quaternité en Dieu³⁶. Or la notion d'hypostase utilisée par Apollinaire à propos du Logos incarné dans son *De fide et incarnatione*³⁷ n'apparaît pas dans les fragments de l'*Apodeixis*, mais celle de personne (πρόσωπον) se trouve deux fois dans les fragments 67³⁸ et 101³⁹, pour réfuter la christologie attaquée : θεός οὐ δύο πρόσωπα ὡς ἑτέρου μὲν ὄντος θεοῦ, ἑτέρου δὲ τοῦ ἀνθρώπου. C'est la preuve qu'Apollinaire entend deux personnes (δύο πρόσωπα) lorsqu'il parle de deux Fils (δύο υἱοί) et même de deux natures (δύο φύσεις), comme en témoigne la fin du *Kata meros pistis*, où il récapitule le contenu de sa foi :

Καὶ ἔστι εἷς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθεὶς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θεῖα τελειότητι · οὐ δύο πρόσωπα οὐ δύο φύσεις τέλειαι καθ' ἑαυτάς· ὅτι μὴδὲ θεμιτὸν δύο υἱοὺς λέγειν μὴδὲ τέσσαρα προσκυνεῖν, θεὸν καὶ υἷὸν θεοῦ καὶ υἷὸν ἀνθρώπου καὶ πνεῦμα ἅγιον.

« Et il est vrai Dieu, un, celui qui, incorporel, s'est manifesté dans la chair, parfait dans la perfection véritable et divine, non pas deux personnes ni deux natures parfaites en elles-mêmes : parce qu'il n'est pas même permis de parler de deux Fils ni d'adorer non plus quatre personnes, Dieu, le Fils de Dieu, le Fils de l'homme et l'Esprit Saint »⁴⁰.

Cet exposé récapitule le sens de l'accusation des « deux Fils » par Apollinaire et montre comment la « dualité des personnes » dans le Christ est mise sur le même plan que

³⁶ M. Richard, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation », *Opera minora*, II, art. n° 42, *op. cit.*, p. 6. Pour M. Richard, Apollinaire serait le premier à avoir introduit la notion d'hypostase au sujet du Logos incarné. Il cite et analyse quatre exemples certains où le terme d'hypostase se trouve dans des énumérations avec celui de πρόσωπον et parfois de φύσις. Cependant, dans la polémique entre Grégoire et Apollinaire, il n'est pas question du sens technique du terme d'hypostase, comme synonyme de πρόσωπον. On note deux emplois généraux : le premier dans un long commentaire qui reprend les termes scripturaires d'He 1, 3 (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως), *Antirrh.* 155, 20 ; 157, 15, 18, 20, 25, où le terme d'hypostase est synonyme de substance et même de φύσις (*Antirrh.* 157, 20), le second dans un sens général d'existence dans des formules telles que ὑπόστασιν ἔχει (« tenir son existence de... »), cf. *Antirrh.* 170, 9 ; 223, 17 ; 223, 31.

³⁷ *De fide et incarnatione*, § 6, Lietz. p. 199.

³⁸ *Antirrh.* 216, 10-12 : il ne s'agit pas d'une citation textuelle, mais l'expression δύο πρόσωπα semble être reprise d'Apollinaire. Sur l'usage de πρόσωπον chez Grégoire, cf. *infra*.

³⁹ *Antirrh.* 231, 20-21. On n'a cependant aucune garantie d'authenticité concernant le passage.

⁴⁰ *Kata meros pistis*, § 31, Lietz. p. 179, version transmise par Léonce de Byzance.

celui des « natures », et par conséquent celui des autres personnes trinitaires, ce qui conduit à introduire une quaternité en Dieu.

Le grief « des deux Fils » formulé par Apollinaire est donc le point fondamental qui l'oppose à tous les théologiens qui ne soutiennent pas un schéma christologique de l'unique nature : les Cappadociens s'en défendent systématiquement dans leurs écrits. C'est tout l'objet de la *Lettre contre les apollinaristes*, qui, à elle seule répond à cette accusation et dont l'argumentation commence ainsi :

προφέρουσι γὰρ ὡς τινῶν τῶν κατὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν δύο πρεσβευόντων υἱοὺς ἐν τῷ δόγματι, τὸν μὲν κατὰ φύσιν ὄντα, τὸν δὲ κατὰ θέσιν ὕστερον προσγεγόμενον (οὐκ οἶδα παρ' ὅτου τὸ τοιοῦτον ἀκηκοότες καὶ πρὸς ποῖον διαπληκτιζόμενοι πρόσωπον· οὐπω γὰρ ἔγνωμεν τὸν ταῦτα παραφθεγγόμενον) — πλὴν ἐπειδὴ ταύτην προστησάμενοι καθ' ἡμῶν τὴν ὑπόθεσιν διὰ τοῦ δοκεῖν τῇ ἀτοπία ταύτῃ συμπλέκεσθαι τὰς ἑαυτῶν ὑπολήψεις κρατύνουσιν καλῶς ἂν ἔχοι τὴν σὴν ἐν Χριστῷ τελειότητα, καθὼς ἂν σοι ἐπινοῦν ἀγάγη τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκκόψαι τὰς ἀφορμὰς τῶν ζητούντων τὰς καθ' ἡμῶν ἀφορμὰς καὶ πείσαι τοὺς ταῦτα συκοφαντικῶς ἐπικαλοῦντας τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ, ὅτι οὔτε ἔστι δόγμα τοιοῦτον ἐν Χριστιανοῖς οὔτε κηρυχθήσεται

« En effet, [les Apollinaristes] exposent que certains de l'Église catholique professent deux Fils, l'un qui l'est par nature, l'autre qui l'est devenu plus tard par adoption (je ne sais chez qui ils ont entendu une chose pareille et à quel fantoche ils s'en prennent : car je ne connais encore personne qui n'ait élucubré de telles idées) – mais puisqu'ils ont mis en avant cette idée contre nous, et que semblant combattre cette aberration, ils renforcent en réalité leurs propres conceptions, il serait bon que ta perfection dans le Christ, autant que l'Esprit Saint te le fait comprendre, élimine “les prétextes de ceux qui cherchent des prétextes contre nous”⁴¹, et convainque les délateurs qui allèguent ces idées contre l'Église de Dieu qu'une telle doctrine ne se trouve pas et ne sera jamais enseignée chez les chrétiens »⁴².

Grégoire répond ainsi à l'attaque des apollinaristes :

οὐ γὰρ, ἐπειδὴ ὁ τῶν αἰώνων ποιητὴς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, διὰ τοῦτο δύο υἱοὶ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν ἀριθμοῦνται, εἷς ὁ ποιητὴς τῶν αἰώνων καὶ ἄλλος ὁ ἐπὶ τῷ τέλει τῶν αἰώνων διὰ σαρκὸς φανερωθεὶς τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ.

« Non, ce n'est pas parce que le créateur des siècles⁴³ aux derniers jours “s'est fait voir sur la terre et qu'il a vécu parmi les hommes”⁴⁴, que l'Église compte deux Fils ; l'un qui serait créateur des siècles, et l'autre qui serait apparu à l'humanité par la chair lors de la fin des siècles »⁴⁵.

Et Grégoire poursuit son raisonnement par l'absurde : si le Fils selon l'Économie est différent du Logos préexistant, alors toutes les manifestations du Fils dans l'Ancien

⁴¹ Cf. 2 Co 11, 12 (ἐκκόψω τὴν ἀφορμὴν τῶν θελότων ἀφορμῆν) : reprise scripturaire polémique.

⁴² *Theoph.* 120, 16-121, 10.

⁴³ Cf. He 1, 2.

⁴⁴ Ba 3, 38.

⁴⁵ *Theoph.* 121, 10-15.

Testament sont à considérer comme autant de Fils différents⁴⁶. Mais dans sa lettre, Grégoire n'emploie jamais le terme de πρόσωπον ni celui d'ὑπόστασις pour parler d'une dualité de personne, mais il évoque à plusieurs reprises la « dualité de Fils » (ἡ δυὰς τῶν υἱῶν)⁴⁷. De même dans l'*Antirrheticus*, nous avons observé que Grégoire n'utilisait pas le mot πρόσωπον pour parler de l'unité du Verbe incarné. Au début de son traité, en effet, il utilise l'expression δουλικὸν πρόσωπον comme allusion à la « forme d'esclave » de Ph 2, 7⁴⁸, selon un usage patristique courant, d'après les analyses de M.-J. Rondeau⁴⁹. Au IV^e siècle, les Pères employaient le terme πρόσωπον pour qualifier l'humanité du Christ en référence à Ph 2, 7, dans le sens de *personnage* humain que le Christ *possède*, assume, joue, du fait de l'incarnation. Mais dans l'*Antirrheticus*, à moins qu'il reprenne les propos de son adversaire⁵⁰, Grégoire n'emploie pas de lui-même l'expression δύο πρόσωπα pour parler de l'humanité et de la divinité du Christ. En revanche, dans son ouvrage, il utilise le terme pour parler des trois personnes trinitaires⁵¹. Cette constatation est intéressante, car elle montre qu'il réservait ce terme pour la théologie trinitaire et qu'il ne l'appliquait pas à la christologie, contrairement à Apollinaire.

D'après la réplique de Grégoire citée ci-dessus dans la *Lettre à Théophile*, l'accusation des deux Fils n'a pas la même origine que dans l'*Antirrheticus*. En effet, elle n'est pas lancée comme la conséquence de la conjonction de deux substances complètes (τέλειος) dans le composé humano-divin, mais provient de la conception de ceux qui font du Logos préexistant et de l'homme Jésus deux êtres distincts. La dualité ne porte donc pas tout à fait sur le même objet. Le débat autour des « deux parfaits », en effet, porte sur les essences, sur la réalité composée du Christ, afin de voir comment s'articulent les deux natures. La polémique autour des « deux Fils », quant à elle, porte sur l'identité de personne entre l'homme Jésus et le Logos préexistant.

Mais dans la conjecture des polémiques, il est possible que les cibles d'Apollinaire n'aient pas été les mêmes : l'accusation des « deux complets » ou « parfaits » viserait les tenants des deux natures, et celle des deux personnes entre le Logos préexistant et Jésus attaquerait plutôt les tenants d'une forme d'adoptianisme, revendiquée par exemple par

⁴⁶ Cf. *Theoph.* 121, 13-124, 20.

⁴⁷ *Theoph.* 126, 11, 21 ; 128, 13-14 ; 125, 19.

⁴⁸ *Antirrh.* 133, 12 ; 148, 29 ; 173, 13. Cf. B. Meunier, *La personne et le christianisme ancien*, Paris, 2006, p. 142 : l'expression πρόσωπον δουλικὸν est clairement un équivalent de μορφή δουλική.

⁴⁹ *Les commentaires patristiques du Psautier*, t. II, Rome, 1985, p. 235-239, analyses menées à propos de Didyme l'Aveugle.

⁵⁰ *Antirrh.* 205, 13.

⁵¹ *Antirrh.* 220, 14.

Photin, qu'Apolinaire cite dans son *Apodeixis*⁵². Ce dernier semble avoir professé une distinction entre le Verbe et le Fils, l'un, simple attribut divin sans personnalité, l'autre, qui n'a d'existence qu'à partir de l'incarnation⁵³. Nous y reviendrons.

Les deux écrits de Grégoire de Nysse que nous étudions ne sont pas les seuls témoins de ce débat entre Apolinaire et ses adversaires. Grégoire de Nazianze, dans sa deuxième *Lettre à Clédonius*, de peu antérieure à l'*Antirrheticus*, rapporte également cette attaque d'Apolinaire, prenant ainsi à témoin son destinataire :

καὶ τοῦτο διορίζου πᾶσι περὶ ἡμῶν ὅτι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦτο ἐκ τῆς ἀγίας Παρθένου Μαρίας, εἰς ἓν ἄγομεν, καὶ οὐ **δύο υἱοὺς** ὀνομάζομεν, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἐν ἀδιαίρετῳ θεότητι καὶ τιμῇ προσκυνοῦμεν.

« ... Précise bien devant tous à notre sujet le point suivant : nous unissons en un le Fils de Dieu qui est né du Père et après cela de la sainte Vierge Marie ; nous ne nommons pas **deux Fils**, mais c'est un seul et le même que nous adorons dans une divinité et un honneur inséparables »⁵⁴.

Ce passage pose le problème théologique qui suscite la réflexion sur l'unité du Christ : comment le Fils de Dieu peut être le même, étant engendré de tout temps par le Père et enfanté dans le temps par Marie. À la fin de sa lettre, Grégoire de Nazianze explicite l'origine de l'accusation des deux Fils en montrant comment elle découle, selon Apolinaire, de la coexistence des deux natures dans le Christ, qui pour ce dernier sont *inconciliables* :

Ἐπειτα κατηγοροῦσιν ἡμῶν ὡς **δύο φύσεις** εἰσαγόντων ἀπηρητημένας ἢ μαχομένας καὶ **μεριζόντων** τὴν ὑπερφυᾶ καὶ θαυμασίαν ἔνωσιν.

« Après quoi ils nous accusent d'introduire **deux natures** dissociées ou en lutte l'une contre l'autre et de partager cette prodigieuse et admirable unité »⁵⁵.

Dans la première lettre à Clédonius, Grégoire de Nazianze répond à ce raisonnement. Son argumentation rejoint la position de l'évêque de Nysse :

Εἴ τις εἰσάγει **δύο Υἱούς**, ἓνα μὲν τὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, δεύτερον δὲ τὸν ἐκ τῆς μητρός, ἀλλ' οὐχὶ ἓνα καὶ τὸν αὐτόν, καὶ τῆς υἰοθεσίας ἐκπέσοι τῆς ἐπηγγελμένης τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι. **Φύσεις μὲν γὰρ δύο** Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ Θεοί. Οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα δύο ἄνθρωποι, εἴ καὶ οὕτως ὁ Παῦλος τὸ ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ ἐκτὸς προσηγόρευσε.

⁵² Frg. 15, *Antirrh.* 138, 15.

⁵³ Photin est accusé d'avoir « tiré prétexte du mot Verbe pour dire que le Fils de Dieu est une parole ou un souffle sorti de la bouche », Épiphane, *Panarion*, 73, 12, 2, GCS, *Epiphanius* III, éd. K. Holl, p. 285, 2-3.

⁵⁴ Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, 102, § 4, SC 208, trad. P. Gally, p. 72.

⁵⁵ Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, 102, § 28, SC 208, trad. P. Gally, p. 82-84.

« Si quelqu'un introduit **deux Fils**, l'un étant celui du Dieu et Père et le second étant celui de la mère, au lieu d'un seul et même Fils, que celui-là soit déchu de l'adoption promise aux hommes qui ont la foi droite. **Les natures sont au nombre de deux**, celle de Dieu et celle de l'homme – puisqu'il y a à la fois une âme et un corps – : mais il n'y a pas deux Fils ni deux Dieux, et il n'y a pas non plus ici deux hommes, quand bien même Paul a employé cette expression pour l'intérieur et l'extérieur de l'homme (cf. 1 Co 4, 16)»⁵⁶.

Dans cette assertion, Grégoire de Nazianze fonde la distinction de deux natures sur le modèle anthropologique dans le sens opposé d'Apolinaire. En effet, la dualité de l'âme et du corps lui sert à prouver deux natures, alors que pour Apolinaire, c'est justement au nom du modèle humain qu'il refuse la coexistence de deux natures dans le Christ, l'âme et le corps ne pouvant pas constituer des substances autonomes mais une seule nature.

Et la suite du raisonnement de Grégoire de Nazianze mérite d'être relevée car elle présente un argument qui n'est pas développé par Grégoire de Nysse de façon aussi condensée, et qui articule la question des deux natures en lien avec la doctrine trinitaire des trois hypostases :

Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ (εἶπερ μὴ ταῦτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον), οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφοτέρωθεν ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἂν τις ὀνομάσειε. Λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν· οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἐν γὰρ τὰ τρία καὶ ταῦτὸν τῇ θεότητι.

« Et s'il faut s'exprimer brièvement, ce dont est constitué le Sauveur, c'est « une chose » et « une autre » (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο) (s'il est vrai que le visible et l'invisible ne sont pas la même chose, et de même ce qui est hors du temps et ce qui est soumis au temps) et non pas « un » et « un autre » (ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος) : puisse cela ne pas arriver ! Car les deux sont « une seule chose » par leur union : Dieu d'une part s'est fait homme, l'homme d'autre part a été fait Dieu – ou bien quelle que soit la manière de nommer cela. Je dis ici « une chose » et « une autre » (ἄλλο καὶ ἄλλο), à l'opposé de ce qui a lieu pour la Trinité : là, en effet, il y a « un » et « un autre » (ἄλλος καὶ ἄλλος) pour que nous ne confondions⁵⁷ pas les hypostases, mais non pas « une chose » et « une autre » (ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο), car les trois ne sont qu'une seule chose et la même par la divinité »⁵⁸.

Ce passage nous est apparu être l'un des plus explicites sur la théologie que revendiquent les Cappadociens dans la polémique contre Apolinaire, parce qu'il explique la tension entre dualité de nature et unité dans le Christ par l'opposition de genre dans les formules au neutre et au masculin ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο et ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος, exposant

⁵⁶ Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, 101, § 18-19, SC 208, trad. P. Gallay, p. 44.

⁵⁷ Il faudrait pouvoir garder la même racine pour traduire συγκράσει (qui signifie l'union par confusion) et συγχέωμεν (confusion au point de supprimer la distinction des personnes).

⁵⁸ Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, 101, § 20-21, SC 208, trad. revue de P. Gallay, Paris, 1998, p. 44.

par là comment la dualité, au neutre, ne remet pas en cause l'unité du sujet, au masculin, ni même la Trinité. Ces formules, à l'époque de Grégoire de Nazianze, avaient déjà une histoire : l'expression ἄλλο καὶ ἄλλο avait servi dans la polémique contre les ariens pour prouver l'unité de personne entre le Monogène et le Premier-né⁵⁹, et celle d'ἄλλος καὶ ἄλλος était l'accusation principale lancée contre Diodore de Tarse, parfaite anticipation du nestorianisme⁶⁰. Grégoire de Nysse, de son côté, utilise aussi le tour ἄλλο καὶ ἄλλο pour distinguer l'humain du divin dans son exégèse de Ph 2, 6-11, afin d'expliquer ce qui dans le Christ est exalté dans la résurrection, et ce dans ses traités contre Eunome et contre Apollinaire⁶¹. Mais d'après nos enquêtes, l'innovation de Grégoire de Nazianze est de reprendre les deux formules à la fois (ἄλλος καὶ ἄλλος, ἄλλο καὶ ἄλλο) et d'articuler par leur biais la christologie aux réflexions trinitaires. La distinction entre le niveau trinitaire et le niveau christologique est exprimée également à partir de l'opposition entre la σύγκρασις, appliquée au mélange intime des deux natures dans le Christ, et le verbe συγγέω (mélange par confusion) qu'il refuse d'employer pour exprimer l'unité dans la Trinité, afin de préserver la distinction des Personnes. L'unité de personne dans le Christ est donc prouvée à partir de la notion de mélange intime, σύγκρασις⁶².

Comme il a été dit dans la première partie de notre travail⁶³, les attaques d'Apollinaire ne visent pas en particulier la christologie de Grégoire, mais, semble-t-il, tous les théologiens qui ne soutiennent pas une unique nature dans le Christ, ou qui revendiquent la pleine humanité du Christ. Le fragment 15 de l'*Apodeixis* cite

⁵⁹ Cf. Athanase, *Contra arianos*, II, 62, *Athanasius Werke*, Band I, Teil I, éd. K. Metzler, p. 238-239 ; cf. aussi la note de G. M. de Durand, Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*, SC 97, p. 223, n. 1.

Dans les textes contemporains d'Apollinaire, comme la *Lettre à Épictète*, le grief d'une christologie des deux Fils est formulé à partir des expressions ἕτερος... ἕτερος, ou encore ἄλλος...ἄλλος : πῶς Χριστιανοὶ θέλουσιν ὀνομάζεσθαι οἱ λέγοντες (...) ἕτερον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ἕτερον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, τὸν πρὸς Μαρίαν καὶ πρὸς αἰώνων υἱὸν ὄντα τοῦ πατρὸς; ἢ πῶς εἶναι Χριστιανοὶ δύνανται οἱ λέγοντες ἄλλον εἶναι τὸν υἱὸν καὶ ἄλλον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον; « Comment veulent-ils être appelés chrétiens ceux qui prétendent (...) qu'autre est le Christ et qu'autre est le Logos de Dieu qui était Fils du Père avant Marie et avant les siècles ? Ou bien comment peuvent-ils être chrétiens ceux qui prétendent qu'autre est le Fils et autre le Logos de Dieu ? » (*Lettre à Épictète*, PG 26, 1053, C).

⁶⁰ Cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 2003³, p. 686. Cyrille formule ses accusations contre Diodore dans une *Lettre à Succensus*, PG 77, 229 A-B. cf. M. Richard, « Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse », *Opera minora*, II, n°51, *op. cit.*, p. 112-113.

⁶¹ Cf. *Eun.* III, 4, 63, GNO II, p. 158, 20-22 (ἄλλο τι ὄν καὶ ἄλλο γινόμενος) ; *Antirr.* 159, 18. Dans les deux cas, il s'agit de distinguer ce qui relève de la forme divine (μορφή θεοῦ) de ce qui se rapporte à la forme humaine (μορφή δουλοῦ).

⁶² Pour une étude des notions du mélange utilisées en christologie, cf. l'étude de référence de J. R. Bouchet, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse », *Revue thomiste*, 1968/4, p. 566-577 spécialement.

⁶³ Cf. Partie I, chapitre 1, « Circonstances de composition de l'*Apodeixis* », p. 63 sq.

nommément trois adversaires, Paul de Samosate, Marcel et Photin, dont le groupement pose problème, nous allons y revenir. Mais il semble qu'il y ait un lien entre la christologie qu'Apolinaire prête à ces trois théologiens et celle des « deux Fils », qui se trouve abordée plutôt vers la fin de l'*Antirrheticus*. Les rapprochements que l'on peut faire entre ce qu'il dit de Paul de Samosate, de Photin et de Marcel dans l'*Apodeixis* et dans ses autres écrits dogmatiques aident à le comprendre.

Dans l'*Apodeixis*, la forme christologique que ceux-ci se voient en effet reprocher par Apolinaire est celle de « l'homme inspiré » :

φησὶ γὰρ τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν ἐναντίον μὲν εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων· Παῦλον δὲ καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον τῆς τοιαύτης διαστροφῆς κατάρξαι.

« D'après [Apolinaire], le fait d'appeler le Christ homme inspiré (ἄνθρωπος ἔνθεος) est contraire aux enseignements des apôtres, d'autre part étranger aux synodes. Paul, Photin et Marcel seraient à l'origine d'une telle perversion. »⁶⁴

Comme l'atteste le fragment 16, « homme inspiré » signifie l'homme dont l'origine est proprement terrestre par opposition à « l'homme descendu du ciel » (cf. Jn 3, 13), ou encore un homme qui n'est pas Dieu, selon une forme résurgente d'ébionisme. A cette conception, Apolinaire oppose le concept d'homme céleste (ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς ἄνθρωπος) comme en témoigne le contexte du fragment 17 de l'*Apodeixis* :

Οὐκ ἔστι, φησὶν, ἐκ γῆς ἄνθρωπος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς ἄνθρωπος. ἄνθρωπος μέντοι, καὶ εἰ ἐξ οὐρανοῦ καταβέβηκεν· οὐ γὰρ ἀρνεῖται τὴν τοιαύτην προσηγορίαν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ὁ κύριος.

« Il n'est pas homme, dit-il, issu de la terre l'homme qui descend du ciel. Cependant, il est homme, même s'il est descendu du ciel. En effet, le Seigneur ne nie pas une telle appellation dans les Évangiles »⁶⁵.

Et plus loin, dans le fragment 18 tel qu'il nous est restitué par Grégoire, Apolinaire déclarerait :

⁶⁴ *Antirrh.* 138, 12-16. Le terme διαστρόφη est courant dans la tradition patristique pour désigner toute forme de dérive doctrinale. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* VII, 3, 14, SC 428, éd. A. Le Boulluec, Paris, 1997, p. 70 ; Origène, *Contre Celse*, III, 40, 3, SC 136, éd. M. Borret, Paris, 1968, p. 94 ; aussi Eusèbe, *Contre Marcel*, II, 4, 21, 6, éd. E. Klostermann, GCS, *Eusebius Werke*, IV, Berlin, 1972, p. 56 ; Grégoire de Nazianze, *Discours*, 20, 5, SC 270, éd. J. Mossay, 1980, p. 68 ; Basile, *Contre Eunome*, I, § 4, SC 299, p. 168, pour désigner les ennemis de la vérité, dans la *Lettre* 210, 3, 1 (éd. Y. Courtonne, CUF, t. II, p. 191), Basile parle d'une πίστεως διαστροφή, et dans les *Lettres* 224, 2, 9 (CUF, t. III, p. 19) ; 263, 2, 12 (CUF, t. III, p. 122), il évoque la διαστροφή δογμάτων. Chez Grégoire de Nysse, cf. *Eun.* I, 48, GNO I, p. 39, 1 ; *Eun.* I, 298, GNO I, p. 114, 22 ; *Eun.* III, 9, 63, GNO II, p. 288, 6-7 (διαστροφὴν τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας) ; *Epist.* 5, 8, 2, SC 363, p. 162 (pour désigner l'hérésie d'Arius). Au sens de « perversion du dogme », le mot se trouve en concurrence avec ἀντιστροφή dans la littérature patristique.

⁶⁵ *Antirrh.* 138, 26-29.

Εἰ δὲ καὶ ἐξ οὐρανοῦ υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἐκ γυναικὸς υἱὸς θεοῦ, πῶς οὐχ ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος;

« Si le Fils de l'homme vient du ciel et que le Fils de Dieu vient d'une femme, comment le même ne sera-t-il pas à la fois homme et Dieu ? »⁶⁶

Ce fragment se comprend mieux à la lumière d'un passage de la *Première épître à Denys*, où Apollinaire déclare :

οὔτε γὰρ οἷόν τε ἦν τὸ ὅλον υἷον ἀνθρώπου καλεῖσθαι καταβεβηκότα ἐξ οὐρανοῦ καὶ υἷον θεοῦ γεννηθέντα ἐκ γυναικὸς εἰ δύο φύσεων διαίρεσιν ἐπιδέχεται· ἀλλὰ τὸ μὲν καταβεβηκὸς ἐξ οὐρανοῦ ἐκαλεῖτο ἄν υἱὸς θεοῦ καὶ οὐχ υἱὸς ἀνθρώπου, τὸ δὲ γεννηθὲν ἐκ γυναικὸς ἐκαλεῖτο ἄν υἱὸς ἀνθρώπου καὶ οὐχ υἱὸς θεοῦ· καὶ τοῦτο ἔπεται τῇ παυλιανικῇ διαίρεσει.

« Il ne serait pas possible de nommer le tout Fils de l'homme descendu du ciel et Fils de Dieu né d'une femme, si on acceptait la séparation des deux natures⁶⁷, mais ce qui est descendu du ciel serait appelé Fils de Dieu, et non pas Fils de l'homme, et ce qui est né d'une femme serait appelé Fils de l'homme et non pas Fils de Dieu. Et c'est ce qui découle de la séparation faite par Paul (de Samosate) »⁶⁸.

Apollinaire veut soutenir que le même soit à la fois Dieu et homme, c'est-à-dire Fils de l'homme et Fils de Dieu. Une telle unité est possible, selon lui, si on ne sépare pas les natures humaine et divine dans la personne du Christ, contrairement à Paul de Samosate qu'il tient responsable de la christologie de séparation entre l'homme et Dieu, le Fils de l'homme, issu de la terre, et le Fils de Dieu, issu du ciel dans le Christ incarné.

Dans le raisonnement des fragments 15 à 18 de l'*Apodeixis*, la notion « d'homme inspiré » est liée à la question de la séparation (διαίρεσιν) entre les deux natures (δύο φύσεων) humaine et divine du Christ. Pour Apollinaire, elle conduit à l'impossibilité d'une union substantielle du Logos incarné. Mais ces extraits ne suffisent pas encore à comprendre pourquoi Paul de Samosate est considéré comme l'auteur de la christologie de l'inspiration, et n'explicitent pas la corrélation avec la dualité de personne dans le Christ, qu'Apollinaire rejette.

Paul de Samosate est cité dans la *Première épître à Denys* comme initiateur de la théologie divisive, qui défend l'inhabitation du Verbe dans le Christ⁶⁹. Le Laodicéen dit ainsi :

ἐκεῖνοι μὲν γὰρ Παύλῳ τῷ Σαμοσατεῖ δουλεύοντες ἄλλον μὲν τὸν ἐξ οὐρανοῦ λέγουσι, θεὸν ὁμολογοῦντες αὐτόν, ἄλλον δὲ τὸν ἐκ γῆς ἄνθρωπον, λέγοντες τὸν μὲν ἄκτιστον, τὸν δὲ κτιστόν, τὸν μὲν αἰώνιον, τὸν δὲ χθεσινόν, τὸν μὲν

⁶⁶ *Antirrh.* 139, 21-23.

⁶⁷ En français, on ne peut pas laisser la dissymétrie temporelle du grec.

⁶⁸ *Première épître à Denys*, § 4, Lietz, p. 258, 4-10.

⁶⁹ H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, *op. cit.*, p. 51-52. Cf. *infra*, p. 623.

δεσπότην, τὸν δὲ δοῦλον, ἀσεβοῦντες, ἄν τε προσκυνῶσι τὸν ἐξαγοράσαντα ἡμᾶς τῷ ἰδίῳ αἵματι.

« Ceux qui sont asservis à Paul de Samosate prétendent que l'un est issu du ciel, le confessant Dieu, tandis que l'autre est homme issu de la terre, déclarant que l'un est non créé, l'autre, créé, l'un, éternel, l'autre terrestre, l'un, maître, l'autre, esclave, faisant ainsi acte d'impiété lorsqu'ils n'adorent pas celui qui nous a rachetés par son propre sang »⁷⁰.

Autre le Verbe, autre Jésus, l'un d'en haut, l'autre d'en bas. Apolinaire dénonce ici les partisans du Samosatéen, qui conçoivent le Logos et Jésus comme un « autre » et un « autre » (ἄλλον μὲν ... ἄλλον δέ), entre celui qui est du ciel et celui qui est de la terre, entre celui qui est éternel et celui qui est dans le temps. Dans sa confession de foi *Kata meros pistis*, Apolinaire utilise encore l'adjectif ἕτερος pour exprimer cette même dualité :

Καὶ οὐχ ἕτερον μὲν πρόσωπον ὁ θεός λόγος, ἕτερον δὲ ἄνθρωπος Ἰησοῦς, ἀλλ' αὐτὸς ὁ προυπάρχων υἱὸς ἐνωθεὶς σαρκὶ ἐκ Μαρίας κατέστη.

« Et le Dieu Logos n'est pas une personne, tandis que l'homme Jésus en est une autre, mais celui qui existe avant les siècles a été lui-même constitué Fils uni à la chair par Marie »⁷¹.

Dans cet extrait, Apolinaire utilise la notion de personne (πρόσωπον) dans le même sens que celle de « Fils », que nous avons citée plus haut. Dans son même opuscule, il évoque des « hérétiques » qui « ne confessent pas un Dieu qui s'est fait chair en propre, mais un homme qui a été conjoint à Dieu » (οὐ θεὸν σαρκωθέντα ὁμολογοῦντες αὐτὸν ἀλλὰ ἄνθρωπον θεῷ συναφθέντα)⁷². C'est toujours la même conception christologique qui est visée et contre laquelle Apolinaire développe sa propre théologie, sans que soit nommé ici de théologien. La question de savoir qui est visé dans ce texte est tout l'objet de l'étude de K. McCarthy sur laquelle nous reviendrons.

En conclusion, dans le fragment 15 de l'*Apodeixis*, où Paul de Samosate, Marcel et Photin sont nommés, il n'est pas question d'une dualité de Fils, et la christologie d'un Marcel d'Ancyre par exemple, ou d'un Paul de Samosate, beaucoup plus obscur, ne

⁷⁰ *Première épître à Denys*, Lietz, p. 257, 1-7.

⁷¹ *Kata meros pistis*, § 36, Lietz p. 181, 7-11.

⁷² *Kata meros pistis*, § 30, Lietz, p. 178, 10-11. K. McCarthy montre que cette dernière expression dénonce clairement l'usage de συνάφεια par les théologiens d'Antioche pour décrire l'union de l'humain et du divin en Christ. Elle renvoie au troisième des douze anathèmes énoncés par Cyrille d'Alexandrie, dans sa troisième lettre à Nestorius, rédigée vers 430, qui condamne ceux qui pensent l'union de la divinité et de l'humanité en termes de συνάφεια (Cyrille d'Alexandrie, *Select Letters*, III, § 12, éd. L. R. Wickham, coll. Oxford Early Christian Texts, Oxford, 1983, p. 28-29 ; K. McCarthy, « Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition », *Journal of Theological Studies*, 43, 1994, p. 548).

semble pas être le modèle de théologie des deux personnes, mais elle a pu être interprétée telle quelle par la tradition, et Apolinaire, en raison des conséquences logiques qu'elle comportait : à partir du moment où Jésus est un homme adopté par Dieu, il est bien distinct du Logos qui se trouve dans le sein de Dieu. Il y a donc dualité de Fils, l'un par nature, l'autre par adoption. Ce sondage sur quelques textes d'Apolinaire aura montré que la christologie des deux personnes est l'écueil théologique principal par rapport auquel celui-ci construit sa propre doctrine. Comme le montre le fragment 15, mis en regard avec la *Première épître à Denys*, la séparation de l'humanité et de la divinité dans le Christ découle d'une conception du Christ comme « homme inspiré », qui est attribuée à Paul de Samosate.

Mais le fait que ce théologien du III^e siècle soit bien antérieur à l'époque d'Apolinaire, et que lui soient associés les noms de Marcel et de Photin dans l'*Antirrheticus*, soulève la question de savoir quels contemporains exactement sont visés par cette attaque et pourquoi dans la controverse apolinariste les trois auteurs sont associés, bien qu'ayant développé des théologies distinctes et étant de générations différentes.

C. Paul de Samosate, Marcel et Photin

Apolinaire associe au début de son *Apodeixis* Paul, Marcel et Photin (frg. 15) mais Grégoire, de son côté, ne commente pas le rapprochement des trois « hérétiques »⁷³. Pourtant non seulement il ne va pas de soi, mais en plus l'association de ces trois théologiens avec la christologie de « l'homme inspiré » est elle-même problématique. E. Mühlenberg, dans son étude sur Apolinaire, s'y est penché, afin de mieux cerner l'écart entre le contenu même de la doctrine de Paul de Samosate, de Marcel et de Photin et la façon dont ils sont perçus par Apolinaire, en comparaison avec les autres théologiens du IV^e siècle⁷⁴. Sans reprendre son travail, ni celui de K. McCarthy et de X. Morales⁷⁵, nous chercherons à comprendre pourquoi Apolinaire se réfère à ces trois théologiens. Cela nous permettra d'éclaircir le sens de l'attaque des « deux Fils » et le contexte polémique dans lequel il rédige sa propre christologie.

⁷³ Cf. frg. 17, *Antirrh.* 138, 25 sq.

⁷⁴ *Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 135-149.

⁷⁵ X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris, 2006, p. 324-334.

Au niveau textuel, le fragment 15 pose des problèmes d'authenticité. E. Mühlberg pose à juste titre l'hypothèse d'une citation inexacte, retouchée par Grégoire. La christologie de l'homme inspiré concernerait uniquement Paul de Samosate, mais Grégoire, résumant la pensée de son adversaire, aurait associé d'emblée les trois « hérétiques ». Une telle supposition se fonde sur deux arguments ; d'abord dans le fragment suivant, n°16, cité au style direct, Apollinaire interpelle à la deuxième personne du singulier l'auteur de la christologie de « l'homme inspiré » :

Πῶς ἐρεῖς ἐκ γῆς ἄνθρωπον τὸν ἐξ οὐρανοῦ καταβεβηκέναι μαρτυρούμενον ἄνθρωπον καὶ υἱὸν ἀνθρώπου τὸν θεὸν καὶ θεοῦ υἱὸν ἀναγορευόμενον ;

« Comment diras-tu qu'il est homme issu de terre l'homme qui est attesté être descendu du ciel et qu'il est Fils de l'homme celui qui est proclamé Dieu et Fils de Dieu ? »⁷⁶

Cela laisse entendre que la forme initiale de ce passage de l'*Apodeixis* devait être un dialogue, que ce fragment est textuel et que dans le contexte de l'*Apodeixis* sur lequel se penche Grégoire, Apollinaire s'en prend à la christologie de Paul de Samosate. Peu après, dans l'*Antirrheticus*, le Nysséen reproche à Apollinaire, avec suspicion, d'avoir cité dans l'*Apodeixis* un passage du synode qui a condamné Paul de Samosate. Cette deuxième mention confirme que parmi les trois auteurs cités, Paul, Marcel et Photin, celui qui était tenu pour responsable de la christologie de l'homme inspiré est bien Paul de Samosate. Il s'agit du fragment 24, qui a attiré l'attention de la critique au sujet de la doctrine samosatéenne :

μέμνηταί τινων καὶ δογμάτων συνοδικῶν τῶν τε κατὰ Παύλου τοῦ Σαμωσατέως συνειλεγμένων λέγοντος Ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον καὶ τοῦ κατὰ Νίκαιαν ἐκφωνηθέντος, οὗ τὴν ῥῆσιν ἐπὶ λέξεως τοῦτον τὸν τρόπον εἰρημένην παρέθετο τὸ Ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα.

« [Apollinaire] fait mention de certaines doctrines conciliaires de ceux qui s'étaient réunis contre Paul de Samosate, disant que le Seigneur a été divinisé depuis le ciel, et de ce qui a été dit à Nicée dont il a exposé à la lettre la formule dite de la manière suivante : "Celui qui est descendu du ciel, s'est fait chair et s'est fait homme". »⁷⁷

Sans entrer dans l'interprétation de la doctrine prêtée à Paul⁷⁸, et de la polémique autour de ce synode qu'H. de Riedmatten identifie au concile d'Antioche en 268, selon

⁷⁶ Frg. 16, *Antirrh.* 138, 18-21.

⁷⁷ Frg. 24, *Antirrh.* 142, 24-28.

⁷⁸ Cf. la mise au point récente de X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris, 2006, p. 324-330.

une interprétation qui n'est pas partagée par la plupart des critiques⁷⁹, retenons qu'à cette étape démonstrative de l'*Apodeixis*, Apolinaire est occupé à développer sa théologie de l'homme céleste en réaction à celle qu'il prête à Paul de Samosate. Marcel et Photin seraient cités selon le principe d'assimilation hérésiologique devenu topique dans le discours polémique. En effet, le rapprochement des trois hérétiques était fréquent au milieu du IV^e siècle : ils étaient devenus des *types* hérésiologiques, comme nous allons l'examiner.

Dans la littérature apolinariste, le rapprochement entre Paul de Samosate et Marcel d'Ancyre ne se trouve pas uniquement dans l'*Apodeixis*. Par exemple, dans le traité intitulé *Quod unus sit Christus*, l'un et l'autre sont cités en exemple de ceux qui croient au Christ comme en un simple homme « non digne d'adoration » (ἄνθρωπον ἀπροσκύνητον)⁸⁰. Cette dénonciation rejoint celle de l'*Apodeixis*, où la christologie du Samosatéen est considérée par Apolinaire comme une forme d'adoptianisme (frg. 15), avec la formule d'ἄνθρωπος ἕνθεος. Mais elle nécessite des éclaircissements sur chacune des deux doctrines pour comprendre pourquoi sur ce point il est associé à Paul de Samosate.

Pour ce faire, notre méthode consistera à confronter l'utilisation par Apolinaire des noms de Paul, Marcel et Photin dans son argumentation contre la christologie des deux

⁷⁹ Nous avons déjà évoqué ce point dans la partie I, chapitre 1, « Circonstances de composition de l'*Apodeixis* », p. 61 sq. Avant le travail d'H. de Riedmatten, G. Bardy et F. Loofs ont déclaré qu'il était impossible que la citation donnée par Apolinaire et reprise par Grégoire dans l'*Antirrheticus* provînt des actes synode réuni contre Paul de Samosate, en 268 : « Pour Bardy, le problème est le suivant : ou bien la formule « ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι » est de Paul, alors pourquoi Apollinaire la cite-t-il comme une autorité? Ou bien elle émane des Pères du concile, alors on insérera avec F. Loofs entre συνειλεγμένων et λέγοντος un τοῦ τε qui s'alignera au τοῦ κατὰ Νικαίαν. On n'aura pas épuisé les difficultés pour autant : pareille formule va juste à l'encontre de la pensée des adversaires de Paul : un Christ divinisé par une inspiration d'en-haut! G. Bardy rappelle le peu de diffusion des Actes de 268, mentionne le scepticisme de Grégoire de Nysse sur l'authenticité de la référence » (H. de Riedmatten, *Les Actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg, 1952, p. 98). Ce dernier critique conteste l'interprétation de G. Bardy et de F. Loofs et considère que le texte de l'*Antirrheticus* n'a pas besoin d'être modifié. Le passage pourrait suggérer qu'Apolinaire ait eu accès aux actes du concile, mais les passages où il parle de Paul ne vont guère plus avant que les conceptions courantes de son temps. En outre, l'ouvrage de facture apolinariste, le *De Incarnatione Dei Verbi* s'ouvre sur un rappel du concile de 268 : « L'innovation de Paul de Samosate attrista le saint concile, elle qui visait à bouleverser le grand mystère, celui du Christ... » (Lietz. p. 303, l. 2-4). Mais la suite de cet opuscule ne revient pas sur cette question. Cela ne prouve donc rien d'un accès direct aux actes du procès de Paul par Apolinaire (cf. H. de Riedmatten, *op. cit.*, p. 100). En 1969, E. Mühlenberg conteste encore l'hypothèse d'H. de Riedmatten, et déclare, à la suite de F. Loofs, qu'il est impossible que le synode dont Grégoire fait allusion dans son *Antirrheticus* soit le synode d'Antioche de 268, sans donner de plus amples explications (*Apollinaris von Laodicea, op. cit.*, p. 144).

⁸⁰ Lietz. p. 296, 18-21. Dans l'opuscule apolinariste *De incarnatione Dei Verbi*, Paul de Samosate est nommé dans une dénonciation de la théologie des deux personnes (ὅταν οὖν μόνον ἕτερον ἄνθρωπον λέγωσιν οἱ τοῦ Σαμοσατέως, ἕτερον δὲ τὸν θεόν, μὴ παραδεχόμεθα : « lorsque donc ceux du parti du Samosatéen disent que l'un seulement est homme, et l'autre, Dieu, nous ne l'acceptons pas »), Lietz. p. 305, 10-11.

Fils avec les fragments de ces auteurs. Comme pour les fragments d'Apolinaire, l'authenticité n'est pas facile à établir et qu'il y a beaucoup d'incertitudes doctrinales.

1. Apolinaire (IV^e s.) et Paul de Samosate (III^e s.)

Les rapports entre la doctrine d'Apolinaire et celle de Paul de Samosate, dont les fragments ont été édités, traduits et commentés par G. Bardy, puis par H. de Riedmatten⁸¹, varient selon que l'on se place du côté des adversaires d'Apolinaire, ou du côté d'Apolinaire lui-même. En effet, du premier point de vue, la christologie de Paul présente « d'indéniables accointances avec celle d'Apolinaire »⁸². Telle est la raison pour laquelle les deux doctrines ont parfois été rapprochées par leurs adversaires. Du second point de vue, elles s'opposent fondamentalement et on retrouve les mêmes motifs d'accusations chez Apolinaire que chez les théologiens qui ont attaqué Paul de Samosate.

La doctrine de ce dernier présente des similitudes avec celle d'Apolinaire sur le plan du vocabulaire de l'union de l'homme et de Dieu dans le Christ⁸³, ainsi que dans la façon de concevoir l'union du Verbe à la chair au niveau ontologique à partir de la comparaison anthropologique.

Malgré les attaques d'Apolinaire contre Paul de Samosate, que nous avons relevées dans la *Première épître à Denys* et dans l'*Apodeixis*, le Pseudo-Athanase accuse Apolinaire de développer une christologie semblable à celle de Paul de Samosate dans ses deux traités *Contre Apolinaire*. Il donne alors une description de la doctrine du Samosatéen. Dans le *Contre Apolinaire I*, la théologie de Paul est définie ainsi :

πῶς λέγετε Θεὸν, ὡς Παῦλος ὁ Σαμοσατεύς ; (...) Θεὸν ὁμολογεῖν τὸν ἐκ Μαρίας, πρὸ αἰώνων μὲν προορισθέντα, ἐκ δὲ Μαρίας τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἐσχηκότα. Λόγον δὲ ἐνεργῆ ἔξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ.

« Comment parlez-vous de Dieu, à la façon de Paul de Samosate ? Il prétend confesser qu'est Dieu celui qui est né de Marie, lui qui a été prédestiné avant les

⁸¹ Parmi toutes les études sur Paul de Samosate, l'une des monographies de référence est celle d'H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, op. cit. La question de l'authenticité des *Actes* du procès de Paul de Samosate est l'objet d'un débat dans la critique. Selon F. Gahbauer, il s'agit d'interpolations plus tardives (*Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*, Würzburg, 1984).

⁸² H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, op. cit., p. 49, dresse une liste de la similitude de vocabulaire.

⁸³ Cf. le relevé d'H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, op. cit., p. 49-50.

siècles, et qui tient de Marie l'origine de son existence. Il reconnaît en lui un Logos actif et une sagesse provenus du ciel »⁸⁴.

Le motif qui a suscité le rapprochement est la confusion faite entre le divin et l'humain pendant l'incarnation, en raison de laquelle c'est la divinité elle-même qui est née de Marie. D'après l'auteur, Paul ne distingue pas l'homme Jésus qui tient le début de son existence de Marie et le Logos antérieur aux siècles. La manière de décrire le Logos comme principe actif dans l'homme Jésus, provenant du ciel, qui se trouve aussi dans la doctrine d'Apolinaire, dans une tout autre perspective cependant, invite au rapprochement avec Paul de Samosate.

Et dans le *Contre Apolinaire II*, l'auteur déclare :

Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς Θεὸν ἐκ τῆς Παρθένου ὁμολογεῖ, Θεὸν ἐκ Ναζαρετ ὄφθέντα, καὶ ἐντεῦθεν τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκότα, καὶ ἀρχὴν βασιλείας παρειληφότα· Λόγον δὲ ἐνεργόν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ· τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρετ ἀναδειχθέντα· ἵνα εἷς εἴη, φησὶν, ὁ ἐπὶ πάντα Θεὸς ὁ Πατήρ.

« Paul de Samosate confesse que Dieu est né d'une vierge, que Dieu a été vu de Nazareth et qu'il a eu là le début de son existence, et qu'il a reçu le commencement de son règne, mais il confesse que le Logos est actif à partir du ciel et que la sagesse est en lui : qu'il est par prédétermination avant les siècles, mais qu'il s'est manifesté dans l'existence à Nazareth, de façon à ce que soit un le Père, le Dieu au-dessus de tout »⁸⁵.

Ces deux descriptions prêtent à Paul de Samosate un monarchianisme corrélatif à l'adoptionisme. Dans les deux textes, l'auteur argumente contre Apolinaire de la même façon : prétendra-t-il que c'est « celui de Marie » qui est Dieu, qui est né de Nazareth ? À Apolinaire ou à Paul, on fait dire que Dieu est né dans le temps, que la divinisation s'opère sur un homme dont l'existence commence à Marie. Paul est présenté ici comme soutenant la prédestination (et non pas la préexistence) du Logos avant l'incarnation (τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα) qui est un trait du monarchianisme. Ces textes ont d'ailleurs un parallèle chez Apolinaire lui-même, qui cite Paul pour l'attaquer, dans le fragment 24 de l'*Apodeixis* : ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι⁸⁶.

En somme, le rapprochement entre Paul de Samosate et Apolinaire par les adversaires de ce dernier est dû au rôle du Logos dans le Christ, qui dans les deux théologies est apparenté à un principe actif en l'homme et qui est dit provenir du ciel. Le Logos existe dans la mesure où il agit dans l'homme (Λόγον δὲ ἐνεργόν). L'un et l'autre

⁸⁴ *Contre Apolinaire I*, PG 26, 1128 A-B.

⁸⁵ *Contre Apolinaire II*, PG 26, 1136 B. cf. analyses de G. Bardy, *Paul de Samosate*, *op. cit.*, p. 339-340.

⁸⁶ *Antirrh.* 142, 25.

auteur conçoivent les rapports du Logos et de la chair à partir de la comparaison anthropologique. En effet, Épiphane prête à Paul de Samosate la réflexion suivante :

ὡς ἐν ἀνθρώπῳ ἐλθὼν εἰς οἰκητήριον ὁ θεῖος λόγος, καὶ μετὰ τὸ γεγεννηθῆαι ὀφθέντα ἐν αὐτῷ τὸν λόγον, καὶ πάλιν ἐν θεῷ ὑπάρχοντα ἄνω ὡς ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπου λόγος.

« Comme dans l'homme, le Verbe divin vint dans une demeure ; après la naissance, le Verbe fut vu en lui (dans le Christ). Et encore : Il subsiste d'en haut en Dieu comme le verbe dans le cœur de l'homme. »⁸⁷

La comparaison anthropologique sert à Paul de Samosate pour formuler l'union du Verbe à l'homme⁸⁸ comme une inhabitation (οἰκητήριον). Le schéma de pensée est le même que chez Apollinaire, mais la façon d'exprimer le lien entre Dieu et l'homme est cependant trop lâche ou imprécis (οἰκητήριον) aux yeux de ce dernier, qui y voit la preuve d'une christologie des deux personnes.

Ainsi Apollinaire fait-il de Paul l'auteur d'une christologie adoptianiste. Pour ce dernier en effet, le Logos inhabite dans l'homme par « grâce » et, dans d'autres fragments, il est décrit comme une assistance divine à la manière des saints et des prophètes⁸⁹. Cela explique l'attaque d'Apollinaire qui reproche à Paul de croire au Christ comme à un ἄνθρωπος ἔνθεος. C'est contre cette conception qu'il développe sa christologie de l'ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Dans les deux théologies, le Logos s'intègre ontologiquement au composé humain, mais chez Paul, l'union à la chair est décrite comme une forme d'inspiration, alors que chez Apollinaire, elle est décrite de manière beaucoup plus étroite en termes d'une μίξις sans confusion⁹⁰. Paul de Samosate revendique l'intégrité humaine du Christ mais pense le Logos comme une sagesse inspiratrice dans l'homme : le Dieu incarné devient alors un simple homme, inspiré, adopté et divinisé. Mais Apollinaire, lui, revendique l'incarnation réelle du Logos divin dans la chair humaine, condition essentielle pour la rédemption de l'homme.

⁸⁷ Épiphane, *Panarion*, 65, 8, 12, GCS, *Epiphanius*, III, éd. K. Holl, *op. cit.*, p. 12 ; trad. G. Bardy, *Paul de Samosate*, *op. cit.*, p. 336.

⁸⁸ M.-O. Boulnois montre que c'est dans les actes du procès de Paul de Samosate, avec les réserves que l'on peut avoir eu égard à leur authenticité, que se trouve pour la première fois la comparaison anthropologique utilisée en christologie pour faire comprendre l'union du Verbe et de la chair (« L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésius d'Emèse à la controverse nestorienne », *art. cit.*, p. 451-452).

⁸⁹ Cf. H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, *op. cit.*, p. 50 : cf. frg. S 8 (p. 138), 14 (p. 143), 25 (p. 149-150), 29 (p. 154), 31 (p. 155), 39 (p. 158).

⁹⁰ Cf. frg. 127, Lietz. p. 238.

La conception du Samosatéen selon laquelle le Christ serait un homme habité par Dieu à la manière des prophètes a poussé ses adversaires contemporains, semble-t-il, à l'accuser de défendre une christologie de deux personnes dans le Christ. Au III^e siècle, Paul de Samosate paraît avoir été accusé précisément de soutenir une dualité dans le Fils, comme l'atteste un fragment des *Actes* du procès contre lui (268), transmis en syriaque, dans lequel il se défend de proclamer deux Fils :

« Jésus-Christ, celui de Marie était joint à la Sagesse, et un avec elle, et par elle Fils et Christ. Il est dit en effet que celui qui a souffert, celui qui a subi les soufflets et les coups, celui qui a été mis au tombeau et est descendu aux enfers, celui qui est ressuscité, est Jésus-Christ, Fils de Dieu. De fait, il ne faut pas séparer celui qui est avant les temps de celui qui a été enfanté sur la fin des jours. Car pour moi, j'ai horreur de dire deux Fils, j'ai horreur de dire deux Christs ».⁹¹

Paul de Samosate se défend clairement ici de la perception de sa christologie qui circulait à son époque. En même temps, un tel passage met aussi au jour les ambiguïtés lexicales qui se prêtent à l'attaque des deux Fils, telle que « celui de Marie, joint à la Sagesse ». Paul, selon ce fragment, est accusé de compromettre la divinité du Christ, en faisant trop lâche le lien qui unit le Verbe et l'homme. Un autre des fragments des *Actes* du procès contre Paul de Samosate, s'ils sont authentiques, met en lumière la relation entre la christologie de l'inspiration et la conséquence logique des deux Fils. L'inhabitation du Logos dans la chair comme dans un temple est présentée comme aboutissant à une dualité en Christ, « comme un autre dans un autre (ὡς ἄλλος ἐν ἄλλῳ), tel aussi le vêtement qui enveloppe l'homme, autre qu'il est et non le même que l'homme ni une partie de lui »⁹². Ailleurs, encore, chez Épiphanes, se trouve le même enchaînement logique :

ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος· καὶ ταῦτα περὶ ἑαυτοῦ ὁ ἄνθρωπος λέγει. ὁ πατήρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ εἷς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει· καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται.

« Jésus était un homme, et le Verbe l'a inspiré d'en haut ; voici ce que l'homme dit de lui-même : le Père est avec le Fils un seul Dieu ; l'homme d'en bas montre sa propre personne et ainsi s'accomplissent les deux personnes ».⁹³

Dans cet extrait que l'évêque de Salamine dit citer de Paul, mais qu'on doit recevoir avec prudence⁹⁴, se trouve clairement exprimée l'articulation entre la christologie de

⁹¹ H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, op. cit., S, 21, p. 146-147.

⁹² H. de Riedmatten, *Actes du procès de Paul de Samosate*, op. cit., frg. S 14, transmis en syriaque, p. 143.

⁹³ Épiphanes, *Panarion*, 65, 7, 3, GCS, III, op. cit., p. 10 ; trad. G. Bardy, op. cit., p. 338.

l'homme inspiré, prêtée ici à Paul de Samosate, et la formulation de deux personnes, l'homme d'en bas inspiré, et le Verbe d'en haut. Même si le *Panarion* d'Épiphane est vraisemblablement plus tardif que l'*Apodeixis*, il nous semble mettre en évidence que ce qu'Apollinaire reproche à Paul dans ses écrits et qui lui sert de fondement et de cadre théologique pour élaborer sa propre christologie du νοῦς ἔνσαρκος dans l'*Apodeixis* ne détone pas par rapport à l'idée que les théologiens de son époque se faisaient de Paul, et de la façon dont ils formulaient ses thèses. On se trouve donc là, selon nous, en présence d'une représentation hérésiologique courante à l'époque d'Apollinaire, plus que propre à ce dernier. Mais elle sert de cadre doctrinal à sa christologie.

2. Apollinaire et Marcel d'Ancyre

Dans ces conditions, pourquoi Marcel (IV^e s.) était-il associé par Apollinaire à Paul de Samosate (III^e s.) ? « C'est Eusèbe de Césarée, le premier, qui a eu l'idée de faire intervenir Paul de Samosate dans le débat théologique. À la recherche d'une généalogie pour l'hérésie de Marcel d'Ancyre, il imagine une lignée ébionites-Sabellius-Paul de Samosate-Marcel d'Ancyre, qui sera vite complétée par l'ajout de Photin de Sirmium. L'inauguration a lieu dans la *Théologie ecclésiastique* »⁹⁵. D'après le traité d'Eusèbe, initiateur du rapprochement des trois théologiens, « la seule donnée théologique substantielle qui permet de voir le lien entre Paul de Samosate et Marcel est l'accusation de psilanthropisme⁹⁶. « Paul, de fait, devait professer une christologie archaïque, faisant de Jésus un simple homme en qui demeure l'esprit de Dieu. Il n'est donc Fils que par adoption. Par conséquent, déduit-on, il n'y a de Fils que depuis l'incarnation. Or cette dernière proposition est marcellienne. Donc celle de Paul de Samosate est marcellienne, et Eusèbe, par extrapolation, lui attribue l'autre proposition centrale du système théologie de Marcel, l'absence de préexistence du Verbe avant l'incarnation, une proposition à tendance modaliste. De psilanthropiste, (...) Paul de Samosate devient, par assimilation

⁹⁴ Cf. remarque de G. Bardy, *Paul de Samosate, op. cit.*, p. 339. Le fragment, même s'il n'est pas textuel, renseigne au moins sur la façon dont était comprise la doctrine du Samosatéen au IV^e siècle.

⁹⁵ X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase, op. cit.*, p. 325. Eusèbe assimile les trois hérétiques dans sa *Théologie ecclésiastique*, I, 14, 2 et 20,43 ; GCS *Eusebius Werke*, IV, éd. E. Klostermann, Berlin, 1972, p. 74 et 88.

⁹⁶ Le Christ ne serait qu'un simple homme devenu Dieu par l'inhabitation en lui de la puissance divine.

rétrospective avec le marcellianisme, un représentant du modalisme aux côtés de Sabellius »⁹⁷. Mais Marcel n'est pas « psilanthropiste ».

En effet, d'après la vision de la tradition, Marcel d'Ancyre aurait tenu que le Verbe existait réellement, mais seulement à partir de l'incarnation. Il admettait une expansion graduelle de la « Monade » divine dont le Fils et l'Esprit n'émergeaient qu'après coup, à raison des nécessités de l'économie, sous forme d'entités distinctes⁹⁸. Photin, pour sa part, n'aurait jamais accordé aucune subsistance réelle au Logos et aurait professé une distinction entre le Logos et le Fils, l'un permanent, mais attribut sans personnalité, l'autre ne commençant d'exister qu'avec l'incarnation⁹⁹.

K. McCarthy examine plus en détail les rapports entre Marcel et Apollinaire dans son étude du *Kata meros pistis* mais également dans un article intitulé « Apollinarian christology and the anti-marcellan Tradition ». Elle prouve à partir d'éléments de critique interne et externe et de preuves historiques¹⁰⁰ comment la christologie des deux personnes qui est mentionnée et attaquée dans le traité *Kata meros pistis* (chapitres 28-31) est non pas celle de Diodore de Tarse, considéré comme le représentant de la christologie des deux personnes, mais celle de Marcel d'Ancyre précisément¹⁰¹. Certains de ses fragments, transmis par Eusèbe dans son *Contre Marcel*, le suggèrent, ou tout au moins se prêtent à des attaques d'une christologie divisive. C'est l'enseignement prétendu « des deux Fils » qui expliquerait que les théologiens du IV^e siècle aient rapproché Marcel et Paul¹⁰². Pour ne donner qu'un exemple, dans le fragment 63, Marcel déclare ouvertement que l'homme que le Logos a assumé était une *ὑπόστασις* différente du Logos lui-même, qui dans la

⁹⁷ X. Morales, *La théologie trinitaire d'Athanase*, op. cit., p. 326.

⁹⁸ Pour la doctrine de Marcel d'Ancyre, nous renvoyons à la monographie la plus récente qui fait autorité actuellement : J. T. Lienhard, *Contra Marcellum, Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*, Washington, 1999.

⁹⁹ Pour une étude plus détaillée des rapports entre la théologie de Marcel et celle de Photin, cf. R. M. Hübnner, *Die Schrift des Apollinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilii von Caesarea*, Berlin, 1989, p. 128-196.

¹⁰⁰ Jérôme dit dans son *De viris illustribus* qu'Apollinaire a écrit un traité contre Marcel. Il se pourrait que ce soit précisément le *Kata meros pistis* (*De viris illustribus*, 86, PL 23, 730 B).

¹⁰¹ Cf. K. McCarthy, « Apollinarian Christology and the anti-Marcellan Tradition », art. cit., p. 562-568 spécialement.

¹⁰² Plusieurs auteurs vers le milieu du IV^e siècle rédigent des traités contre Marcel sans le nommer, mais en évoquant la figure de Paul de Samosate. Eusèbe d'Emèse, dans une homélie, cf. *Discours III, De fide*, § 14 : « non alius apud Patrem, alius autem nobiscum », éd. M. Buytaert, *Eusèbe d'Emèse, Discours conservés en latin*, I, Louvain, 1953, p. 87 ; *Discours II, De Filio*, § 22, *ibid.* p. 59 : « non alius apud Patrem, alius autem nobiscum », où l'on sent une influence directe du *Contre Marcel* d'Eusèbe de Césarée. Cyrille de Jérusalem fait aussi une allusion à la christologie des deux personnes dans l'une de ses catéchèses baptismales (cf. PG 33, 665 A).

théologie de Marcel est indistinct des autres membres de la Trinité¹⁰³. Épiphane, dans son *Panarion*, accuse aussi très clairement Marcel d'adoptianisme, même s'il faut prendre avec réserve les citations qu'il donne de l'évêque d'Ancyre¹⁰⁴.

Par conséquent, au IV^e siècle, la christologie de Marcel était souvent associée à celle de Paul de Samosate, parce que toutes les deux en effet semblent présenter une image de l'humanité du Christ complète et suggèrent que le Christ a acquis son statut divin grâce à une sorte d'inspiration par le Logos de Dieu conçu comme un pouvoir divin impersonnel¹⁰⁵. Photin, le disciple de Marcel, insiste davantage sur cet aspect¹⁰⁶.

Dans son étude, K. McCarthy démontre que c'est plutôt Marcel d'Ancyre et son disciple Photin de Smirnum qui sont visés comme les initiateurs du modèle de la christologie des deux personnes à laquelle s'oppose Apollinaire dans son *Kata meros pistis* que les théologiens d'Antioche comme Diodore¹⁰⁷. La chronologie viendrait confirmer cette hypothèse qui renouvelle la compréhension de l'apolinarisme : Marcel est déposé au concile de Constantinople de 330/331 ou 334 et Photin est censuré au concile d'Antioche en 344, et à Milan en 345 et 347 puis déposé en 351, ce qui correspond à la décennie où Apollinaire construit sa doctrine, si l'on en croit Grégoire de Nazianze dans sa *Lettre 102* à Clédonius¹⁰⁸. Une telle hypothèse ne vient pas minorer la polémique entre Apollinaire et Diodore, postérieure, puisqu'elle date des années 370, selon M. Richard¹⁰⁹, mais elle montre que l'accusation des deux Fils que nous avons relevée dans plusieurs œuvres d'Apollinaire n'est sûrement pas à interpréter spécialement contre Diodore, mais qu'elle visait plusieurs types de christologie dont Paul, Marcel et Photin étaient considérés comme les figures représentatives par la tradition.

¹⁰³ Frg. 63, *Eusebius Werke*, Band IV, GCS, éd. E. Klostermann, Berlin, 1972, p. 196-197 ; K. McCarthy, « Apollinarian christology and the Anti-Marcellan Tradition », *art. cit.*, p. 553.

¹⁰⁴ Épiphane, *Panarion*, 72, 9, 5, GCS *Epiphanius*, III, éd. K. Holl, Berlin, 1985, p. 263 : « καὶ ἀρνηθῆναι τὸ "θεὸς ἦν ὁ λόγος", υἱὸν δὲ θεοῦ καλεῖς ἢ ὀνόματι μόνῳ ἢ ὡς ἄνθρωπον, ἵνα ἕτερογενῆ γεννῶν εἴη ὁ θεός, θέσει γεννῶν τὸν υἱόν, κατὰ τὸ "υἱοῦς ἐγέννησα καὶ ἕψωσα", καὶ κατὰ τὸ "ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας", καὶ τὸ "ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ, υἱοὶ θεοῦ » (« Et tu nies que "le Verbe était Dieu" (Jn 1, 1), mais tu appelles le Fils de Dieu ou bien par son nom seulement ou comme homme, afin que Dieu engendre une progéniture d'une autre nature que lui, engendrant le Fils par adoption, d'après la parole "j'ai engendré des fils et les ai fait grandir" (Is 1, 2) et "vous avez reçu l'esprit de Fils adoptifs" (Rm 8, 15), et "apportez au Seigneur, fils de Dieu" (Ps 28, 1) »).

¹⁰⁵ Cf. K. McCarthy, « Apollinarian Christology », *art. cit.*, p. 554.

¹⁰⁶ D'après Épiphane, *Panarion*, 71, GCS, *Epiphanius* III, *op. cit.*, éd. K. Holl, p. 249-255.

¹⁰⁷ K. McCarthy, « Apollinarian Christology and the anti-marcellan Tradition », *art. cit.*, p. 563.

¹⁰⁸ Cf. Grégoire de Nazianze, *Lettre 102*, § 22, éd. P. Gallay, SC 208, p. 80 : la lettre est datée des années 384, or Grégoire déclare qu'Apollinaire divulgue sa théorie « depuis trente ans », c'est-à-dire, compte tenu de la datation de cette missive, depuis les années 350.

¹⁰⁹ M. Richard, « L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation », *art. cit.*, *Opera minora*, II, art. n°42, p. 8-9.

Mais l'attaque « des deux Fils » dépasse plus largement encore le cadre de la polémique d'Apolinaire contre Marcel, comme en témoigne le fait que dans l'*Apologie d'Origène* (308-310), Eusèbe de Césarée et Pamphile défendent celui-ci face au même grief auquel est rattaché le nom de Paul de Samosate¹¹⁰. K. McCarthy démontre comment c'est Eusèbe qui fait le lien entre les erreurs doctrinales du III^e siècle et celles du IV^e siècle à propos de la question des deux Fils (comme en témoigne le fait qu'il appelle Marcel un nouveau Paul de Samosate). Ainsi le rapprochement des trois hérétiques appartenant et au III^e et au IV^e siècles provient-il d'une volonté délibérée de créer des continuités entre les théories doctrinales, mais aussi entre les théologies trinitaire et christologique des différentes générations de théologiens.

Dans le cadre de notre étude, où il s'agit de comprendre l'origine de l'accusation des « deux Fils » que brandit Apolinaire dans l'*Apodeixis*, et la relation de cette attaque avec la mention des trois théologiens dans le fragment 15 cité par Grégoire, il ressort que c'est en réaction aux christologies de type adoptioniste, telles qu'elles étaient perçues au IV^e siècle, qu'Apolinaire développe sa propre christologie du νοῦς ἔνσαρκος selon laquelle il ampute l'humanité du Christ du νοῦς pour ne pas tomber dans l'écueil, selon lui, d'une dualité de Fils, où l'unité entre l'homme Jésus, né de Marie, et le Logos préexistant ne peut plus être préservée.

Toutefois, même si Apolinaire s'en prend à Paul et à Marcel au sujet de la dualité de Fils, dans la *Première épître à Denys* et dans le *Kata meros pistis*, ces derniers n'ont jamais soutenu la coexistence de deux πρόσωπα dans le Christ, l'un étant le Logos divin et l'autre, l'homme Jésus de Nazareth, puisqu'ils ont renié tous les deux l'existence d'un πρόσωπον ou d'une hypostase éternelle du Verbe. Et c'est bien là le paradoxe, qui révèle l'écart entre le contenu même de ces théologies et leur utilisation par ses adversaires. D'où la question que tente de résoudre K. McCarthy : si Paul et Marcel ont toujours soutenu l'existence d'une hypostase et d'une personne dans le Christ, pourquoi ont-ils été accusés par la tradition patristique, par Apolinaire notamment, de soutenir une christologie des deux Fils ? Elle démontre alors que l'attaque des « deux Fils » découlait de la projection de la doctrine trinitaire par leurs adversaires dans leur réflexion christologique : si le Logos préexistant est conçu comme une hypostase complète et puisque Marcel semble présumer la pleine humanité du Christ, alors l'équation aboutit à

¹¹⁰ Cf. PG 17, 579 A. Le grief est combiné avec celui du psilanthropisme, selon lequel le Christ, Fils de Dieu, serait un simple homme, au sujet duquel est rapporté nommément Paul de Samosate (PG 17, 578 C-579 A). Pour le problème d'interprétation que pose cette accusation lancée contre Origène rapportée par Eusèbe, cf. K. McCarthy qui fait l'état de la critique sur ce point dans « Apollinarian Christology and the anti-marcellan Tradition », *art. cit.*, p. 560-562.

reconnaître deux personnes dans le Christ. En outre, le grief porté contre Marcel avait aussi une cause scripturaire : dans ses fragments, il utilise les titres christologiques néotestamentaires de Fils de l'homme et de Fils de Dieu :

καὶ διὰ τοῦτο οὐχ υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζει, ἀλλὰ πανταχοῦ υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγει, ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ

« Et à cause de cela, [le Christ] ne se nomme pas Fils de Dieu, mais partout se dit « Fils de l'homme », pour permettre à l'homme grâce à une telle confession de devenir Fils de Dieu par adoption en vertu de la communion avec lui ».¹¹¹

Une telle conception du Christ présente une tendance nettement adoptianiste : le Fils de l'homme adopté par Dieu, en raison de sa foi, devient Fils de Dieu. Mais ce faisant, elle offre une prise aux accusateurs qui voudraient y voir une dualité exprimée à propos du Christ. Cet extrait aide à percevoir le mécanisme de formation des condamnations hérésiologiques : les christologies adoptianistes sont assimilées aux théories monarchiennes trinitaires, et les christologies des deux personnes sont attaquées par l'argument de la théorie trinitaire des trois hypostases¹¹².

En conclusion de ces enquêtes sur les fragments de Paul de Samosate et de Marcel, il ressort un écart très net entre le contenu théologique de leurs fragments et l'utilisation polémique qu'en font leurs adversaires. Présentés comme les tenants d'une christologie de l'homme inspiré, par l'*Antirrheticus*, ils sembleraient, d'après les autres fragments doctrinaux d'Apolinaire, être les modèles de la christologie des deux Fils. Or dans le contexte des controverses doctrinales au IV^e siècle, les trois auteurs sont devenus les types des modèles christologiques adoptianistes, condamnés. Et c'est contre ces doctrines, jugées déviantes, qu'Apolinaire insiste dans son *Apodeixis* sur l'identité de personne entre le Logos préexistant et l'homme Jésus (frg. 32 ; 38 ; 42 ; 47 ; 50 ; 54 ; 67 etc.).

Cette constatation fait tout de même ressortir une particularité du débat de l'*Antirrheticus*. En effet, il n'est nullement question des « deux parfaits » (τέλειος) chez ces trois auteurs ainsi que dans les œuvres de controverse qui en reprennent la pensée de façon déformée. Pourtant dans l'*Antirrheticus*, ce point est l'objet des fragments 81, 42, et 92. L'enjeu de la polémique des « deux Fils » entre Grégoire et Apolinaire tient donc à un deuxième motif, d'un autre ordre, et exposé plus haut : l'intégrité de deux substances

¹¹¹ Marcel, frg. 41, GCS *Eusebius* III, éd. Klostermann, *op. cit.*, p. 192.

¹¹² K. McCarthy, « Apollinarian Christology and the anti-Marcellan Tradition », *art. cit.*, p. 558.

empêche l'union en une seule substance, nouvelle. Cela prouve qu'Apolinaire vise plusieurs formes de christologie sous une même dénomination des « deux Fils », qui dans la tradition était alors appliquée seulement aux christologies adoptinianistes. Peut-être crée-t-il lui-même une assimilation hérésiologique entre les théologies adoptianistes et celles qui soutiennent la coexistence de deux natures complètes dans le Christ.

Maintenant qu'est explicitée la chaîne des controverses sur la question des deux personnes ou deux Fils dans le Christ, voyons quelle solution doctrinale Apolinaire propose : on pourra caractériser ensuite la nature des argumentations par lesquelles Grégoire réplique.

II. Contre les « deux Fils », la *μία φύσις* d'Apolinaire

Le présent travail ne vise pas à donner une description systématique de la solution christologique d'Apolinaire, mais de montrer la logique de sa pensée, pour mieux faire ressortir ensuite l'étape doctrinale que représente l'*Apodeixis* dans l'ensemble de son système et surtout, l'écart notoire entre sa conception et l'approche de Grégoire que l'on verra ensuite dans l'*Antirrheticus*.

Apolinaire développe sa doctrine du Logos incarné de façon à garantir l'unité de personne entre le Logos préexistant et le Christ incarné, l'unité ontologique entre l'humanité et la divinité, ainsi que la réelle incarnation de Dieu. Il qualifie cette unité substantielle du Logos et de la chair de « nature » et développe ainsi la théorie de « l'unique nature » (*μία φύσις*). Pour ne citer qu'un seul exemple, qui cristallise cette idée avec vigueur, parmi tous les fragments, mentionnons le passage de la *Première épître à Denys*, très proche de la pensée de l'*Apodeixis*, par plusieurs aspects doctrinaux. Apolinaire déclare dans cette missive :

μία φύσις ἐστίν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν οὐκ ἔχον εἰς δύο διαίρεσιν, ἐπεὶ μηδὲ ἰδίᾳ φύσις τὸ σῶμα καὶ ἰδίᾳ φύσις ἡ θεότης κατὰ τὴν σάρκωσιν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ὁ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός.

« Il est une seule nature, puisqu'une seule personne ne peut être séparée en deux, car ni le corps n'est une nature propre, ni la divinité n'est une nature propre dans l'incarnation, mais comme l'homme est une seule nature, ainsi est aussi le Christ, qui s'est fait semblable aux hommes »¹¹³.

¹¹³ Cf. *Première épître à Denys*, § 2, Lietz. p. 257.

Cet extrait résume, en dépit de problèmes textuels¹¹⁴, le cœur de la doctrine d’Apolinaire, élaborée à partir de la comparaison anthropologique : puisque le corps et l’âme humains n’ont pas d’existence propre et individuelle mais produisent par leur assemblage une seule nature, celle de l’homme, de même, la divinité et l’humanité dans le Logos incarné n’ont pas d’existence autonome ou individuelle (sinon, on tomberait dans l’écueil des deux fils)¹¹⁵. Mais elles participent à une seule nature, par composition, qui est la personne du Christ. Dans ce raisonnement, il apparaît nettement que la notion de φύσις est synonyme de πρόσωπον¹¹⁶.

Mais Apolinaire peut prouver l’unique nature, parce qu’il entend par φύσις le produit organique de deux éléments qui, existant à part, ne peuvent ni vivre ni s’autodéterminer :

ἡ σὰρξ ἑτεροκίνητος οὖσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινουῦντος καὶ ἄγοντος (ὁποῖόν ποτε ἂν εἴη τοῦτο) καὶ οὐκ ἐντελὲς οὖσα ζῶν ἀφ’ ἑαυτῆς, ἀλλ’ εἰς τὸ γενέσθαι ζῶν ἐντελὲς συντεθειμένη, πρὸς ἐνότητα τῷ ἡγεμονικῷ συνῆλθεν καὶ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικόν, ἐξοικειωθείσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθὲν αὐτῇ κατὰ τὸ ἐνεργητικόν. οὕτω γὰρ ἐν ζῶν ἐκ κινουμένου καὶ κινήτου συνίστατο καὶ οὐ δύο ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων... σὰρξ δὲ θεοῦ σὰρξ γενομένη ζῶν ἐστι μετὰ ταῦτα συντεθεισα εἰς μίαν φύσιν.

« La chair est toujours mise en mouvement par un autre qui la meut et la conduit (quel qu’il soit) et n’est pas un être vivant accompli par elle-même, mais entre en composition pour qu’advienne un être vivant accompli. Ainsi elle est venue constituer une unité avec l’élément hégémonique et elle est entrée en composition avec l’élément hégémonique céleste, appropriée à lui par son caractère passible et recevant le divin qui est lui est approprié en tant que principe actif. Par conséquent, en effet, un être vivant s’est constitué de ce qui est mu et de ce qui meut, et non pas de deux ou encore de deux parfaits, capables de se mouvoir d’eux-mêmes (...) La chair, devenue chair de Dieu est après cela partie constituante d’une unique nature »¹¹⁷.

¹¹⁴ Cf. La corrélation entre μηδέ et καί pose un problème d’interprétation. H. A. Wolfson comprend le καί comme un ὡς et traduit « le corps n’est pas une nature propre comme la divinité est une nature propre dans l’incarnation » (*The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, 1956, p. 439). Cette citation figure alors dans une démonstration où H. A. Wolfson relève les emplois d’οὐσία et de φύσις pour désigner le corps. R. A. Norris rejette cette interprétation en rappelant qu’Apolinaire rejette la conception selon laquelle le corps ou la divinité incarnée sont des natures indépendantes. L’une et l’autre sont des composantes d’une nature composée (*Manhood and Christ*, op. cit., p. 109). M.-O. Boulnois rejoint cette interprétation en alléguant le § 8 de la même *Épître à Denys*, où la divinité est décrite comme n’ayant pas de nature propre dans l’économie mais seulement dans la théologie (séminaire de recherches donné à l’EPHE, V^e section, second semestre 2007).

¹¹⁵ Cf. *Kata meros pistis*, § 3, Lietz. p. 168 : Apolinaire déclare anathèmes ceux qui distinguent la divinité et le corps dans le Logos incarné « comme existant en propre » (ὡς ἰδιαζόντως).

¹¹⁶ Cf. B. Meunier, *La personne et le christianisme ancien*, Paris, 2006, p. 210 : « Apollinaire préfère *prosôpon* à *hypostasis* ; il en usait volontiers en théologie trinitaire, et c’est peut-être de là qu’il l’adapte à ce nouveau domaine : l’unique *prosôpon* du Verbe uni à la chair serait le *prosôpon* du Fils dans la Trinité ».

¹¹⁷ Frg. 107, rattaché à l’*Apodeixis*, Lietz. p. 232.

Ce fragment 106, rattaché à l'*Apodeixis*, est l'un des passages les plus explicites sur la conception de « nature » (φύσις) d'après Apolinaire, comme unité vitale, comme être vivant¹¹⁸. L'union du divin et de l'humain est pensée à partir de la complémentarité des propriétés de la chair, passive par nature¹¹⁹, et de l'élément hégémonique, principe actif en l'homme. La chair est présentée comme constituant un être vivant à partir du moment seulement où elle entre en composition avec un principe qui la dirige. La nature est définie ici comme un être vivant accompli et qui se meut lui-même (ζῶον ἐντελές, αὐτοκίνητος), c'est-à-dire qui possède une faculté vitale autonome capable de dispenser la vie dans un domaine d'existence. Apolinaire se réfère ainsi à la définition aristotélicienne de la nature comme ce qui a en soi un principe de mouvement¹²⁰. C'est la raison pour laquelle Apolinaire ne peut pas concevoir la divinité et l'humanité comme deux natures ou deux substances : car s'il y avait deux natures ou substances dans le Christ, il y aurait deux éléments accomplis en eux-mêmes, capables de s'autodéterminer. L'union vitale n'est alors plus possible. Donc la théologie d'Apolinaire ne repose pas seulement sur le principe aristotélicien selon lequel deux substances accomplies ne peuvent pas constituer une unité substantielle, mais également sur la conception de la φύσις comme une unité vitale.

Apolinaire décrit cette unité de vie et d'être par un autre argument dans l'un des fragments tirés du *Discours syllogistique contre Diodore*, transmis par les *Actes* du concile de Constantinople de 680. Les rapports de Dieu et de l'homme dans le Christ sont explicités en termes d'une complémentarité entre le principe actif constitué par la divinité (ἐνεργεῖ) et l'élément passif, qui est la chair, revêtue comme un instrument (κατὰ τὸ ὄργανον) :

Θεὸς ἀναλαβὼν ὄργανον καὶ θεὸς ἐστὶ καθὼ ἐνεργεῖ καὶ ἄνθρωπος κατὰ τὸ ὄργανον. Μένων δὲ θεὸς οὐ μεταβέβληται ὄργανον καὶ τὸ κινεῖν μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν. εἰ δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία· μία ἄρα οὐσία γέγονε τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὄργάνου.

« Dieu assumant un instrument est à la fois Dieu dans la mesure où il produit son énergie, et homme à la façon de l'instrument¹²¹. Mais, tout en demeurant Dieu, il ne subit pas d'altération : l'instrument et ce qui le meut accomplissent par nature une

¹¹⁸ Cf. aussi frg. *Ad Flavianum*, frg. 148, Lietz, p. 246.

¹¹⁹ Cf. Mêmes outils démonstratifs utilisés par Grégoire dans l'*Antirrh.* 195, 27-29.

¹²⁰ Aristote, *Physique*, II, 193 a 28-30 : ἓνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἐκάστῳ ὑποκειμένη ὕλη τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἄρ' χὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς : « En un sens donc, on appelle ainsi nature la matière qui sert de sujet immédiat à chacune des choses qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement et de changement » (CUF, t. I., éd. et trad. H. Carteron, Paris, 1961, p. 61).

¹²¹ À propos du terme ὄργανον, cf. note 66 du chapitre suivant, p. 724.

seule énergie. Or s'il y a une seule énergie, il y a aussi une seule substance. Donc il y a eu une seule substance du Logos et de l'instrument. »¹²²

Le rapport entre le Logos et l'humanité assumée est à nouveau décrit dans ce passage à partir d'une complémentarité entre Dieu, principe actif, qui répand son énergie (ἐνεργεῖ) à titre d'élément moteur (τὸ κινουῦν), et la chair humaine conçue comme un instrument (ὄργανον) par lequel Dieu agit. Une telle conception, élaborée à partir du modèle anthropologique, permet à Apolinaire l'unicité d'énergie d'où découle l'unicité de substance dans le Logos incarné. En outre, cette conceptualisation du corps comme instrument et du Logos comme principe directif du corps permet de préserver l'immutabilité divine pendant l'incarnation aux yeux d'Apolinaire.

Dans ce dernier fragment, on voit bien comment l'unité de Dieu et de l'homme réside « dans le fait que tout le mouvement vital du composé divino-humain se concentre dans le Logos comme tel. Un homme uni à Dieu seulement de façon accidentelle est un homme distinct de Dieu. Il demeurerait un être distinct surtout du fait qu'il aurait en lui-même son principe de mouvement vital. Aussi longtemps que subsiste cette indépendance du mouvement physique, il n'y a aux yeux d'Apolinaire qu'une unité accidentelle »¹²³. Si donc le Logos ne domine pas tout le mouvement vital, il n'est pas possible de dire de lui qu'il s'est fait chair. Les conséquences profondes pour l'ensemble du portrait du Christ apparaissent dans cette conception de la φύσις : pour A. Grillmeier, Apolinaire ne voit dans le Christ qu'une vie régie exclusivement par la divinité¹²⁴, selon une conception dynamique du Christ. L'action du Logos ne peut venir de l'extérieur mais de l'intérieur du composé humano-divin, comme le mouvement vital de la nature humaine¹²⁵. En somme dans la μία φύσις d'Apolinaire, l'automotion a son siège dans l'ἡγεμονικόν, qui est l'élément décisif de la φύσις.

De là découlent quelques expressions-clefs qui cristallisent à elles seules la conception de l'union humano-divine du Logos par Apolinaire. Dans le fragment 9, il définit ainsi le Logos incarné :

ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὀλοκλήρου, ἀλλ' ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης.

¹²² Frg. 117, Lietz. p. 235-236.

¹²³ A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, 2003³, p. 658.

¹²⁴ Cf. Apolinaire, *Première épître à Denys*, § 10, Lietz. p. 261.

¹²⁵ Cf. *Anacephalaidosis*, 21, Lietz p. 244 : οὐκ ἄρα ὑπὸ θεοῦ ἐνεργούμενος ἄνθρωπος, ἀλλὰ σῶμα πρὸς θεὸν συντεθέν : « l'homme n'est donc pas mis en action par Dieu, mais c'est le corps adjoint à Dieu ».

« Il est donc impossible que le même soit à la fois Dieu et homme intégralement¹²⁶,
mais il est dans l'unicité du mélange constitué par une nature divine incarnée »¹²⁷.

Cette réflexion laisse paraître que l'humain et le divin dans l'être du Christ n'ont pas la même valeur l'un par rapport à l'autre, et ne sont pas mis sur le même plan par Apollinaire. C'est la divinité qui est qualifiée « d'unicité de nature », dans la mesure où elle est unie au corps. Elle conserve une certaine forme de primauté. Il en va de même dans la *Lettre à Jovien*, connue pour l'expression *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, reprise par Cyrille¹²⁸.

De cette conception de la « nature » du Christ, il résulte une stricte équivalence dans le système d'Apollinaire, entre les notions de nature, d'hypostase, de personne, de substance et d'énergie. En effet, dans son traité *De fide et incarnatione*, il résume le point nodal de sa christologie de la façon suivante :

ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου Μαρίας ὁμολογοῦμεν σεσαρκῶσθαι τὸν υἱὸν λόγον καὶ οὐ διαροῦμεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς αὐτοῦ σαρκός, ἀλλ' ἔστιν ἓν πρόσωπον, μία ὑπόστασις, ὅλος ἄνθρωπος, ὅλος θεός.

« Nous confessons que le Fils Logos s'est incarné de la sainte Vierge Marie, et nous ne le séparons pas de sa chair, mais il est une personne, une hypostase, tout entier homme, tout entier Dieu »¹²⁹.

Peu après, dans le même opuscule, il dit encore :

Καὶ οὐδεμία διαίρεσις τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός αὐτοῦ ἐν ταῖς θεαῖς προφέρεται γραφαῖς, ἀλλ' ἔστι μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἓν πρόσωπον, ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός.

« Aucune séparation du Logos et de la chair n'est exposée dans les divines Écritures, mais lui-même est une nature, une hypostase, une activité, une personne, tout entier Dieu, tout entier homme »¹³⁰.

Dans ces deux passages, souvent cités pour montrer comment Apollinaire ne distingue pas en christologie le niveau de la personne, de l'hypostase et celui de la nature, il est prouvé que l'unité du Christ est fondée sur l'unité de sa vie, sur l'indivisibilité d'un unique être vivant (*οὐδεμία διαίρεσις τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός*). Toutes les formules exposées ci-dessus pourraient encore être synonymes de *μία ζωή*. Mais ce qui est

¹²⁶ ἐξ ὁλοκλήρου : dans le sens de complétude, cf. Ps.-Athanasie, *Contre Apollinaire* I, 14, PG 26, 1117 B.

¹²⁷ Frg. 9, Lietz. p. 206. Nous avons délibérément réaménagé la syntaxe dans la traduction, la formulation littérale n'étant pas claire en français. Συγκράτου est ici un adjectif qui se rapporte à φύσις.

¹²⁸ Nous revenons sur ce point dans la suite du chapitre. A. Tuilier, dans un article intitulé « Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^e siècle », *StPatr.* 13, TU 116, 1975, p. 296, attribue cette expression à l'évêque d'Alexandrie. Mais la seule référence du texte d'Athanasie donnée à l'appui n'est pas indexée par la *Clavis Patrum Graecorum* (il s'agit de PG 28, 26 A-29 A).

¹²⁹ *De fid. et inc.*, § 3, Lietz. p. 194, 20-23.

¹³⁰ *De fid. et inc.*, § 6, Lietz. p. 198, 25-199, 1-2.

intéressant dans l'énumération d'Apolinaire, c'est qu'après avoir déclaré que le Christ est « une nature, une hypostase, une personne, une énergie », il ajoute : ὅλος θεός, ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός. On touche alors au point de divergence christologique fondamental entre Apolinaire et Grégoire. En effet, pour Apolinaire, l'unicité de nature ne réduit pas la qualité humaine du Christ et ne l'empêche pas d'être à la fois tout entier homme et tout entier Dieu. La solution christologique de « l'unique nature » ne crée pas une division dans le Christ entre son humanité et sa divinité qui seraient alors conçues dans leur autonomie. Chez Apolinaire, ὅλος n'est pas synonyme de τέλειος. En vertu du modèle anthropologique qui est le fondement structurant de sa christologie, à partir du moment où il y a unité de vie entre l'homme et Dieu, l'ensemble est tout entier homme et Dieu. On est donc en présence d'une conception différente de celle de Grégoire : le premier pense les rapports de Dieu et de l'homme à partir d'une unité vitale, le second conçoit l'ontologie du Christ à partir de la nette distinction entre son humanité et sa divinité, étant entendu qu'il est une seule personne.

Mais Apolinaire ne fait pas seulement de l'unique substance l'équivalent d'une unique hypostase, d'une unique personne et d'une unique énergie dans son *De fide et incarnatione*. Il prouve aussi l'idée d'une unique substance sur la base d'un autre argument, cultuel, dans le fragment 119 :

ἄλλης καὶ ἄλλης οὐσίας μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν προσκύνησιν ἀθέμιτον, τουτέστι ποιητοῦ καὶ ποιήματος, θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. μία δὲ ἡ προσκύνησις τοῦ Χριστοῦ. Καὶ κατὰ τοῦτο ἐν τῷ ἐνὶ ὀνόματι νοεῖται θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Οὐκ ἄρα ἄλλη καὶ ἄλλη οὐσία θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἀλλὰ μία κατὰ σύνθεσιν θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον.

« Il est inadmissible qu'il y ait une seule et même adoration de l'une et l'autre substance, c'est-à-dire du créateur et de la créature, de Dieu et de l'homme. Or il y a une adoration du Christ. Et en vertu de cela, Dieu et l'homme sont conçus dans un seul nom. Donc Dieu et l'homme ne sont pas une et une autre substance, mais il y a une seule substance par composition de Dieu avec le corps humain. »¹³¹

L'unité de « substance par composition » est prouvée ici à partir de l'incompatibilité entre une unique adoration et deux substances adorées (οὐσία). À partir du moment où on ne voue pas deux cultes au Christ homme et au Christ Dieu, mais que l'on adore la même personne¹³², c'est que son humanité et sa divinité constituent une seule substance, conçue comme « substance par composition » (κατὰ σύνθεσιν)¹³³. Cet

¹³¹ Frg. 119, Lietz. p. 236.

¹³² Cf. même idée dans la *Première épître à Denys*, § 12, Lietz. p. 261.

¹³³ Cf. aussi l'expression σύνθεσις ἀνθρωποειδῆς de la *Première épître à Denys*, 9, Lietz. p. 259-260 : l'unicité de nature ou de substance par composition est conçue à partir du modèle anthropologique. Cf. M.-O. Boulnois, « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique », *art. cit.*, p. 452.

exposé est développé directement contre la christologie des deux personnes qui engendre une adoration distincte de l'homme et de Dieu¹³⁴. Dans ce fragment, le sens d'οὐσία semble donc être équivalent à celui de πρόσωπον : l'un et l'autre désignent un sujet existant, composé d'un élément matériel et d'un autre, immatériel (ποιητοῦ καὶ ποιήματος). La différence des propriétés de l'humanité et de la divinité ne semble pas être un obstacle pour penser une seule οὐσία de l'humain et du divin dans le Christ. On notera ici l'écart entre l'utilisation de ce terme en christologie par Apollinaire et celle des Cappadociens en théologie trinitaire, qui distinguent précisément l'οὐσία et de la notion de « personne » (πρόσωπον, ὑπόστασις) pour rendre compte à la fois de l'unicité et de la Trinité en Dieu¹³⁵.

Le même argument, culturel, est encore employé dans l'*Épître à Jovien* pour prouver non pas l'unique οὐσία mais l'unique φύσις, notions équivalentes pour Apollinaire. C'est dans ce raisonnement que se trouve la célèbre formule μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, reprise par Cyrille plus tard, qui croyait l'emprunter au « Livre sur l'incarnation » d'Athanase, alors qu'elle était d'Apollinaire¹³⁶ :

Ὁμολογοῦμεν (...) καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεὸν κατὰ πνεῦμα, υἱὸν δὲ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα, οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκυνητὸν, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μᾶ προσκυνήσει.

« Nous confessons (...) aussi que le même est Fils de Dieu et Dieu selon l'esprit (cf. Rm 1, 3), ainsi que Fils de l'homme selon la chair, que le Fils unique est non pas deux natures, l'une qui serait digne d'adoration et l'autre non pas digne d'adoration, mais une nature incarnée du Dieu Logos et adorée avec sa chair dans une seule adoration. »¹³⁷

Dans ce passage, l'unicité de nature du Logos incarné repose sur la distinction entre l'homme et Dieu, conçus en termes d'esprit (κατὰ πνεῦμα) et de chair (κατὰ σάρκα), à partir du modèle anthropologique. Si l'union de Dieu et de l'homme est conceptualisée sur le modèle des rapports de l'esprit et de la chair dans l'être humain, on ne peut

¹³⁴ Cf. les articles de K. McCarthy sur cette question : « Apollinarian Christology and the anti-Marcellan Tradition », *art. cit.* p. 564-568 ; « The liturgical Argument in Apollinarius : Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy », *Harvard Theological Review*, Cambridge, 91/2, 1998, p. 127-152.

¹³⁵ Cf. *De differentia essentiae et hypostaseos* (= Basile, *Lettres*, 38, éd. Y. Courtonne, CUF, t. I, *op. cit.*, p. 81-92) ; B. Meunier, *La personne et le christianisme ancien*, Paris, 2006, p. 105-235.

¹³⁶ Pour une étude du sens de cette expression, cf. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, p. 256-268 ; M. G. de Durand, *Deux dialogues christologiques* de Cyrille d'Alexandrie, SC 97, intr., p. 134.

¹³⁷ *Épître à Jovien*, Lietz. p. 250-251.

dissocier les deux éléments comme deux objets d'adoration distincts. L'argument liturgique sert alors à fonder l'unicité de nature dans le Christ¹³⁸.

Par conséquent, l'adoration de la chair revendiquée par Apolinaire dans les fragments 84-86 de l'*Apodeixis* se comprend logiquement. Grégoire la réfute sans tenir compte de la démonstration de son adversaire par laquelle elle est amenée. Il en fait mention dans une première formulation, dont il est difficile de savoir si elle est reprise textuellement ou arrangée. En tout cas, sortie de son contexte, elle vise à heurter le lecteur : Οὐδὲν δὲ οὕτως προσκυνητὸν ὡς ἡ σὰρξ τοῦ Χριστοῦ (« rien n'est aussi adorable que la chair du Christ », frg. 84)¹³⁹. Le Cappadocien prend l'expression à la lettre, détachée de tout contexte argumentatif, et réagit de manière polémique :

εἶποι γὰρ ἂν καὶ τὰ ταῖς ἀγοραῖς ἐγκαθήμενα παῖδια καὶ παίζοντα ὅτι, εἰ μηδὲν οὕτως ἐστὶ προσκυνητὸν ὡςπερ ἡ σὰρξ, ἄρα σεβασμιωτέρα ἐστὶν ἡ τοῦ Χριστοῦ σὰρξ καὶ αὐτῆς τῆς τοῦ πατρὸς μεγαλειότητος καὶ τῆς παντοδυνάμου ἐξουσίας καὶ τῆς πάντων ἀρχῆς καὶ εἴ τι ἄλλο χωρεῖ ἡ φύσις ἡμῶν περὶ τῆς θείας δυνάμεως φθέγγεσθαι, ὥστε καταλιπόντας τὸ προσκυνεῖν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον μόνην σέβεσθαι καὶ προσκυνεῖν τὴν παρὰ τούτου προτετιμημένην σάρκα καὶ ἐν ἐκείνῃ τὸ κατὰ πάντων τίθεσθαι κράτος.

« Voilà ce que diraient des petits enfants assis sur l'agora et jouant : s'il n'y a rien d'aussi adorable que la chair, c'est que la chair du Christ est plus adorable que la magnificence elle-même du Père, que sa toute-puissance, que son pouvoir sur tout et que tout autre propos que notre nature peut tenir au sujet de la puissance divine, de façon à délaisser l'adoration du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, pour vénérer et adorer seulement la chair placée avant eux par cet homme et déposer en elle le pouvoir sur toutes choses ! »¹⁴⁰

Il utilise donc l'argument trinitaire pour montrer l'aberration de l'expression d'Apolinaire, selon laquelle l'échelle des valeurs entre le spirituel et le charnel est renversée : le charnel est à placer au-dessus de Dieu même. Telle est la première évocation que Grégoire donne de la théorie de son adversaire et qui le discrédite.

Lorsque Grégoire examine la deuxième formulation d'Apolinaire, il précise la pensée de son adversaire :

¹³⁸ Cf. K. McCarthy, « The liturgical Argument in Apollinarius : Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy », *art. cit.*, p. 150-151 : le passage de l'*Épître à Jovien* fait allusion à une formule trinitaire dans le rite baptismal : le baptême est accompli au nom du Père, du Fils, de l'Esprit. Apolinaire en parle explicitement dans la *Première épître à Denys*, § 6, Lietz. p. 258-259. « Le fait que Jésus soit invoqué comme Fils de Dieu prouve que le Sauveur est une personne et une nature » (*art. cit.*, p. 150-151). K. McCarthy montre dans cet article que pour Apolinaire, l'argument liturgique est une façon de réfuter l'arianisme, et d'éviter l'idolâtrie de la chair.

¹³⁹ *Antirrh.* 204, 17-18. On peut se demander si le tour superlatif est de Grégoire ou d'Apolinaire.

¹⁴⁰ *Antirrh.* 204, 20-31.

Ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, φησί, προσκυνεῖται, καθὸ ἐν ἐστὶ πρόσωπον καὶ ἐν ζῶον μετ' αὐτοῦ.

« La chair du Seigneur, dit-il, est adorée, dans la mesure où elle est une personne et un être vivant avec lui. »¹⁴¹

C'est donc en vertu de l'unicité de personne et de vie (ἐν πρόσωπον καὶ ἐν ζῶον), c'est-à-dire dans la mesure où elle constitue un être vivant unique avec le Logos, que la chair est adorée. Grégoire réfute une deuxième fois cette pensée en montrant comment elle découle de l'adaptation du modèle anthropologique à la christologie, qui, selon lui, n'est pas adéquat :

δύο μνημονεύσας πραγμάτων, κυρίου καὶ σαρκὸς κυρίου, ἐν ζῶον τὰ δύο ἐποίησεν. νῦν ἀποκαλύπτει σαφῶς τὸ ἐν τῇ ἐπιγραφῇ τοῦ λόγου δηλούμενον, ἐν ᾗ διδάσκειν κατεπαγγέλλεται περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου· ἐπειδὴ γὰρ ψυχῆς σώματι συνδραμούσης ἐκ τῆς τῶν ἑτερογενῶν τούτων μίξεώς τε καὶ κοινωνίας συνίσταται ἡ ἀνθρωπίνη ζωὴ καὶ οὐκ ἄν τις ἄλλο τι τὴν σύστασιν ἡμῶν ὀρίσαιτο πλὴν σώματος καὶ ψυχῆς κοινωνίαν, τοῦτο αὐτὸ καὶ περὶ τὴν θεϊαν φύσιν φαντασθεὶς ὁ λογογράφος εὐθὺς ἐν τε τῇ ἐπιγραφῇ τοῦ λόγου διδάσκειν κατεπαγγέλλεται, ὅτι καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου καὶ τὸ θεῖον ἐν σαρκὶ θεωρεῖται, καὶ νῦν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τοῦ λόγου σαφῶς κατασκευάζει, ὅτι ἐν ἐστὶ πρόσωπον καὶ ζῶον ἐν ᾗ τε σὰρξ καὶ ὁ κύριος, ὡσανεὶ λέγοι Παῦλον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ κρυπτῷ τὸν φαινόμενον διὰ τὴν τοῦ σώματος πρὸς τὴν ψυχὴν συμφυΐαν

« Il a mentionné deux réalités, le Seigneur et la chair du Seigneur, et a fait des deux un seul être vivant. Maintenant il révèle clairement ce qui était montré dans le titre du traité, où il annonce qu'il va donner un enseignement sur l'incarnation de la divinité à la ressemblance de l'homme. En effet, puisque quand l'âme rencontre le corps, c'est à partir du mélange et de la communion de ces éléments de genre différent que la vie humaine est établie, et qu'on ne saurait définir notre constitution si ce n'est comme communion de corps et d'âme, l'écrivain imagine la même chose au sujet de la nature divine précisément et annonce dès le titre de son traité qu'il va enseigner que le divin aussi est à considérer dans la chair à la ressemblance de l'homme, et maintenant dans cette partie du traité il établit clairement que la chair et le Seigneur est une seule personne et un seul être vivant, comme s'il disait que le Paul que l'on voit est le même que le Paul qui est caché à cause de cette connaturalité¹⁴² de l'âme et du corps »¹⁴³.

Ce passage est précieux pour comprendre le lien entre l'idée principale soutenue par Apolinaire dans l'*Apodeixis* et l'ensemble de sa production doctrinale. C'est le seul passage de l'*Antirrheticus* où Grégoire examine le lien entre la christologie de son adversaire et le modèle anthropologique qui est au fondement de sa pensée. Pour Grégoire, l'équivalence entre les expressions ἐν πρόσωπον et ἐν ζῶον cristallise à elle

¹⁴¹ Il est difficile de se prononcer sur l'authenticité d'une telle formule, et ce d'autant plus que les expressions essentielles ἐν πρόσωπον et ἐν ζῶον sont reprises dans la réfutation de Grégoire (*Antirrh.* 205, 13-14)

¹⁴² Συμφυΐα désigne la connaturalité. Appliquée ici à l'union de l'âme et du corps, elle découle de l'unique nature que forme le corps et l'âme pour Apolinaire.

¹⁴³ *Antirrh.* 205, 1-16.

seule l'erreur doctrinale d'Apolinaire, qui réduit l'unité du Christ au rapport de l'âme et du corps. Ici, Grégoire exprime clairement que, selon Apolinaire, la ressemblance humaine que le Christ possède avec le reste des hommes tient au fait que le composé humano-divin existe à la façon dont l'âme et le corps sont liés dans l'homme, et non pas au fait que le Christ a eu la même constitution humaine que le reste des hommes. Le modèle anthropologique utilisé par Apolinaire pousse à la confusion totale de l'homme et de Dieu : on ne peut plus dissocier la divinité de l'humanité dans le Christ, d'où la doctrine jugée erronée par Grégoire de l'adoration de la chair.

Le paroxysme de la réfutation du Cappadocien est suscité par une troisième formulation prêtée à Apolinaire, qui semble être la prémisse d'un syllogisme : *Εἰ μηδέν, φησί, ποῖημα προσκυνητὸν μετὰ τοῦ κυρίου ὡς ἡ σὰρξ αὐτοῦ* (« Si aucune créature n'est adorable avec le Christ sinon sa chair... »)¹⁴⁴. Grégoire la commente hors de son contexte et de son lien avec les formulations précédentes, et sa réfutation est purement polémique. En effet, il compare Apolinaire et Eunome, présentés comme deux lutteurs rivalisant pour le prix de l'impiété¹⁴⁵ : les deux adversaires revendiquent l'adoration d'une créature, Eunome, parce qu'il considère le Monogène comme une créature, douée de raison et incorporelle, Apolinaire, parce qu'il prône l'adoration d'une créature de nature charnelle, sans intellect, qui n'est pas de même nature que l'humanité commune, mais seulement à sa ressemblance. En outre, Eunome ne nie pas la présence de l'intellect humain dans le Christ alors qu'Apolinaire revendique l'adoration de la chair sans intellect. Ce passage argumentatif de l'*Antirrheticus* fait pendant au deuxième mouvement sur la consubstantialité de la chair, interprétée par Grégoire comme préexistant à l'incarnation. Ce dernier est toujours heurté par le discours d'Apolinaire qui pense l'existence de la chair du Christ comme partie intégrante de son être divin. Ce que le Cappadocien perçoit comme préexistence et adoration de la chair dans la doctrine attaquée est pour lui le comble de l'erreur. Mais ce dont il ne rend pas compte dans l'*Antirrheticus*, c'est que la doctrine apolinarienne résulte d'un schéma de pensée qui conçoit l'unité du Christ comme une unité vitale, concrète, et dynamique, où la chair forme un tout avec le Logos. En revanche, Grégoire met en valeur dans son argumentation comment Apolinaire en vient à exprimer à partir du modèle anthropologique les rapports de la chair avec le Logos, appelé Seigneur dans les

¹⁴⁴ *Antirrh.* 205, 19-21 : la formulation tronquée plaide en faveur de son authenticité.

¹⁴⁵ *Antirrh.* 205, 21-23 sq. : *τίς ἀγωνοθετήσῃ περὶ τῶν ἐν ἀσεβείᾳ πρωτείων ἀγωνιζομένων τῷ Ἀπολιναρίῳ πρὸς τὸν Εὐνόμον* ; (« Qui fera l'arbitre pour Apolinaire luttant contre Eunome pour le premier prix de l'impiété ? »)

fragments 84-86. Grégoire de Nazianze, dans sa *Lettre* 102, formule de manière incisive ce à quoi tient le différend entre Apolinaire et la théologie cappadocienne. À propos des apolinaristes, il déclare : « ce qu'il faut adorer, disent-ils, ce n'est pas un homme porteur de Dieu¹⁴⁶, mais un Dieu porteur de chair » (τὸ δεῖν προσκυνεῖν μὴ ἄνθρωπον θεοφόρον, ἀλλὰ θεὸν σαρκοφόρον)¹⁴⁷. Grégoire de Nysse, pour sa part, parle du « Dieu charnel » (σαρκώδης θεός) d'Apolinaire¹⁴⁸. Le débat tient donc à une différence d'approche et d'accentuation théologique.

En conclusion de ces analyses, il faut noter que la théorie de l'unique nature (μία φύσις), formulée par Apolinaire en réaction aux théologiens, qui, selon lui, confessent deux personnes dans le Christ, est très présente dans sa production doctrinale, comme l'attestent les *Épîtres à Jovien*, à *Denys*, les fragments *Contre Diodore*, mais absente dans les fragments de l'*Apodeixis*. Même si on constate dans plusieurs mouvements argumentatifs de l'*Antirrheticus* que le présupposé implicite du raisonnement d'Apolinaire réfuté par Grégoire est la théorie de l'unique nature, l'expression elle-même n'apparaît dans aucun fragment, et même le terme de φύσις est rare dans les extraits que Grégoire donne de son adversaire¹⁴⁹.

Dans l'*Antirrheticus*, il y a seulement deux allusions à la μία φύσις dans les réfutations des fragments 67 et 76. Ce dernier porte sur la conception du νοῦς divin comme principe hégémonique qui meut la chair humaine du Christ, chair qui par nature a besoin d'être dirigée (ἢ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι). Grégoire réplique ainsi en faisant allusion à la théorie de la μία φύσις :

εἰ οὖν ἐν τοῖς ἐναντίοις ἰδιώμασιν ἢ θατέρου τούτων θεωρεῖται φύσις, τῆς σαρκὸς λέγω καὶ τῆς θεότητος, πῶς μία αἱ δύο φύσεις εἰσὶν ;

« Si donc la nature de chacun de ces éléments, j'entends la chair et la divinité, est considérée dans des propriétés contraires, comment les deux natures en constituent-elles une seule ? »¹⁵⁰

Une telle réflexion laisse entendre que Grégoire réfute par le biais du fragment 76 la théorie de la μία φύσις, qui devait être développée dans le contexte de l'*Apodeixis* auquel se réfère Grégoire. Elle montre aussi l'écart entre la théologie des deux auteurs : pour

¹⁴⁶ On entrevoit l'accusation d'Apolinaire contre ceux qui adorent l'homme Jésus conjointement au Logos comme deux Fils.

¹⁴⁷ *Lettre 102 à Clédonius*, § 18, SC 208, p. 80, trad. P. Gallay.

¹⁴⁸ *Antirrh.* 158, 19.

¹⁴⁹ Cf. frg. 81 et 76.

¹⁵⁰ *Antirrh.* 196, 3-5.

Apolinaire, la complémentarité d'action de la divinité et de la chair dans le Christ justifie la μία φύσις dans la personne du Christ, alors que pour Grégoire, les propriétés distinctes de la chair et de la divinité justifient la distinction des deux natures dans la personne du Christ, impliquant par là une distinction du niveau de la personne et de la nature.

Peu avant déjà, il répondait à l'accusation des deux personnes en attaquant la conception de la nature unique du Christ revendiquée par Apolinaire. Celle-ci apparaît en filigrane dans l'argumentation de Grégoire. D'abord, il reformule ainsi la thèse de son adversaire :

Ἄλλ' ἡμᾶς φησι δύο πρόσωπα λέγειν, τὸν θεὸν καὶ τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ προσληφθέντα ἄνθρωπον· αὐτὸν δὲ φησι μὴ οὕτως ἔχειν, ἀλλὰ φάσκειν τὸν σαρκωθέντα καὶ ὄντα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν ἀσώματον, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέρας τῆς ἐν σαρκὶ ζωῆς.

« Mais nous parlons de deux personnes, dit-il, Dieu et l'homme qui a été assumé par Dieu : quant à lui, il dit que celui-ci n'est pas tel, mais il prétend que celui qui s'est incarné n'est pas non plus autre que celui qui est incorporel, mais que c'est le même qui est à la ressemblance de notre vie dans la chair. »¹⁵¹

Dans ce résumé¹⁵², l'origine de l'attaque des deux Fils apparaît clairement ainsi que le souci constant d'Apolinaire de prouver l'unité de « personne » (le terme πρόσωπον semble être repris d'Apolinaire) entre le Logos préexistant et celui qui s'est fait homme (qui n'est qu'une ressemblance humaine). Mais Grégoire réagit de manière vivement polémique en comprenant cette identité comme une union indissoluble de l'humain et du divin dans le Christ en dehors même des limites de l'incarnation :

ὁ σάρκινος αὐτοῦ θεὸς ἀπλοῦς εἶναι φύσιν οὐκ ἔχει· οὐ γὰρ ἂν τις ἐν τῇ σαρκὶ τὸ ἀπλοῦν θεωρήσειε· τὸ δὲ μὴ ἀπλοῦν ἀσύνθετον εἶναι οὐ δύναται. ἀλλ' οὗτος εἶναι τὸ ἐν λέγει ὡς καὶ ἡμῶν ἕκαστον, ἐκ πνεύματος, φησί, καὶ ψυχῆς καὶ σώματος. νῦν πρῶτως τὸ καινὸν εἶδος τοῦ ἀριθμοῦ ἐδιδάχθημεν, μαθόντες ὅτι τὰ εἰς τρία ἑτερογενῆ διηρημένα μονάς ἐστιν.

« Son Dieu charnel n'a pas de nature simple. En effet on ne saurait considérer simple ce qui est dans la chair. Or ce qui n'est pas simple ne peut pas être sans composition. Mais Apolinaire dit que l'un est comme chacun de nous, composé d'esprit, dit-il, d'âme et de corps. Maintenant nous connaissons d'abord un nouveau genre de nombre, apprenant que ce qui est séparé en trois éléments de genre différent constitue une monade »¹⁵³.

Derrière cette accusation, où Grégoire raille l'union par composition de la divinité et de l'humanité en Christ sur le modèle anthropologique, l'unique nature revendiquée par Apolinaire apparaît dénaturée (μονάς), réduite à un calcul absurde où 3 font 1 : τὰ εἰς

¹⁵¹ Frg. 67, *Antirrh.* 185, 1-6.

¹⁵² Après avoir exposé l'attaque des deux Fils, Grégoire semble faire un résumé de la thèse d'Apolinaire.

¹⁵³ *Antirrh.* 185, 7-13.

τρία ἑτερογενῆ διηρημένα μονάς. Grégoire attaque ici la conception d'une seule nature par composition dans le Christ. Deux arguments sont impliqués : il résulte de l'union substantielle de la chair à la divinité d'une part que la divinité est pensée de nature composée et d'autre part qu'elle est périssable. Au schéma de la μία φύσις, Grégoire oppose la revendication de la « nature simple » (ἀπλοῦς φύσις) qui définit la divinité. Mais en réalité cet argument se situe sur un tout autre plan, celui des propriétés de la divinité par opposition au mélange humano-divin.

Grégoire pourrait avoir volontairement omis les passages de l'*Apodeixis* qui développaient la doctrine de la μία φύσις, toutefois on ne voit pas pourquoi, puisque l'expression apparaît en filigrane dans les réfutations où il examine des extraits qui se rattachent à ce point chez l'adversaire. Mais ce silence prouve plutôt, selon nous, que l'enjeu argumentatif de l'*Apodeixis* porte sur les conséquences anthropologiques de la théorie de la μία φύσις. En effet, d'après les fragments que Grégoire cite et analyse, Apolinaire semble surtout préoccupé de montrer les conséquences anthropologiques de la théorie de l'unique nature. Dans la thèse du νοῦς ἔνσαρκος qu'il développe, l'unité du Christ est décrite en termes de πνεῦμα/νοῦς divin uni à la chair humaine (σάρξ), à la façon dont l'âme est unie au corps dans l'homme.

Le fait que la doctrine essentiellement attaquée dans l'*Antirrheticus* est celle du νοῦς ἔνσαρκος et non pas directement celle de la μία φύσις, est peut-être l'indice d'une évolution doctrinale d'Apolinaire. Sa doctrine se serait d'abord construite au début pour résoudre la question de l'identité de sujet du Christ incarné avec le Logos incarné et celle de la manière dont la divinité peut s'incarner réellement sans subir d'altération dans sa substance. Ensuite, elle aurait cherché à résoudre au niveau du composé humain du Christ son unité humano-divine. Il y aurait donc un déplacement d'intérêt de la divinité à l'humanité du Christ, la perspective sotériologique régissant toujours les développements christologiques. Face à cette démarche christologique qui décrit l'unité de l'homme et de Dieu au niveau du composé anthropologique, Grégoire réplique en cherchant non pas à résoudre l'union humano-divine par un schéma formel, mais à soutenir le paradoxe d'un être à la fois pleinement homme et pleinement Dieu, pour préserver la divinité et l'humanité dans leurs caractéristiques propres¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Il faut préciser que Grégoire utilise aussi la comparaison anthropologique pour tenter d'exposer la christologie, comme nous l'a fait remarquer B. Meunier. Le Cappadocien l'exploite par exemple en *Antirrh.* 223, 16 sq., dans un passage que nous avons déjà analysé à propos de la conception virginale (Lc 1, 35), p. 352-353. À cet endroit du traité, Grégoire développe une comparaison de la génération de l'homme commun avec celle du Christ. Le modèle anthropologique n'est pas structurant de la christologie dans ce passage. Il est juste le premier membre d'une comparaison. En revanche, dans le *Discours catéchétique*, XI,

III. Contre la μία φύσις d'Apolinaire, l'union transformante de Grégoire

Pour parvenir à définir la conception de l'unité du Christ que Grégoire développe dans son *Antirrheticus* contre la doctrine d'Apolinaire, en faire ressortir les enjeux démonstratifs et voir comment se situe l'argumentation de Grégoire dans la réflexion christologique du IV^e siècle, nous nous concentrerons uniquement sur les passages les plus représentatifs. Plusieurs raisons justifient ce choix : d'abord, le mélange humano-divin est un thème souvent abordé dans l'argumentation de Grégoire non pas comme un objet démonstratif en soi, mais au cours de réfutations portant sur les points doctrinaux que nous avons traités par ailleurs. Dans la mesure où notre travail porte sur l'argumentation de Grégoire contre Apolinaire au sujet des questions doctrinales essentielles débattues, il ne s'agira pas d'exposer la conception du mélange humano-divin par Grégoire, en faisant un relevé systématique de toutes les notions qui l'expriment – travail qu'a déjà accompli J. R. Bouchet dans un long article qui fait autorité, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse »¹⁵⁵. Mais nous voudrions voir par quels arguments le Cappadocien réplique à Apolinaire dans ses démonstrations où il prouve la coexistence de deux natures unies intimement. En outre, la question de l'unité du Christ s'inscrit toujours, chez lui, dans une réflexion qui décrit le dynamisme de l'incarnation et sa portée rédemptrice, c'est-à-dire sa fécondité pour l'humanité universelle. Par conséquent, elle affleure souvent dans des développements sur la visée sotériologique de l'incarnation (parabole amplifiée du bon pasteur, exégèse suivie de l'*Hymne aux Philippiens*...). La réflexion sur l'unité du Christ se trouve majoritairement dans le quatrième mouvement du traité, lorsque Grégoire réfute la théorie du νοῦς ἑνσαρκος d'Apolinaire à partir de l'examen de ses syllogismes.

SC 453, p. 208, il exploite le modèle anthropologique de l'union de l'âme et du corps pour montrer comment Dieu peut s'unir à l'homme. Dans son analyse, il déclare qu'il n'est pas possible de connaître le mode d'union de l'âme et du corps, ainsi que celui de la divinité et de l'humanité : οὕτω καὶ ἐὶ διαφέρειν μὲν ἐπὶ τὸ μεγαλοπρεπέστερον τὴν θεϊαν φύσιν πρὸς τὴν θνητὴν καὶ ἐπίκηρον ὁμολογοῦμεν, τὸν δὲ τῆς ἀνακράσεως τρόπον τοῦ θείου πρὸς τὸν ἄνθρωπον συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν (« nous confessons que la nature divine diffère de la nature mortelle et périssable, en ce sens qu'elle est d'une majesté plus haute, sans que nous soyons capables de saisir le mode de mélange du divin avec l'humain ») (trad. rev. R. Winling). Ce dernier commentaire de Grégoire, très intéressant, montre à quel point il envisage différemment la comparaison anthropologique : elle lui sert à prouver que l'union humano-divine est possible mais inexprimable ou inconnaissable.

¹⁵⁵ J. R. Bouchet, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grégoire de Nysse », *Revue thomiste*, 68, 1968, p. 533-582.

L'enjeu pour Grégoire, à l'époque où il rédige son *Antirrheticus*, est de répondre à l'attaque des « deux Fils » en montrant que l'on peut soutenir l'intégrité humaine du Christ et appeler « nature » (φύσις) la divinité et l'humanité prises distinctement sans pour autant confesser deux Fils, sans non plus tomber dans une conception trop unitive où le divin et l'humain seraient confondus dans le Christ, afin de ne pas subir les mêmes griefs lancés contre Apollinaire. En somme, le défi pour Grégoire, dans les années 380-390, et particulièrement dans la réfutation d'Apollinaire, est de trouver comment exprimer un équilibre, entre les excès de la dualité et de l'unité, pour décrire l'union humano-divine dans le Christ, sans non plus réduire la divinité à la faculté du νοῦς, comme il le reproche à Apollinaire, sans amoindrir l'humanité du Christ en l'amputant de son élément hégémonique, le νοῦς, comme chez son adversaire.

Les passages les plus intéressants sur ce point doctrinal sont les moments où Grégoire récapitule sa pensée sous la forme d'images, tirées de la physique, d'où découle un raisonnement analogique. Telle est la raison pour laquelle nous étudierons en détail la fécondité théologique de ce procédé argumentatif, qui tranche avec la méthode d'Apollinaire.

A. L'image de la goutte de vinaigre jetée dans la mer

1. Les trois emplois

Pour répliquer à l'attaque de concevoir deux Fils dans le Christ, Grégoire utilise, dans ses œuvres de controverse contre Eunome et contre Apollinaire, l'image de la goutte de vinaigre mêlée à l'eau marine. Ce faisant, il veut prouver comment l'humanité et la divinité en Christ constituent une unité et une réelle union, tout en étant chacune intègre. L'exemple de la goutte de vin, en l'occurrence de vinaigre, jetée dans l'eau était devenu topique à son époque, et notamment dans les théories de la *mixis* développées par la tradition philosophique d'une part¹⁵⁶, qui tente de comprendre par analogie l'union de

¹⁵⁶ Cette image de la goutte de vin jetée dans la mer (ou dans l'eau) est devenue un exemple traditionnel dans la *koinè* philosophique des premiers siècles après J-C. Les commentateurs d'Aristote en présentent des analyses : cf. Simplicius (VI^e s.), in *Aristotelis libro de Anima I, 4, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XI, éd. M. Hayduck, Berlin, 1882, p. 54, 36 ; J. Philopon (fin du V^e s.-début du VI^e s.), in *Libro de Anima I, 3, CAG*, vol. XV, éd. M. Hayduck, Berlin, 1897, p. 120, 37.

l'âme et du corps¹⁵⁷, et par la théologie de son temps d'autre part, qui cherche à concevoir le mode d'union de la divinité et de l'humanité dans la personne du Christ¹⁵⁸. Grégoire transpose donc cette comparaison du plan physique au plan métaphysique, ou christologique. L'enjeu est pour lui de montrer comment les deux natures ne restent pas juxtaposées mais sont étroitement unies.

Cette image détient une place importante dans la pensée du Cappadocien, puisqu'elle revient trois fois dans les écrits polémiques contre Eunome et Apollinaire pour caractériser l'unité du Christ ; dans l'*Antirrheticus* (εἰ γὰρ τις σταγόνα ὄξους ἐπιβάλοι θαλάττη : « si on jette une goutte de vinaigre dans la mer »)¹⁵⁹, dans la *Lettre à Théophile* (οἷόν τις σταγὼν ὄξους ἀπειρώ πελάγει κατακραθεῖσα : « comme une goutte de vinaigre mélangée au flot infini »)¹⁶⁰, enfin dans le *Contre Eunome* (ὡς εἴ τις λέγοι ὅτι τὴν σταγόνα τοῦ ὄξους ἐμμυχθεῖσαν τῷ πελάγει : « comme l'on dirait d'une goutte de vinaigre mélangée au flot de la mer... »)¹⁶¹. Telle est la raison qui explique qu'elle ait déjà attiré l'attention de la critique : J. Pépin et J. R. Bouchet y ont consacré une partie de leurs travaux¹⁶². Pour notre part, nous voudrions l'analyser en relation avec son contexte argumentatif, et mettre en évidence le modèle d'union humano-divine qu'elle expose en confrontation avec celui d'Apollinaire qui est développé dans certains fragments *Contre Diodore* sur la *mixis*.

¹⁵⁷ Némésius d'Émèse, par exemple, qui prend à son compte les développements de Porphyre et à qui on doit de les connaître, fait mention de la comparaison de l'eau et du vin, qui illustre le type de la *κρᾶσις* chez les stoïciens, pour dire qu'elle n'est pas adéquate au cas de l'union de l'âme et du corps (Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, § 3, éd. M. Morani, *op. cit.*, p. 39, 5 ; Cf. Porphyre, *Fragments*, éd. A. Smith, Leipzig, 1993, frg. 259 f, p. 281).

¹⁵⁸ L'image du vin (ou vinaigre) mélangé à l'eau (de mer) a une grande postérité dans la patristique jusqu'au Moyen-âge, et notamment dans le débat christologique sur la question du rapport des deux natures du Christ. Quant à l'importance de cette image chez Théodoret, Boèce, cf. les analyses de J. Pépin, « *Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer* » : L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale » (*Divinitas*, XI, 1967, p. 331-375 et plus particulièrement p. 360-363).

La nouveauté de Grégoire par rapport aux Pères antérieurs est d'envisager une union directe de la nature divine avec chacun des éléments de la nature humaine et non pas une union du Verbe et de la chair *mediante anima* comme dans la tradition néoplatonicienne ou origénienne (cf. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains* 1, 5, PG 14, 850 a-b ; *In Rom* 3, 8, PG 14, 947 c-d ; *Traité des Principes*, II, 6, 3, SC 252, éd. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris, 1978, p. 314, 107 sq.). Cf. les analyses de J. Bouchet, « Le vocabulaire de l'union chez St Grégoire de Nysse », *Revue thomiste*, 68, 1968, p. 563.

¹⁵⁹ *Antirrh.* 201, 10.

¹⁶⁰ *Theoph.* 126, 19.

¹⁶¹ *Eun.* III, 3, 69, p. 133, 1.

¹⁶² J. Pépin, « *Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer* » : L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale », *Divinitas*, XI, 1967, p. 331-375 ; J. R. Bouchet, « À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse », *Revue thomiste*, 67, 1967/IV, p. 584-588. Ce dernier article apporte un complément d'information par rapport à l'étude de J. Pépin : l'origine médicale de l'image.

Pour mieux dégager l'emploi de cette image contre Apolinaire, et voir si elle est une simple reprise de la polémique contre Eunome, ou si le traitement que Grégoire lui réserve dans l'*Antirrheticus* et la *Lettre à Théophile* a évolué, rappelons brièvement le contexte démonstratif de chacun des trois emplois.

Dans l'*Antirrheticus*, Grégoire la développe dans le quatrième mouvement de sa démonstration qui vise à réfuter la théologie du *νοῦς ἑνσαρκος*, et plus précisément les syllogismes d'Apolinaire qui démontraient cette théorie. La comparaison de la goutte de vinaigre prend place dans la réfutation de l'attaque des deux Fils, exposée dans le fragment 81, où Apolinaire déclare qu'il ne peut y avoir dans le Christ deux natures complètes, mais seulement une humanité incomplète: *εἰ ἀνθρώπῳ, φησί, συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός* (« Si, dit-il, Dieu s'est uni à un homme, l'un, complet, avec l'autre, complet, ils seraient deux, l'un, fils de Dieu par nature, l'autre, fils adoptif »)¹⁶³. L'enjeu démonstratif de Grégoire dans les arguments exposés successivement est d'arriver à déplacer le centre de gravité de la réflexion du niveau ontologique, où Apolinaire conçoit l'unité du Christ en termes de composition d'éléments dans le Christ (un Dieu parfait, un homme imparfait), au niveau sotériologique où l'union est pensée par Grégoire dans la mesure où elle produit la divinisation de l'homme, et partant, sa rédemption¹⁶⁴. Telle est la raison pour laquelle Grégoire répond à l'accusation de deux Fils, l'un par nature, l'autre par adoption, en développant un raisonnement par l'absurde : si un homme parfait est Fils adoptif, alors l'homme imparfait, c'est-à-dire sans intellect, sera semi-adoptif etc. Puis il montre que la chair humaine, amputée de l'intellect ou conservée dans son intégrité est tout aussi étrangère à la substance divine pour s'unir à elle. Par conséquent, Apolinaire, en privant l'homme Jésus de son intellect (*νοῦς*) ne résoud pas le problème de l'union du divin et de l'humain, qui sont deux substances différentes par nature. Grégoire ajoute alors l'argument trinitaire : si Apolinaire conçoit le Christ comme un « homme céleste », formule que Grégoire prend à la lettre comme signifiant un Fils charnel, puisque « de toute nécessité ce qui est réellement issu de quelqu'un est cela même selon la substance que celui qui l'a engendré » (*ἀνάγκη γὰρ πᾶσα τὸ ἀληθῶς ἔκ τινος ὄν ἐκεῖνο κατὰ τὴν οὐσίαν εἶναι ὅπερ ὁ γεννήσας ἐστίν*)¹⁶⁵, le Fils tiendrait sa nature charnelle de son

¹⁶³ Frg. 81, *Antirrh.* 199, 18-20.

¹⁶⁴ Paradoxalement, la comparaison de la goutte de vinaigre, qui est le procédé argumentatif utilisé, appartient aussi au registre ontologique, puisqu'elle décrit physiquement « un mélange, mais Grégoire lui donne une envergure nouvelle en l'appliquant non pas à l'ontologie du Christ, mais à la finalité de l'incarnation, qui est la divinisation de l'homme.

¹⁶⁵ *Antirrh.* 200, 19-21.

Père, ce qui est impossible. L'argumentation ici repose sur le présupposé qu'Apollinaire croit à une chair céleste, alors que pour Grégoire, elle appartient à la condition terrestre. Cet argument par l'absurde, qui précède l'image de la goutte de vinaigre, vient confirmer l'idée que la consubstantialité de la chair que Grégoire prête à Apollinaire¹⁶⁶, et qu'il interprète dans le sens d'une chair « céleste »¹⁶⁷ ne résout même pas au niveau trinitaire le mystère d'un Dieu fait homme. La conclusion qu'il en tire est que le principe le plus adapté pour comprendre l'incarnation est l'amour de Dieu pour l'humanité (φιλανθρωπία). D'un certain point de vue, un tel argument ne répond pas vraiment à la théorie de l'adversaire, car il porte sur la cause de l'incarnation et non pas sur sa modalité. Mais d'un autre côté, c'est le moyen pour Grégoire de montrer que l'unité du Christ est à comprendre sur un autre plan que celui de la métaphysique. Pour soutenir le paradoxe que le Christ peut être à la fois pleinement homme et pleinement Dieu tout en étant une personne, Grégoire précise alors comment se mêlent humanité et divinité :

λείπεται δὲ, ὅπερ ἂν τῷ σκοπῷ τῆς φιλανθρωπίας συμβαίῃ, τοῦτο εὐλογώτερον περὶ τὸν θεὸν οἴεσθαι, ὄνομα δὲ αὐτῷ ἴδιον ἐφευρίσκειν μηδέν, ἀλλὰ τῷ πλεονάζοντι καὶ ἐπικρατοῦντι συνονομάζεσθαι, καθάπερ ἐπὶ τοῦ πελάγους γίνεται· εἰ γάρ τις σταγόνα ὕδους ἐπιβάλοι θαλάττη καὶ ἡ σταγὼν θάλασσα γίνεται συμμεταποιηθεῖσα τῇ θαλασσίᾳ ποιότητι, οὕτως ὁ ἀληθινὸς υἱὸς καὶ μονογενὴς θεός, τὸ ἀπρόσιτον φῶς καὶ ἡ αὐτοζωὴ σοφία τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ δύναμις καὶ πᾶν ὑψηλὸν ὄνομά τε καὶ νόημα—ταῦτα ὁ διὰ σαρκὸς φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ· τῆς δὲ σαρκὸς τῇ ἰδίᾳ φύσει σαρκὸς οὐσης, μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀθανασίας πέλαγος, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος ὅτι Κατεπόθη τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, συμμετεβλήθη καὶ πάντα τὰ κατὰ τὴν σάρκα τότε φαινόμενα πρὸς τὴν θεϊαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν. οὐ βᾶρος, οὐκ εἶδος, οὐ χρῶμα, οὐκ ἀντιτυπία, οὐ μαλακότης, οὐχ ἡ κατὰ τὸ ποσὸν περιγραφή, οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει, τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως εἰς τὰ θεϊκὰ ιδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβούσης.

« Mais il reste que ce qui arrive par le dessein d'amour pour l'humanité est pensé comme étant le mieux formulé à propos de Dieu, qu'on ne trouve aucun nom approprié à ce qu'il est, mais qu'on le nomme avec ce qui surabonde et prédomine en lui, comme il arrive à propos de l'océan : si quelqu'un jette une goutte de vinaigre dans la mer, la goutte devient mer, transformée dans la qualité marine, ainsi en est-il pour le Fils véritable et Dieu Monogène, la Lumière inaccessible, la Vie en soi, la Sagesse, la Sanctification¹⁶⁸, la Puissance et tout nom et concept élevé – tel est celui qui par la chair s'est manifesté aux hommes : la chair étant chair par sa nature propre, mais ayant été transformée dans l'océan de l'immortalité, comme le dit l'Apôtre : “Ce qui est mortel a été englouti par la vie” (2 Co 5, 4), tout ce qui se manifestait alors selon la chair a été changé en la nature divine et pure. Il n'y a ni poids, ni forme visible, ni couleur, ni matière résistante, ni matière molle, ni délimitation selon la quantité, ni quoi que ce soit d'autre de ce qu'on voyait

¹⁶⁶ *Antirrh.* 200, 16 et 154, 27. Chez Apollinaire, cf. *De unione* § 8, Lietz. p. 188.

¹⁶⁷ *Antirrh.* 200, 15.

¹⁶⁸ Rm 6, 19.

auparavant qui ne demeure en rien, le mélange avec le divin surélevant la pauvreté de la nature charnelle jusqu'aux propriétés divines »¹⁶⁹.

Dans son raisonnement, Grégoire se sert de la comparaison de la goutte de vinaigre pour montrer comment en christologie, l'union de l'homme et de Dieu est un mélange d'éléments foncièrement inégaux, une goutte avec un océan. De cette disproportion résulte un mélange où l'élément prédominant absorbe l'élément inférieur. L'absorption du vinaigre par la mer montre comment l'incarnation et l'exaltation sont à comprendre comme la submersion de l'homme par la divinité à laquelle il participe finalement. Ce phénomène est justifié par la transformation des qualités du vinaigre en qualité marine (τῆ θαλασσίᾳ ποιότητι). Dans le cas du Christ, les propriétés de l'humanité (πάντα τὰ κατὰ τὴν σάρκα τότε φαινόμενα) sont transformées dans la nature divine (πρὸς τὴν θείαν τε καὶ ἀκλήρατον φύσιν). De cette analogie résulte l'équivalence entre la ποιότης et la φύσις. En outre, le rapprochement entre l'image, tirée de la physique, et la démonstration christologique a une raison scripturaire : il est motivé par le verbe paulien καταπίνω, présent en 2 Co 5, 4 (Κατεπόθη τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς) et qui signifie « absorber », « engloutir ». La conception du mélange humano-divine développée par Grégoire est donc fondée à la fois sur une tradition interprétative philosophique du mélange, sur laquelle on reviendra, et sur un verset scripturaire, où la divinité est décrite par sa capacité d'absorption. Ainsi la démonstration de Grégoire a-t-elle une double autorité.

Dans la *Lettre à Théophile*, l'image est utilisée pour la même cause démonstrative : contrer l'attaque des apolinaristes qui accusent « certains de l'Église catholique »¹⁷⁰ de soutenir l'existence de deux fils pendant l'économie. Reprenant, comme dans l'*Antirrheticus*, le verset paulinien de 2 Co 5, 4, (« le mortel a été englouti par la vie »), il explique que l'humanité est transformée dans la divinité, et qu'elle n'est pas un élément qui s'unit par juxtaposition à la divinité. Mais la particularité de l'argumentation de cette lettre est que l'image de la goutte du vinaigre a pour arrière-fond l'*Hymne aux Philippiens* 2, 6-11, où l'enjeu est de prouver que celui qui a accédé au rang de Christ au moment de l'exaltation n'est pas un Fils adoptif, différent du Logos préexistant, mais l'humanité assumée par le Logos incarné, qui est divinisée¹⁷¹. Un tel lien entre l'image et Ph 2, 6-11 révèle que les théologiens qui accusaient leurs adversaires de croire à deux Fils, l'un par

¹⁶⁹ Trad. modifiée de J. R. Bouchet, « À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 585.

¹⁷⁰ *Theoph.* p. 120, 16-17.

¹⁷¹ Cf. *supra*, partie III, chapitre 3, « Kénose et exaltation : Ph 2, 6-11 », p. 420-428.

nature, l'autre par adoption, se fondaient sur ce texte paulinien, ainsi que sur Ac 2, 36 (« Ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a fait Christ et Seigneur »), cité également à la suite de l'image de la goutte de vinaigre¹⁷². La comparaison vient dans l'argumentation pour clarifier le sens du passage de Paul (Ph 2, 6-11), et éviter toute équivocité dans l'interprétation :

ἡ δὲ προσληφθεῖσα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀπαρχὴ ὑπὸ τῆς παντοδυνάμου θεότητος (ὡς ἂν εἴποι τις εἰκόνη χρώμενος) οἷόν τις **σταγὼν ὄξους** ἀπείρω **πελάγει** κατακραθεῖσα, ἔστι μὲν ἐν τῇ θεότητι, οὐ μὴν ἐν τοῖς ἰδίαις αὐτῆς ἰδιώμασιν. οὕτω γὰρ ἂν ἡ τῶν υἱῶν δυὰς ἀκολούθως ὑπεννοεῖτο, εἰ ἐν τῇ ἀφράστῳ τοῦ υἱοῦ θεότητι ἑτερογενῆς τις φύσις ἰδιάζουσι σημεῖοις ἐπεγινώσκετο, ὡς εἶναι τὸ μὲν ἀσθενὲς ἢ μικρὸν ἢ φθαρτὸν ἢ πρόσκαιρον, τὸ δὲ δυνατὸν καὶ μέγα καὶ ἀφθαρτὸν καὶ αἰδίων· ἐπειδὴ δὲ πάντων τῶν τῷ θνητῷ συνεπιθεωρουμένων ἐν τοῖς τῆς θεότητος ἰδιώμασι μεταποιηθέντων, ἐν οὐδενὶ καταλαμβάνεται ἡ διαφορὰ (ὅπερ γὰρ ἂν τις ἴδῃ τοῦ υἱοῦ, θεότης ἐστὶ, σοφία, δύναμις, ἁγιασμὸς, ἀπάθεια), πῶς ἂν διαιροῖτο τὸ ἐν εἰς δυϊκὴν σημασίαν, μηδεμιᾶς διαφορᾶς τὸν ἀριθμὸν μεριζούσης ;

« Les prémices de la nature humaine, assumées par la divinité toute-puissante¹⁷³, pour utiliser une image, telle une goutte de vinaigre mêlée à l'océan infini, se trouvent dans la divinité, mais non pas dans leurs propriétés particulières. Ainsi en effet pourrait-on supposer logiquement une dualité de Fils, si dans la divinité indicible du Fils était reconnue une nature d'un autre genre avec des caractéristiques particulières, de sorte qu'existeraient conjointement la faiblesse, la petitesse, la corruptibilité, l'éphémère et la puissance, la grandeur, l'incorruptibilité, l'éternité. Mais puisque tous les attributs qui sont considérés globalement dans l'élément mortel ont été transformés dans les propriétés de la divinité, si bien que pour chacun [d'entre eux] on ne peut plus percevoir de distinction (ce que l'on peut voir du Fils est divinité, sagesse, puissance, sainteté, impassibilité), comment pourrait-on diviser l'un en une double acception, alors qu'on ne fait aucune distinction numérique? »¹⁷⁴

L'édition du texte qu'a donnée Fr. Müller pose un problème qui n'est pas sans répercussion théologique. En effet, à propos de la nature humaine qui est submergée par la divinité, comme la goutte de vinaigre est mélangée à l'océan, il édite : ἔστι μὲν ἐν τῇ θεότητι, οὐ μὴν ἐν τοῖς ἰδίαις αὐτῆς ἰδιώμασιν, ce qui se traduit ainsi : « [les prémices de la nature humaine] sont dans la divinité, mais non pas dans ses qualités propres ». Mais la suite du développement de l'image par Grégoire devient alors incohérente lorsqu'il déclare que « tous les attributs qui sont considérés globalement dans l'élément mortel ont été transformés dans les propriétés de la divinité ». La comparaison textuelle de l'explication de l'image dans ce passage de la *Lettre à Théophile* avec l'*Antirrheticus* et le *Contre Eunome*, ne laisse aucun doute. Il faut comprendre : « [les prémices de la nature

¹⁷² *Theoph.* 127, 14.

¹⁷³ Nous ne respectons pas la ponctuation de l'édition de Müller, dont la virgule devant le complément d'agent du participe est importune. Les prémices de la nature humaine expression qui provient de Rm 11, 16 « si les prémices sont saintes, toute la pâte aussi » cf. note *ad loc.* dans la traduction complète de la *Lettre à Théophile*, appendice, p. 794-814.

¹⁷⁴ *Theoph.* p. 126, 17-127, 10. Trad. reprise intégralement dans l'appendice 1, cf. p. 794-814.

humaine] sont dans la divinité, mais non pas dans *leurs* qualités propres ». Dans trois manuscrits de la bibliothèque vaticane, parmi les plus anciens, dans le *Vaticanus gr.* 1433 (XIII^e s.), ainsi que dans le *codex Vaticanus gr.* 720 (XII^e s.), on trouve la leçon ἐαυτῆς, et dans le *codex Vaticanus gr.* 446 (XII^e s.), on trouve la forme contractée αὐτης. Ces trois témoins nous invitent à penser qu'il faut comprendre le pronom à cet endroit dans son sens réfléchi : le αὐτῆς désigne la nature humaine (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως) et non la divinité. C'est la raison pour laquelle nous avons cité le texte ci-dessus avec la forme du pronom réfléchi.

La réponse de Grégoire à l'attaque des deux Fils consiste à montrer à partir de l'image de la goutte de vinaigre dont les propriétés disparaissent dans l'immensité de la mer, que compte-tenu de ce qui s'est passé au moment de la résurrection (l'épisode n'est pas mentionné, mais le contexte argumentatif y renvoie), l'humanité du Christ ne possède plus ses propriétés conjointement à celles de la divinité, mais les qualités humaines ont été transformées en Dieu (πάντων τῶν τῷ θνητῷ συνεπιθεωρουμένων ἐν τοῖς τῆς θεότητος ιδιώμασι μεταποιηθέντων, ἐν οὐδενὶ καταλαμβάνεται ἡ διαφορά). L'argument repose donc sur la transformation des propriétés d'une nature en l'autre. L'image est utilisée ici pour rendre compte de l'antithèse entre l'incommensurabilité de Dieu et la petitesse humaine dans le mélange humano-divin. Ainsi l'incarnation est-elle décrite comme la submersion de l'homme par Dieu : puisque, dit Grégoire juste avant l'extrait ci-dessus, « celui qui est toujours dans le Père, qui a toujours le Père en lui et qui est uni à lui, est et sera comme il était auparavant, et il n'était pas, ni n'est ni ne sera d'autre Fils que lui » (Ὁ γὰρ ἀεὶ ἐν τῷ πατρὶ ὢν καὶ ἀεὶ ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν πατέρα καὶ ἠνωμένος αὐτῷ, ὡς ἦν καὶ πρόην, οὕτω καὶ ἔστι καὶ ἔσται καὶ ἄλλος παρ' ἐκεῖνον υἱὸς οὔτε ἦν οὔτε ἐγένετο οὔτε ἔσται)¹⁷⁵, l'humanité du Fils s'est trouvée submergée par la divinité pendant l'incarnation, sans que les propriétés humaines demeurent (ἐν τῇ θεότητι, οὐ μὴν ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτῆς ιδιώμασιν).

Dans les deux passages de controverse contre Apollinaire, l'union du divin et de l'humain est décrite comme une transformation des propriétés humaines en propriétés divines, ce qui permet de « sauver » l'unité de personne du Christ. L'*Antirrheticus* insiste sur l'idée que dans le mélange, la substance prédominante absorbe l'autre (τῷ πλεονάζοντι καὶ ἐπικρατοῦντι), la *Lettre à Théophile* insiste audacieusement sur le fait que penser une dualité de Fils reviendrait à voir dans la divinité du Fils une nature d'un

¹⁷⁵ *Theoph.* 126, 14-17.

autre genre, reconnaissable par ses propriétés propres, distinctes de celle de Dieu (ἕτερογενής τις φύσις ἰδιάζουσι σημείοις ἐπεγινώσκειτο).

Une telle expression, étant donné le contexte, pourrait se prêter à l'attaque anachronique de monophysisme. À propos de ce passage, E. Cattaneo parle d'une « espèce de monophysisme *post resurrectionem* »¹⁷⁶, et qui est une thèse soutenue par Marcel d'Ancyre¹⁷⁷. J. R. Bouchet, au contraire, rejette l'expression de monophysisme à propos de l'enseignement de Grégoire qui refuse toujours, selon lui, la confusion des natures, mais qui parle ici d'une transformation des propriétés¹⁷⁸. Pour notre part, nous nous garderons d'appliquer à Grégoire l'idée de monophysisme, qui correspond à une doctrine postérieure à celle de Grégoire, et en ce sens n'est pas adaptée aux enjeux doctrinaux de la controverse de Grégoire contre Apollinaire. En effet, la formule ἕτερογενής τις φύσις se comprend dans le contexte argumentatif de la résurrection, pour dénoncer toute conception christologique où l'humanité ne serait pas conçue relativement à la divinité selon sa visée, à savoir sa transformation en Dieu. Grégoire se situe donc dans une tout autre optique que dans ses développements où il distingue nettement les dits et faits du Christ qui se rapportent à sa divinité ou à son humanité.

Dans les deux textes, Grégoire ne précise pas de quel ordre est l'unité de l'humain et du divin. Chez Apollinaire, elle est qualifiée de μία φύσις, dans la comparaison du vinaigre, le Cappadocien utilise le terme de φύσις pour qualifier la divinité. Dans la *Lettre à Théophile*, il utilise φύσις pour désigner l'humanité.

Dans la polémique contre Eunome, l'image est également citée pour répondre à l'accusation des « deux Fils », l'un qui serait le Logos antérieur aux siècles, et l'autre, qui serait le Verbe incarné une fois exalté. Mais le motif du grief formulé par Eunome n'est pas le même que chez Apollinaire. En effet, dans la polémique contre Apollinaire, le débat se situait sur le plan des deux natures du Christ. Apollinaire se fonde sur le principe aristotélicien selon lequel une substance ne peut pas être composée de plusieurs substances, pour rejeter dans le Christ deux natures complètes, et revendiquer une humanité incomplète. Dans la polémique contre Eunome, le débat a pour fondement Ac 2, 36 (« Ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a fait Christ et Seigneur ») et Ph 2, 10-

¹⁷⁶ E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁷⁷ Cf. fragments édités par E. Klostermann, GCS, *Eusebius IV*, frg. 116, p. 209 ; frg. 117, p. 210-211 ; frg. 119, p. 211 ; frg. 121, p. 212, 5-12.

¹⁷⁸ J. R. Bouchet, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Saint Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 562 ; « À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 588.

11 (« C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom »), auquel fait aussi allusion la *Lettre à Théophile*. En effet, Eunome se sert des paroles de l'apôtre Pierre en Ac 2, 36 et de Ph 2, 10-11 pour prouver qu'il fut un temps où le Christ n'était pas, qu'il est donc une créature non pas de même nature que le Père. Selon Eunome, si Grégoire soutient l'existence d'un Logos coéternel au Père, étant donné les paroles de Pierre en Ac 2, 36, il devrait reconnaître l'existence de deux Fils après la résurrection. L'argumentation du *Contre Eunome* III, qui répond à cette attaque et dans laquelle se situe l'image de la goutte de vinaigre jetée en mer, expose une série d'images ; d'abord celle d'une bulle d'air qui remonte à la surface de l'eau, pour regagner l'air, mais entraînant de l'eau avec elle, comme la divinité incarnée qui, lorsqu'elle s'élève vers sa hauteur naturelle, emporte avec elle l'humanité qu'elle a assumée¹⁷⁹ ; l'image du feu qui embrase ce qu'il touche, comme la divinité qui ressuscite le corps du Christ mort dans la passion et transforme en elle l'humanité¹⁸⁰. La troisième image utilisée pour montrer au niveau des phénomènes physiques, par analogie, comment l'évolution d'une substance a des conséquences sur une autre substance avec laquelle elle est en contact, est celle de la goutte de vinaigre. Là encore, elle prouve l'unité de personne dans le Christ, à la fois homme et Dieu, à partir de l'argument de la transformation des qualités humaines en qualités divines : « tout ce qui est reconnu dans le Verbe selon la piété, il le produit aussi dans ce qui est assumé par le Verbe » (πάντα, ὅσα ἐν τῷ θεῷ λόγῳ κατὰ τὸ εὐσεβὲς θεωρεῖται, καὶ ἐν τῷ ἀναληφθέντι παρὰ τοῦ λόγου ποιήσας) ; « de sorte que cela ne paraisse pas être pris individuellement selon quelque division au sujet de chacun des deux, mais que la nature périssable, renouvelée par son mélange selon la prédominance avec le divin, aie part à la puissance de la divinité » (ὡς μὴ κατὰ τινα διαίρεσιν ἰδιαζόντως ἐφ' ἑκατέρου ταῦτα δοκεῖν εἶναι, ἀλλὰ τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἀναποηθεῖσαν τὴν ἐπίκληρον φύσιν μεταλαβεῖν τὴν τῆς θεότητος δύναμιν)¹⁸¹. Grégoire poursuit son argumentation ainsi :

ἀλλὰ τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἀναποηθεῖσαν τὴν ἐπίκληρον φύσιν μεταλαβεῖν τὴν τῆς θεότητος δύναμιν, ὡς εἴ τις λέγοι ὅτι τὴν σταγόνα τοῦ ὄξους ἐμμικθεῖσαν τῷ πελάγει θάλασσαν ἢ μίξις ἐποίησε τῷ μηκέτι τὴν κατὰ φύσιν ποιότητα τοῦ ὑγροῦ τούτου ἐν τῇ ἀπειρία τοῦ ἐπικρατοῦντος συμμένειν. οὗτος ὁ ἡμέτερος λόγος, οὐκ ἀριθμὸν Χριστῶν, καθὼς κατηγορεῖ ὁ Εὐνόμος, ἀλλὰ ἔνωσιν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ θεῖον πρεσβεύων, τὴν τοῦ θνητοῦ πρὸς τὸ ἀθάνατον καὶ τὴν τοῦ δούλου πρὸς τὸν

¹⁷⁹ *Eun.* III, 3, 67. Cf. partie III, chapitre 4, « le prophète Elie », p. 440-452.

¹⁸⁰ *Eun.* III, 3, 68, GNO II, p. 132, 7-133, 3.

¹⁸¹ *Eun.* III, 3, 68, trad. fr. M. Cassin, thèse de doctorat en préparation sous la direction d'O. Munnich, « La controverse comme mode de persuasion et d'élaboration théologique : étude des traités *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse ».

κύριον καὶ τὴν τῆς ἁμαρτίας πρὸς τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν τῆς κατάρτας πρὸς τὴν εὐλογία καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Χριστὸν μεταστοιχείωσιν ποιήσιν ὀνομάζων.

«Renouvelée par son mélange selon la prédominance avec le divin, la nature périssable participe à la puissance de la divinité, comme si on disait que le mélange a rendu mer la goutte de vinaigre mêlée à l’océan, du fait que la qualité naturelle de ce liquide ne demeure plus dans l’immensité de celui qui prédomine. Tel est notre discours, qui professe non pas un nombre de Christs, comme nous en accuse Eunome, mais l’union de l’homme avec le divin, et qui appelle “création” la transformation¹⁸² du mortel en immortel, de l’esclave en Seigneur, du péché en justice, de la malédiction en bénédiction, de l’homme en Christ. »¹⁸³

Dans cet extrait, le phénomène de l’union de Dieu à l’homme est explicitement décrit comme un mélange par prédominance (τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν) de la même manière que dans l’*Antirrheticus*. Le fait que cette image s’applique au Christ, une fois seulement exalté, est exprimé avant l’extrait avec la formule μετὰ τὸ πάθος¹⁸⁴. Par rapport aux deux extraits de polémique anti-apolinariste, il y a un élément propre au développement de l’image contre Eunome. Grégoire en effet qualifie la transformation de l’humain en divin de « création » (ποίησιν, ἀναποιηθεῖσαν), montrant par là que la divinisation de l’homme produite par la résurrection est conçue comme une recréation, une restauration de l’humanité à son état originel¹⁸⁵. Dans la polémique contre Eunome, Grégoire infléchit donc légèrement le sens de l’image selon son enseignement de la résurrection.

Dans les trois extraits mentionnés ci-dessus, la visée démonstrative est la même : en Christ, la nature mortelle mêlée au divin participe à la puissance de la divinité, surélevée selon la prédominance, comme la goutte de vinaigre perd ses qualités dans l’immensité de la mer qui prédomine. L’image de la goutte de vinaigre absorbée par la mer permet à Grégoire de démontrer que dans l’incarnation, pensée comme union du divin à l’humain,

¹⁸² Le terme μεταστοιχείωσις signifie toutes sortes de changements, dont chez Grégoire la transformation du pain et du vin au corps et au sang du Christ (*Discours catéchétique*, § 37, SC 453, p. 324), du corps après la résurrection (*Cant.* I, GNO VI, p. 24, 7), de la nature humaine du Christ devenue impassible (*Vit. Moys.*, II, 30, SC 1 bis, éd. J Daniélou, 3^{ème} éd., 2007, p. 124). Ce mot exprime aussi le retour des âmes à l’état de grâce (*Epist.* 3, 18, SC 363, p. 138), la restauration de toute chose (*Virg.* IV, 4, l. 11, SC 119, éd. M. Aubineau, Paris, 1966, p. 312, dont nous reprenons les références données dans la note 4, p. 312-313). Chez les autres auteurs, le terme peut renvoyer à la résurrection (Anastase le Sinaïte, *Viae dux adversus acephalos*, PG 89, 209 C), à la résurrection des corps (Méthode, *Banquet*, II, 7, 35 ; SC 95, éd. et trad. H. Musurillo et V.-H. Debidour, Paris, 1963, p. 86). Chez les Cappadociens, il désigne surtout la nouvelle vie en Christ, pour parler de la transformation de la nature humaine en divin (Grégoire de Nazianze, *Lettre* 202, § 10, SC 208, p. 90).

¹⁸³ Trad. revue M. Cassin, thèse de doctorat en préparation sous la direction d’O. Munnich, « La controverse comme mode de persuasion et d’élaboration théologique : étude des traités *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse ».

¹⁸⁴ *Eun.* III, 3, 67, GNO II, p. 132, 4-5.

¹⁸⁵ *De Trid. Spat.* GNO IX, 277, 22-278, 2 ; *In Sanct. Pasc.*, GNO IX, 259, 2 etc.

il n'y a pas transformation mutuelle des deux éléments : l'incarnation ne produit pas une transformation de Dieu en l'homme, mais elle est une assumption de l'homme par Dieu. Les propriétés humaines sont transformées en qualités divines et non pas l'inverse. Cette conception de l'union marquée par la non réciprocity est importante, car elle révèle la différence d'approche de l'unité dans le Christ avec Apolinaire. Celui-là en effet établit le mélange de l'humanité et de la divinité dans le Christ à partir de l'interchangeabilité des appellations, en vertu de l'unique nature¹⁸⁶ :

Πῶς τὸ τῷ ἀκτίστῳ καθ' ἐνότητα ζωτικὴν ἐνωθὲν οὐκ ἀκτιστον σὺν αὐτῷ ; εἰ γὰρ οὐ κοινὴ ἡ ἐπωνυμία, οὐδεν οὕτως ἔσται τὸ συγκεκραμένον· πάντων δ' ἀλογώτατον, εἰ τοῖς μὲν τοῦ σώματος ὀνόμασιν ὀνομάσομεν τὸ ἀσώματον λέγοντες σάρκα γεγενῆσθαι τὸν λόγον· τῷ δὲ τοῦ ἀσώματου μὴ προσαγορεύσομεν τὸ σῶμα κατὰ τὴν ἐνωσιν μέντοι τὴν πρὸς ἐκεῖνο· καὶ εἰ θαυμάζει πῶς τὸ κτιστὸν εἰς τὴν τοῦ ἀκτίστου προσηγορίαν ἐνοῦται, πολλῶ μᾶλλον ἕτερος θαυμάσει δικαίως, πῶς τὸ ἀκτιστον τῇ προσηγορίᾳ τῆς κτιστῆς σαρκὸς ἦνεται.

« Comment ce qui est uni à l'incorporel selon l'unité vitale ne sera pas incorporel avec lui ? Si la dénomination n'est pas commune, le mélange ne consistera en rien. Or rien n'est plus déraisonnable que de nommer l'incorporel avec des noms du corps, en prétendant que le Logos s'est fait chair, sans donner le nom de corps à ce qui est le propre de l'incorporel malgré l'union avec celui-ci. Et si un tel s'étonne de voir comment le créé est uni à l'appellation d'incrédé, un autre s'étonnera d'autant plus à juste titre de voir comment l'incorporel est uni à l'appellation de chair corporelle »¹⁸⁷.

Dans cet extrait du *Contre Diodore* Apolinaire fonde l'interchangeabilité des attributs en vertu de l'unique nature (καθ' ἐνότητα ζωτικὴν) sur la réciprocity des noms dans le composé humano-divin. Même si dans cet extrait, le raisonnement est de nature différente de celui de Grégoire, parce qu'il est purement formel et ne procède pas par une image, il montre qu'Apolinaire analyse le divin et l'humain dans le Christ comme deux éléments à égalité, là où Grégoire, grâce à l'image, souligne le déséquilibre entre l'infinité de la divinité et la petitesse humaine. Mais en dépit de cette différence contextuelle et argumentative, on cerne là une différence fondamentale, entre Apolinaire et Grégoire, dans la façon d'envisager la relation des deux éléments dans le Christ. Pour le premier, l'union entre la divinité et l'humanité est décrite, sur un mode logique, à partir de l'interchangeabilité des appellations en vertu de l'union, alors que pour le second, il y a une transformation des propriétés d'une nature en l'autre.

¹⁸⁶ Frg. 38, *Antirrh.* 155, 18-25.

¹⁸⁷ Frg. 144, Lietz. p. 242.

En outre, concernant la comparaison des trois extraits de Grégoire analysés plus haut, il ne semble pas y avoir d'évolution dans le traitement de l'image entre la polémique contre Eunome et la controverse contre Apolinaire dans le traitement de l'image du vinaigre jeté en mer. Grégoire reprend contre le Laodicéen l'argumentation contre Eunome, parce que l'attaque est la même : il s'agit de lutter contre la dualité de personnes dans le Christ. Dans les trois textes, l'image se situe dans un contexte démonstratif où il est question de l'état du Christ après sa résurrection. La nature humaine est décrite par Grégoire comme prenant toutes les propriétés de la divinité, sans s'en distinguer. Dans le raisonnement de la *Lettre à Théophile*, Grégoire en vient même à refuser la conception selon laquelle après la résurrection du Christ, il y aurait une « nature d'un autre genre » (ἑτερογενής τις φύσις) dans la divinité du Fils, qui impliquerait, selon selon lui, la coexistence de deux Fils. Cette réflexion rejoint l'exégèse de Ph 2,10-11, élaborée dans l'*Antirrheticus*, où Grégoire déclare qu'une fois ressuscitée, la divinité du Christ est appelée par son humanité, Jésus, parce que Dieu est innommable et que l'humanité est toute transformée en Dieu¹⁸⁸. L'enjeu d'une telle conclusion est de répondre à ceux qui se servent des mêmes versets pour montrer que celui qui est élevé au rang de Christ est un autre que Dieu lui-même.

Pour mieux faire ressortir encore le traitement de cette image chez Grégoire par rapport aux penseurs de son temps, il convient d'en examiner la source dans la tradition philosophique.

2. L'origine de l'image et son adaptation par Grégoire

Cette image tirée des théories sur le mélange de la tradition philosophique a fait l'objet d'études nombreuses¹⁸⁹. Sans entrer dans les débats d'interprétation de cette comparaison de l'eau et du vin dans les générations successives des philosophes jusqu'à l'époque de Grégoire, nous voudrions uniquement faire ressortir les éléments des modèles philosophiques de la μίξις dont il se sert, afin de voir les modifications qu'il apporte dans son application christologique.

¹⁸⁸ *Antirrh.* 161, 24.

¹⁸⁹ Parmi les synthèses les plus récentes, il faut citer les articles parus dans les trois volumes de la *Revue de philosophie ancienne*, 2006, n°2 ; 2007, n° 1 et 2, *La théorie stoïcienne du mélange et sa postérité, I-III*.

Chez les stoïciens, l'image de la goutte de vin mêlée à l'eau (de mer) illustre le type de mélange le plus intime, appelé *κρᾶσις δι' ὅλων*¹⁹⁰, où il n'y a pas de confusion des corps mélangés, mais interpénétration de l'un avec l'autre¹⁹¹. En effet, pour eux, dans la *κρᾶσις*, les corps passent (*χωροῦσι*) les uns dans les autres et se co-étendent (*ἀντιπαρεκτείνονται*)¹⁹² intégralement sans être détruits ni transformés. « Chacun des composants se retrouve ainsi dans chaque partie du mélange, aussi petite soit-elle. Parce qu'elles ne sont pas détruites, les substances et les qualités originelles des corps interpénétrés peuvent être recouvrées après coup¹⁹³ ». Pour prouver la réalité de la non confusion des propriétés, les stoïciens évoquaient l'exemple de l'éponge imbibée d'huile qui permet de séparer l'eau interpénétrée avec du vin. Ils appliquaient un tel mélange à Dieu et à la matière, et entre autre, à l'âme (qui est une manifestation du *πνεῦμα*) et au corps¹⁹⁴.

Apolinaire lui-même semble se référer à ce type de mélange dans le seul fragment qui fait état de la comparaison de l'eau et du vin, tiré du *Contre Diodore*, pour montrer les rapports de la divinité et de l'humanité dans le Christ et expliquer à partir de l'argument du mélange comment le Christ, comme homme, a pu jeûner pendant quarante jours (cf. Lc 4, 2). Le Laodicéen déclare en effet :

τῶν συγκαρναμένων αἱ ποιότητες κεράννυνται καὶ οὐκ ἀπόλλυνται, ὥστε τρόπον τινὰ καὶ δίστανται ἀπὸ τῶν συγκερασθέντων καθάπερ οἶνος ἀπὸ ὕδατος. Οὐδὲ πρὸς σῶμα σύγκρασις οὐδὲ οἷα σωμάτων πρὸς σώματα, ἀλλ' ἔχουσα καὶ τι ἀμιγές, ὥστε καὶ πρὸς τὸ δέον ἐκάστοτε τὴν τῆς θεότητος ἐνέργειαν ἢ ἰδιάζειν ἢ ἐπιμίγνυσθαι.

« Les qualités des éléments intimement mêlés ensemble sont mélangées sans être détruites, de sorte que, d'une certaine manière, elles sont aussi distinctes des substances mélangées ensemble, comme le vin l'est de l'eau. Il ne s'agit pas non plus d'un mélange par confusion avec le corps, pas plus qu'il est tel que celui des corps

¹⁹⁰ Némésius d'Émèse en fait état dans son *De natura hominis, op. cit.*, III, § 129, p. 39, 9-11. Chez les stoïciens, cf. Stobée, *Eclogae, SVF, op. cit.*, t. II, frg. 471, p. 153, 18-23. Alexandre d'Aphrodise expose la théorie des stoïciens pour la critiquer dans son *De mixtione*, *CAG Supplement II*, § 3-4, 216, 14-218, 10.

¹⁹¹ Nous n'entrerons pas dans les détails de savoir si ce mélange était réservé à des corps liquides, tels l'eau et le vin, ou était applicable à des substances sèches. Sur ce point, cf. B. Collette-Ducic et S. Delcomminette, « La théorie stoïcienne du mélange total », *Revue de philosophie ancienne*, 24/2, 2006, p. 8 sq.

¹⁹² Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*, III, p. 217, l. 6 ; 216, l. 26, l. 29, etc.

¹⁹³ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*, III, p. 216, l. 32-p. 217, l. 2. Citation de B. Collette-Ducic et S. Delcomminette, « La théorie stoïcienne du mélange total », *art. cit.*, p. 8.

¹⁹⁴ En tant que *πνεῦμα*, l'âme est un corps au sens propre du terme, à savoir une réalité étendue en trois dimensions, dotée de résistance et susceptible d'agir et de pâtir. Dans ces conditions, l'âme et le corps sont des réalités homogènes, et il n'y a plus aucune difficulté à comprendre comment ils peuvent agir l'une sur l'autre. L'interpénétration permet d'expliquer comment l'âme peut être présente dans tout le corps, et en même temps rester indépendante, au point qu'après la mort, conçue comme séparation de l'âme et le corps (cf. Némésius d'Émèse, *De natura hominis*, II, § 81, éd. M. Morani, p. 22, l. 3-4), l'âme puisse survivre (cf. *SVF*, t. II, frg. 809-822, p. 223-225).

avec des corps, mais il possède aussi quelque chose qui reste non mélangé, de façon à ce que, quand il faut, l'activité de la divinité, chaque fois, ou bien reste distincte ou bien est mélangée »¹⁹⁵.

Dans cet exemple de mélange de l'eau et du vin, utilisé dans un contexte totalement différent de l'image similaire utilisée par Grégoire, Apolinaire insiste sur le fait que les propriétés des deux substances mêlées ne sont pas détruites. De la même manière, la divinité possède quelque chose qui résiste au mélange (τι ἀμιγές), car elle peut soit être mélangée au corps, soit exister distinctement. Apolinaire applique ensuite ce modèle au cas du jeûne et de la tentation du Christ : c'est parce que les propriétés de la divinité, sans que la nature divine en soit altérée, étaient intimement mêlée aux propriétés de l'homme Christ que la faim du Christ a pu être surmontée. D'après le raisonnement ci-dessus, il semble qu'Apolinaire s'inspire de la théorie stoïcienne de la κράσις δι' ὅλων pour concevoir les rapports du divin et de l'humain, résoudre le cas du jeûne de quarante jour, et répondre à la christologie des deux fils qu'il prête à Diodore¹⁹⁶. C'est le cas du mélange intime sans confusion des substances mêlées qui sert d'argument.

Dans la tradition stoïcienne, ce mélange s'opposait à la παράθεσις, où il n'y a qu'un « contact des surfaces » (συναφής κατὰ τὰς ἐπιφανείας)¹⁹⁷ puisque les corps sont seulement juxtaposés, sans véritablement s'interpénétrer. Dans ce cas, les substances sont chacune préservées ainsi que leurs qualités propres¹⁹⁸. Il se distingue également de la σύγχυσις, où il y a « fusion » des deux substances au point que leurs qualités propres sont détruites au profit de la constitution d'un nouveau corps unique possédant une qualité originale. En somme, dans cette classification stoïcienne, l'image de la goutte de vin mêlée à l'eau illustre l'interpénétration de deux substances sans confusion. Et il semble qu'Apolinaire reprenne l'image dans la perspective stoïcienne.

Chez Grégoire, au contraire, elle vise à montrer la transformation des propriétés d'une substance en celles de l'autre, parce que l'une est en bien plus petite quantité que

¹⁹⁵ Frg. 127, *Contre Diodore*, éd. du texte par H. de Riedmatten, « les fragments d'Apolinaire à l'«Eranistès» », *art. cit.*, p. 208.

¹⁹⁶ On ne peut pas réduire toute la christologie d'Apolinaire à l'application d'un unique modèle philosophique du mélange en christologie. Il parle d'ailleurs dans la *Première épître à Denys*, § 9, Lietz. p. 259-260, d'une « composition selon la forme humaine » (σύνθησις ἀνθρωποειδής) qui est une autre manière de qualifier le mélange humano-divin que μίξις, σύγκρασις (mélange par confusion).

¹⁹⁷ Cf. Arius Didyme, chez Stobée, *Anthologium*, t. I, 17, éd. C. Wachsmuth, Berlin, 1958, p. 154, l. 11 (= SVF, t. II, frg. 471, p. 152). On trouve aussi l'expression καθ' ἀρμὴν (« par jointure ») chez Alexandre d'Aphrodise pour qualifier ce type de mélange, dans le *De Mixtione*, III, p. 216, l. 19 et 217, l. 9 (= SVF, t. II, p. 473).

¹⁹⁸ Cf. B. Collette-Ducic et S. Delcomminette, « La théorie stoïcienne du mélange total », *art. cit.*, p. 7 sq.

l'autre. Cela est donc l'indice qu'il ne se réfère pas à la théorie stoïcienne lorsqu'il utilise l'image du vinaigre et de la mer. En effet, en l'appliquant au Christ et en le qualifiant de *κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν* dans l'*Antirrheticus* et dans le *Contre Eunome*¹⁹⁹, il réoriente la portée de l'image en montrant qu'il y a assimilation de la substance en plus petite quantité par la substance qui prédomine (*ἐπικρατοῦν*). Ce dernier terme indique que Grégoire se réfère plutôt à l'usage de la tradition aristotélicienne d'une image similaire. En effet, Aristote, dans le *De generatione et corruptione* (I, 5) utilise la comparaison du vin et de l'eau pour parler du mélange selon la prédominance (*μίξις κατ' ἐπικράτειαν*)²⁰⁰. Ce mélange a pour caractéristique l'absorption de la réalité inférieure par la réalité supérieure, au point que la première perd non seulement son εἶδος mais aussi son οὐσία. Aristote commente ainsi le mélange d'une goutte d'eau versée dans du vin :

Ἦ ὅτι τοῦ μὲν μένει ἡ οὐσία, τοῦ δ' οὐ, οἷον τῆς τροφῆς, ἐπεὶ καὶ ἐνταῦθα τὸ ἐπικρατοῦν λέγεται ἐν τῇ μίξει, οἷον ὅτι οἶνος· ποιεῖ γὰρ τὸ τοῦ οἴνου ἔργον ἀλλ' οὐ τὸ τοῦ ὕδατος τὸ συνόλον μίγμα. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' ἀλλοιώσεως, εἰ μένει σὰρξ οὐσα καὶ τὸ τί ἐστι, πάθος δέ τι ὑπάρχει τῶν καθ' αὐτό, ὃ πρότερον οὐχ ὑπῆρχεν, ἡλλοίωται τοῦτο· ᾧ δ' ἡλλοίωται, ὅτε μὲν οὐδὲν πέπονθεν, ὅτε δὲ κάκεινο.

« La cause serait-elle que la substance de l'un demeure mais celle de l'autre disparaît, comme dans le cas de la nourriture, puisque là aussi, c'est la composante dominante (τὸ ἐπικρατοῦν) qui donne son nom au mélange (ἐν τῇ μίξει), quand on dit par exemple que c'est du vin ? Car le mélange des composants produit l'effet du vin et non de l'eau. Il en va de même dans le cas de l'altération : si la chair demeure, étant également l'essence, mais qu'elle se met à posséder une affection par soi qu'elle ne possédait pas auparavant, on a eu là une altération. Or ce par quoi elle s'altère tantôt ne subit aucune affection, tantôt s'altère aussi »²⁰¹.

D'après ce raisonnement, il résulte de la *μίξις κατ' ἐπικράτειαν* la disparition de la substance en minorité, au profit du seul effet (ἔργον) de la substance dominante. Mais Aristote relie l'exemple du mélange de l'eau et du vin avec le cas de l'altération de la chair (ἐπ' ἀλλοιώσεως), rapprochement qui nous intéresse pour l'emploi de l'image en christologie. Ce faisant, il déclare que l'altération de la substance en minorité n'engendre par pour autant un changement dans la substance dominante. Cette remarque nous semble proche de la façon dont Grégoire décrit l'altération de la chair humaine du Christ au moment où elle est "divinisée" par la résurrection, sans que la divinité en soit altérée dans sa nature. Mais dans son exposé des différents mélanges, Aristote considère qu'il n'y a pas vraiment mélange des deux éléments dans le cas de la *μίξις κατ' ἐπικράτειαν*, car les

¹⁹⁹ *Eun.* III, 3, 68, GNO II, p. 132, 27 et 133, 4.

²⁰⁰ Alexandre d'Aphrodise dans son traité *De mixtione* ne commente pas cette image. Ainsi nous référons-nous directement au traité d'Aristote.

²⁰¹ Aristote, *De generatione et corruptione*, I, X, 321 a-b, 34-37, CUF, éd. et trad. revue de M. Rashed, Paris, 2005, *op. cit.*, p. 26.

corps mélangés (en l'occurrence l'eau et le vin) sont déséquilibrés : celui qui domine assimile purement et simplement l'autre. Or pour que l'on puisse parler de mélange, il faut que les réalités en présence accusent une certaine opposition réciproque (ἐναντίωσιν)²⁰². Or pour Grégoire, il suffit que les deux substances mêlées possèdent des propriétés distinctes pour qu'on puisse parler de mélange²⁰³. Au contraire, en conclusion de sa classification des mélanges, Aristote énonce : « est mélange l'union de deux corps miscibles qui ont été altérés » (ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἔνωσις)²⁰⁴. Sur ce point, Aristote s'oppose clairement aux stoïciens pour qui la disproportion n'empêche pas le mélange.

On entrevoit aussi comment Grégoire modifie la théorie aristotélicienne du mélange par prédominance : pour lui, la disproportion des deux natures n'empêche pas l'union intime, mais comme dans la tradition aristotélicienne, décrit une transformation d'une substance en l'autre. En effet, dans la mesure où Grégoire utilise οὐσία et φύσις comme des équivalents, ainsi que nous avons pu le constater à de nombreuses reprises²⁰⁵, et qu'il déclare dans la *Lettre à Théophile* par exemple, à propos du Christ, que les propriétés de la nature humaine (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως) sont transformées dans les propriétés de la divinité (ἐν τοῖς τῆς θεότητος ιδιώμασι μεταποιηθέντων), il paraît s'inspirer du modèle aristotélicien du mélange par prédominance. Le mouvement de l'analogie dans l'*Antirrheticus* l'atteste aussi :

« La goutte de vinaigre devient mer, transformée par la qualité marine (ἡ σταγὼν θάλασσα γίνεται συμμεταποιηθεῖσα τῇ θαλασσίᾳ ποιότητι) (...) tandis que la chair du Christ s'est transformée en la mer de l'immortalité (μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀθανασίας πέλαγος) (...). Ni poids, ni forme, ni couleur, ni résistance, ni molesse, ni délimitation selon la quantité (οὐ βάρος, οὐκ εἶδος, οὐ χρῶμα, οὐκ ἀντιτυπία, οὐ μαλακότης, οὐχ ἡ κατὰ τὸ ποσὸν περιγραφή), ni rien d'autre qu'on distinguait auparavant ne demeure en quelque façon, le mélange avec le divin surélevant jusqu'aux propriétés divines la pauvreté de la nature charnelle (οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει, τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως εἰς τὰ θεϊκὰ ιδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβούσης)»²⁰⁶.

Dans cet extrait, la mer, quantité dominante, absorbe les qualités du liquide en plus petite quantité au point que les qualités de ce dernier disparaissent, et non pas

²⁰² Cf. la classification des mélanges aristotéliciens commentés par J. R. Bouchet, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Saint Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 554-555.

²⁰³ ὁ γὰρ μίξιν εἰπῶν τῶν κατὰ φύσιν διεστώτων σημαίνει τὴν ἔνωσιν : « Celui, en effet, qui parle d'un mélange d'éléments distincts selon la nature signifie leur union » (*Antirrh.* 217, 20-21).

²⁰⁴ Aristote, *De generatione et corruptione*, I, 10, 328 b 22, CUF, p. 50, trad. modifiée de M. Rashed.

²⁰⁵ Cf. l'état de la critique sur ce point par J. Zachhuber, *The Human Nature in Gregory of Nyssa*, *op. cit.*, p. 73-74.

²⁰⁶ *Antirrh.* 201, 22-24.

réciroquement. Cet exemple montre que Grégoire ne se sert pas ici du mélange de l'interpénétration stoïcienne, la *κρᾶσις δι' ὄλων*, où chacune des substances conserverait ses qualités, mais il utilise plutôt la conception aristotélicienne de la *κρᾶσις κατ' ἐπικράτειαν*.

Toutefois, il la retravaille notamment dans le fait qu'il distingue le niveau de la substance (*φύσις*) de celui des propriétés (*ιδίωμα, ποιότης*) comme le montre l'extrait ci-dessus. En effet, Grégoire ne dit pas explicitement que la nature humaine est transformée en nature divine, mais il énonce que ses propriétés disparaissent et se transmutent en celles de la divinité. La distinction entre *φύσις* et *ιδίωμα, ποιότης* n'est pas sans signification, resituée dans la tradition philosophique, où aristotéliciens et stoïciens conçoivent différemment l'interpénétration des éléments dans le mélange selon que ce sont les substances qui se mélangent ou leurs qualités : l'enjeu sous-jacent est la définition de ces termes²⁰⁷. Pour Alexandre d'Aphrodise, par exemple, dans le *De mixtione*, le mélange ne peut avoir lieu qu'entre des substances indépendantes et non entre des qualités (*οὔτ' οὖν ἐν ἄλλοις τισίν ἢ ἐν οὐσίαις ἢ μίξις τε καὶ κρᾶσις* : « Donc dans aucune autre chose que dans des substances, il n'y a mixtion et fusion »)²⁰⁸. Grégoire pour sa part, semble fonder la transformation de la nature humaine en nature divine à partir de la transmutation des propriétés de l'une en l'autre. Cela implique que, selon lui, le mélange porte non seulement sur les propriétés (*ιδιώματα, ποιότης*) mais aussi sur les natures (*φύσεις*).

En outre, il ajoute à la notion de mélange l'idée d'élévation, dans le *Contre Eunome*²⁰⁹ et dans l'*Antirrheticus* avec le verbe *ἀναλαμβάνω* (*τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως εἰς τὰ θεϊκὰ ιδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβούσης*), qui sert aussi à décrire dans son discours sur l'incarnation la façon dont Dieu assume l'humanité, mais qui, dans le contexte ci-dessus, revêt un sens spatial²¹⁰. Le mélange d'une réalité spirituelle, en l'occurrence divine, avec une réalité de l'univers sensible, entraîne une "spiritualisation" de cette dernière en raison même de la hiérarchie des deux univers et de leurs rapports²¹¹.

²⁰⁷ Cf. état de la question par B. Collette-Ducic et S. Delcomminette, « La théorie stoïcienne du mélange total », *art. cit.*, *Revue de Philosophie ancienne*, 2006/2, p. 29.

²⁰⁸ Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*, CAG, p. 228, l. 23-24.

²⁰⁹ *Eun.* III, 3, 68, GNO II, p. 132, 28.

²¹⁰ *Antirrh.* 152, 4 ; 12 ; 21 ; 26 ; 28.

²¹¹ Cf. J. R. Bouchet, « Vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Saint Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 563.

En dehors de ces divergences dans le détail de chaque extrait, il y a des écarts, à une échelle plus globale, entre l'usage traditionnel de l'image du vin et de l'eau et l'emploi personnel qu'en fait Grégoire lorsqu'il l'applique à la christologie.

Concernant le lexique, on observe quelques variantes. En effet, Grégoire n'utilise jamais, dans les trois passages cités plus haut, le terme canonique de σταλαγμός qu'emploie la tradition philosophique depuis Aristote et les stoïciens, mais il se sert de σταγών²¹². Or l'antithèse σταγών-πέλαγος, qui revient dans d'autres oeuvres de Grégoire comme le *Traité sur la Virginité*²¹³ ou les *Homélie sur le Cantique des cantiques*²¹⁴, se trouve dans l'Ancien Testament, dans le livre du *Siracide* (18, 10) pour dire de façon imagée le néant de l'homme face à l'éternité : « une goutte d'eau tirée de la mer (στάγων ὕδατος ἀπὸ θαλάσσης) ». « On peut penser à une référence précise au texte du *Siracide*. Et une telle modification peut bien être intentionnelle chez notre auteur, lorsqu'on sait à quel point les détails de vocabulaire sont significatifs du climat qu'il veut créer, et combien il aime grouper (...) des expressions bibliques avec des formulations de la tradition philosophique »²¹⁵. Cette modification sémantique irait dans le sens d'une réorientation théologique des connaissances naturalistes de la tradition philosophique païenne.

Par ailleurs, Grégoire parle d'une "goutte" de vinaigre jetée dans la mer alors que la tradition philosophique, au IV^e s., ne parle pas de vinaigre, mais utilise toujours la comparaison du vin et de l'eau pour illustrer un type de mélange²¹⁶. En revanche, le vinaigre mêlé à l'eau de mer était un remède médicinal dans l'antiquité, mentionné dans les ouvrages d'Hippocrate par exemple²¹⁷. Il y a donc deux hypothèses possibles. Soit Grégoire fait allusion dans ces trois passages à l'exemple de la tradition philosophique, mais le terme de "vinaigre" plutôt que celui de "vin" reste encore inexpliqué d'après nos enquêtes. Soit Grégoire fait délibérément allusion au remède médicinal, modifiant la portée de l'exemple. C'est l'hypothèse de J. R. Bouchet, selon lequel Grégoire enrichirait

²¹² Pour l'utilisation par les stoïciens, cf. Plutarque *Physica zêtēmata* de Chrysippe : « οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν ». La goutte de vin s'étend au monde entier par le phénomène de la κρᾶσις (Plutarque, *De comm. Not.* 37, 1078 e, in *Plutarchs Moralia*, éd. Loeb, vol. XIII/ II, éd. C. P. Goold, H. Cheiness, Londres, 1976 ; Cf. *SVF*, t. II, frg. 480, p. 157, 40-158, 2). Chez Aristote, cf. *De generatione et corruptione*, I, 5, 321 a-b, 34-37, éd. M. Rashed, CUF, p. 26.

²¹³ Grégoire de Nysse, *Virg.*, I, 41 ; X, 2, 31, SC 119, p. 260 et 378.

²¹⁴ Grégoire de Nysse, *Cant.*, *Homélie XI*, GNO VI, p. 326, 4.

²¹⁵ J. R. Bouchet, « À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse », *Revue Thomiste*, 67, 1967, p. 587.

²¹⁶ Cf. par exemple Némésius d'Emèse, *De nat. Hom.* III, 3, § 128, éd. M. Morani, p. 39, 5. Il cite l'image pour exposer la théorie des stoïciens ; Apollinaire, frg. 127, *Contre Diodore*, Lietz. p. 238.

²¹⁷ Hippocrate, *Des Épidémies*, V, § 58 ; VII, § 76, dans *Oeuvres complètes*, t. V, éd. et trad. d'E. Littré, Paris, 1861¹, rééd. Amsterdam, 1962, p. 240, 434.

l'image initiale d'un autre niveau de sens, d'origine médicale, qui orienterait la signification de la description. L'image ainsi travaillée soulignerait la vertu thérapeutique de l'incarnation, présentée selon sa visée rédemptrice²¹⁸. Deux preuves, nous semble-t-il, peuvent corroborer cette hypothèse. D'une part, la comparaison du mélange des deux natures dans le Christ à un remède se trouve aussi chez Éphrem dans son hymne *Sur les trente années de la vie terrestre du Christ*²¹⁹. D'autre part, le même phénomène se retrouve dans un autre passage de l'*Antirrheticus*, sur lequel nous reviendrons, où Grégoire donne à comprendre par l'image du roseau l'unification de l'âme et du corps que produit la résurrection :

ὡσπερ (...) εἰ διχῆ κάλαμος διασχισθεῖη καί τις κατὰ τὸ ἐν πέρας τὰ ἄκρα τῶν τοῦ καλάμου τμημάτων ἐνώσειεν, ὅλον ἐξ ἀνάγκης τὸ τμήμα τοῦ καλάμου πρὸς τὸ ὅλον συναρμοσθήσεται διὰ τῆς ἐν τῷ ἐνὶ πέρατι **συμβολῆς τε καὶ σφίγγεως** πρὸς τὸ ἕτερον πέρας συναρμοζόμενον, οὕτως ἡ ἐν ἐκείνῳ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα γενομένη διὰ τῆς ἀναστάσεως ἐνωσις πᾶσαν κατὰ τὸ συνεχές τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν διὰ τοῦ θανάτου ψυχῆ τε καὶ σώματι μεμερισμένην πρὸς συμφυῖαν ἄγει τῇ ἐλπίδι τῆς ἀναστάσεως, τὴν συνδρομὴν τῶν διεστηκότων ἀρμόσασα

« Et de même (...) que si un roseau est fendu en deux et que l'on réunit à un bout les extrémités des morceaux du roseau, l'un des morceaux du roseau s'ajustera inévitablement tout entier à l'autre tout entier, s'ajustant à un bout du fait de la jonction serrée à l'autre bout, de même dans [le Christ] l'union de l'âme avec le corps, qui advient par la résurrection, conduit, du fait de la continuité, toute la nature humaine, qui était séparée en âme et corps par la mort, à se rejoindre, par l'espoir de la résurrection, ajustant le concours de ce qui était disjoint »²²⁰.

Grégoire utilise un doublet *συμβολῆς τε καὶ σφίγγεως*, comportant un mot rare, *σφίγγις* que nous n'avons trouvé employé que dans son acception médicale pour désigner un type de ligature très serrée, un assemblage par compression, comme l'attestent les œuvres d'Hippocrate ou de Soranos²²¹. On pourrait postuler que Grégoire emprunte volontairement à la terminologie médicale, ce d'autant plus que juste avant cet exemple, il utilise le verbe *ἐξιάσασατο*²²², « guérir », afin de qualifier l'œuvre de résurrection du Christ. Celle-ci est présentée comme une forme de ligature très serrée qui ressoude les parties déboîtées, qui répare la fracture. Ici l'emprunt au lexique médicinal, finement inséré dans la description naturaliste, viendrait renforcer la perspective sotériologique de

²¹⁸ Cf. J. R. Bouchet, « À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 587.

²¹⁹ Éphrem, *Sur les trente années de la vie terrestre du Christ*, trad. G. Khouri-Sarkis, *L'Orient syrien*, II, Paris, 1957/1, p. 47 : « Béni soit le Christ qui unit Sa divinité à notre humanité. L'une vient du ciel et l'autre de la terre. Il a uni les natures avec les remèdes (?), et Il devint, dans Sa personne, le Dieu-Homme ».

²²⁰ *Antirrh.* 226, 6-17.

²²¹ Hippocrate, *De l'office du médecin*, § 11, éd. E. Littré, *op. cit.*, vol. III, Amsterdam, 1962², p. 308 ; *Des fractures*, § 26, éd. E. Littré, *op. cit.*, vol III, p. 506 ; Soranus d'Ephèse, *Maladies des femmes*, III, § 12, éd. P. Burgière et alii, CUF, Paris, 1994, t. III, p. 44.

²²² *Antirrh.* 226, 4.

l'aboutissement de l'incarnation. Dans les deux cas, les rapprochements avec le savoir médical, s'ils sont délibérément suggérés par l'auteur, montreraient comment la superposition d'un réseau sémantique sur un autre réoriente la portée de l'exemple en faisant ressortir un aspect crucial de la théologie de l'incarnation selon Grégoire.

Si on peut imputer à l'existence d'un remède ancien fait de vinaigre et d'eau de mer le choix de l'image par Grégoire pour indiquer la portée rédemptrice de l'incarnation comme une guérison – idée qu'il réutilise abondamment par des images différentes dans sa théologie²²³ – il n'en reste pas moins qu'indépendamment de cette hypothèse, le Cappadocien se réfère à une image utilisée par les théologiens de son temps, qu'il retravaille à plusieurs niveaux.

En conclusion, l'originalité de Grégoire dans l'analogie de la goutte de vinaigre mêlée à la mer se manifeste d'après nos enquêtes sur deux points et touchent au cœur même de sa christologie : d'une part, Grégoire situe la compréhension de l'unité du Christ au niveau de la visée de l'incarnation et non pas au niveau métaphysique, où il s'agirait de décrire de façon statique la constitution ontologique du Christ. Selon lui, l'enjeu de l'incarnation est la restauration en Dieu de l'homme déchu, ou encore sa divinisation. Le sens de la comparaison ne se comprend que si elle est appliquée après l'exaltation du Christ (Ac 2, 36 et Ph 2, 6-11), à partir de la résurrection, d'un point de vue eschatologique²²⁴.

En réponse à la théologie d'Apolinaire, l'image du vinaigre mêlé à la mer illustre que l'enjeu de l'unité du Christ est d'abord sotériologique, même si dans d'autres passages sur l'économie, il défend la coexistence de deux natures. L'essentiel de sa conception de l'unité du Christ est résumé dans une formule de la *Lettre à Théophile* où il déclare avoir appris du mystère que la nature humaine universelle est sauvée grâce à son union au Logos (Ἡμεῖς γὰρ σωθῆναι μὲν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐνωθεῖσαν τῷ λόγῳ παρὰ τοῦ μυστηρίου καὶ μεμαθήκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν : « Nous, en effet, nous avons appris du mystère et nous croyons que la nature humaine est sauvée parce qu'elle est unie au Logos »)²²⁵. Et c'est là que se situe la différence fondamentale d'approche de la christologie par Apolinaire et par Grégoire. L'unité du Christ étant considérée en soi par le premier, comme une question à résoudre au niveau ontologique dans le Christ. Même si Apolinaire conçoit le mélange humano-divin comme une μία φύσις, une unité vitale,

²²³ Cf. *Antirrh.* 171, 19 ; *Or. cat.*, XXVII, l. 10-11, SC 453, p. 266.

²²⁴ On parlera d'eschatologie pour parler du temps inauguré par la résurrection du Christ.

²²⁵ *Theoph.* 125, 23-24.

qu'il transcrit sur le plan anthropologique comme un νοῦς ἔνσαρκος où Dieu vient assumer la faculté du νοῦς, avec tout l'aspect dynamique d'une telle conception, il conçoit l'unité du Christ à un niveau individualisant. En ce sens, il examine la constitution du Christ pour lui-même. Chez Grégoire, au contraire, l'union de Dieu et de l'homme n'est jamais conçue séparément de sa fécondité pour la nature humaine universelle. Elle est sans cesse décrite sous l'angle sotériologique, dans la mesure où les étapes finales de l'incarnation (passion-résurrection) ne se comprennent théologiquement que dans leur portée rédemptrice. Cette manière de procéder présente cependant une flexibilité lexicale : le sens de φύσις pour désigner la nature humaine à propos du Christ fluctue, désignant tantôt l'humanité personnelle du Christ, tantôt l'humanité universelle. Mais dans la pensée de Grégoire, cette "confusion" ne pose pas de problème dans la mesure où le Christ est « prémices » (Rm 11, 16) de toute l'humanité.

D'autre part, la perspective sotériologique explique la distinction dans le traitement de l'image du vinaigre mêlé à la mer entre le niveau de la φύσις et celui des qualités (ποιότης, ἰδίωμα) : Grégoire décrit l'unité du Christ non pas comme une confusion des natures, mais comme une transformation des propriétés de l'une dans les propriétés de l'autre. C'est en ce sens qu'il répond à l'attaque des deux fils : le mélange humano-divin n'étant pas compris comme composition d'homme et de Dieu, mais comme transformation de l'homme en Dieu. Il n'y a pas de dualité de sujet. En quelque sorte, c'est par le but de l'incarnation plutôt que par sa modalité que Grégoire répond à son adversaire. Il montre comment l'homme Jésus ne se superpose pas au Logos de Dieu, comme une entité numérique qui s'ajouterait au Logos antérieur aux siècles, mais par lui l'humanité est assumée pour être unie irréversiblement à Dieu. En somme, il explique l'union d'un point de vue dynamique et non pas statique. Il sauve le paradoxe d'un être à la fois homme et Dieu par l'argument de la finalité de l'incarnation : la divinisation de l'homme.

B. L'image du bouc-cerf

L'une des démonstrations les plus denses de l'*Antirrheticus* sur la doctrine de l'unité du Christ est paradoxalement l'une des plus polémiques et ironiques. Elle se situe à la fin du traité, dans le cinquième mouvement, où Grégoire examine les conséquences christologiques de l'anthropologie de son adversaire. Elle est amenée par le fragment 91

de l'*Apodeixis*²²⁶. Grégoire raille l'emploi qu'y fait Apolinaire du concept d'ἄνθρωπόθεος à propos du Christ, pour désigner celui qui est pleinement homme et pleinement Dieu²²⁷.

1. Contexte argumentatif

Le développement où se trouve l'image du tragélaphe, porte sur les implications anthropologiques de la christologie qui soutient l'existence des deux Fils. D'après Apolinaire, si l'homme est composé de trois éléments (σῶμα, ψυχή, νοῦς), le Logos incarné possèdera toutes les composantes humaines auxquelles s'ajoutera l'élément divin. Il sera alors constitué de quatre éléments ; un σῶμα, une ψυχή et un νοῦς humains, ainsi qu'un νοῦς divin. Dans ce cas, il n'y aurait pas union réelle entre l'homme et Dieu, mais seulement juxtaposition de l'homme et de Dieu, puisque Dieu, qualifié de νοῦς, serait réduit à une quatrième faculté. C'est la pensée du fragment 91, vraisemblablement textuel, qui introduit un raisonnement sur le concept ἄνθρωπόθεος, forgé par Apolinaire pour fustiger les tenants des deux natures intègres dans le Fils :

Εἰ δὲ ἡμεῖς μὲν, φησὶν, ἐκ τριῶν, αὐτὸς δὲ ἐκ τεσσάρων, οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἄνθρωπόθεος.

« Si nous sommes composés de trois éléments, tandis que lui l'est de quatre, il n'est pas homme, mais homme-Dieu »²²⁸.

La réfutation de Grégoire porte uniquement sur le concept ἄνθρωπόθεος pour montrer qu'il est inadéquat dans le cas du Christ. Mais notons bien que cette expression est forgée par Apolinaire non pas pour rendre compte de sa christologie, mais pour critiquer et railler ce qu'il considère comme théologie des deux πρόσωπα dans le Christ, selon laquelle l'union de l'homme et de Dieu est nécessairement conçue par juxtaposition, puisque l'union en une personne est impossible. On se trouve donc immiscé dans un débat sur des mots polémiques qui raillent alternativement les positions doctrinales attaquées.

²²⁶ Le frg. 91, *Antirrh.* 214, 19, pourrait être textuel. Aucun indice ne permet cependant de l'affirmer avec certitude.

²²⁷ *Antirrh.* 214, 19-216, 8.

²²⁸ Frg. 91, *Antirrh.* 214, 19-21. Pour E. Mühlenberg, la forme syllogistique parle en faveur de l'authenticité du fragment (*Apollinaris, op. cit.*, p. 70).

2. La réfutation de l'ἀνθρωπόθεος

Dans la mesure où la réfutation du concept ἀνθρωπόθεος (frg. 91) par Grégoire forme un tout homogène, nous présentons la démonstration dans son intégralité. On voit ainsi comment sont imbriqués réflexions polémiques et arguments doctrinaux.

Ἄλλὰ τὸ ἐφεξῆς ἐξετάσωμεν. Εἰ δὲ ἡμεῖς μὲν, φησὶν, ἐκ τριῶν, αὐτὸς δὲ ἐκ τεσσάρων, οὐκ ἀνθρωπος, ἀλλὰ ἀνθρωπόθεος. μὴ γελᾶτω πρὸς τὸ μωροφανὲς τοῦ ῥήματος καὶ ἀνόητον ὁ ἐντυγχάνων τῷ λόγῳ, στεναζέτω δὲ μᾶλλον πρὸς τὴν ἐκούσιον πῆρωσιν τῶν τῆ ἀλογίᾳ ταύτῃ δεδουλωμένων. ἐὰν πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη φύσις τῆ ἐπισκηνώσῃ τῆς θείας δυνάμεως σώζῃται, ἀνθρωπόθεος ὁ θεὸς λόγος ὀνομασθήσεται· καὶ καθάπερ οἱ μῦθοι ἐκ διαφόρων συμπλέκοντες φύσεων τερατεύονται ζῶον καὶ σχήματα καὶ ὀνόματα ἵππελάφους καὶ τραγελάφους καὶ τὰ τοιαῦτα πλάσσουντές τε καὶ ὀνομάζοντες, οὕτως καὶ ὁ νέος μυθοποιὸς κατὰ τοὺς διδασκάλους αὐτοῦ τῆς ποιήσεως καταχλευάζει τὸ θεῖον μυστήριον.

καὶ τοῦ ἀποστόλου διαρρήδη βωῶντος ὅτι Δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, οὐχ ἡμίσεως ἀνθρώπου οὐδὲ μικρόν τι ὑπὲρ τὸ ἡμισυ ἔχοντος, ἀλλὰ τῷ ἀπολύτῳ τῆς φωνῆς ἀμείωτον ἐνδειξαμένου τὴν φύσιν τὴν σημαυνομένην ἐν τῷ ὀνόματι, οὗτος Μινώταυρον ἡμῖν διὰ τῆς αἰσχροῦς ταύτης ὀνοματοποιίας τερατεύεται τὸ μυστήριον, πολλὰς παρέχων τοῖς ἀλλοτρίοις τῆς πίστεως ἀφορμάς, δι' ὧν εἴρηκεν, εἰς τὸ χλευάζειν τὸν λόγον τῆς πίστεως. οὐ γὰρ ἔστι τὸν διασύρειν ἐπὶ γέλῳ τὰ δόγματα θέλοντα τῆς ἀτόπου ταύτης συνθέσεως τῶν λόγων ἀποτραπῆναι, καὶ τὸ τοῦ λογογράφου καὶ τὸ ἡμέτερον ἐπικρατέστερον εἶναι δόξη ὅτι γὰρ ἂν ἐξ ἀμφοτέρων εἴπῃς, τὴν ἐκ τῶν δύο φύσεων σύνθεσιν οὐκ ἀφαιρήσεις τοῦ λόγου. οὐ

« Mais examinons la suite. “Si, dit-il, nous sommes composés de trois éléments, tandis que lui l'est de quatre, il n'est pas un homme, mais un homme-Dieu”²²⁹. Qu'il ne rie pas de la folie manifeste et de l'aberration de cette assertion, le lecteur de ce traité, mais qu'il déplore plutôt l'aveuglement volontaire de ceux qui s'asservissent à cette déraison. Si toute la nature humaine est sauvée par l'inhabitation de la puissance divine (cf. Lc 1, 35), le Dieu Logos sera appelé homme-Dieu ! Et comme les mythes, croisant différentes natures, inventent un animal, des formes et des noms monstrueux, façonnant des chevaux-cerfs²³⁰, des boucs-cerfs²³¹ et des créatures de ce genre et leur donnant un nom, de même ce nouveau créateur de mythe, lui aussi, à la façon de ses maîtres de poésie²³², se moque du mystère divin.

Tandis que l'Apôtre clame explicitement : « Par un homme la résurrection des morts »²³³, non pas “par une moitié d'homme” ni par un être “ayant un peu plus que la moitié”, mais qu'il montre par le sens absolu de ce terme²³⁴ la nature signifiée dans ce nom sans la moindre réduction, celui-ci nous rend monstrueux le mystère en en faisant un minotaure par cette honteuse création de mots, offrant à ceux qui sont étrangers à la foi une matière abondante, par ce qu'il dit, pour se moquer du discours de la foi. Il n'est pas possible en effet à celui qui veut tourner en ridicule les dogmes pour provoquer le rire de se détourner de l'absurdité de cette composition de mots, que ce soit la conception de l'écrivain ou la nôtre qui semble l'emporter²³⁵.

Car quelle que soit celle des deux que tu admettras, tu ne pourras pas exclure du Logos la composition de

²²⁹ Frg. 91.

²³⁰ Cf. Aristote, *Histoire des Animaux*, 498 b, l. 32 ; 498 b, 34 ; 499 a, 2 ; 499 a, 8, CUF, t. I, éd. P. Louis, Paris, 1964, p. 38. Chez Aristote, l'animal est cité pour les greffes de cornes. Chez les théologiens, Grégoire est le seul à citer, en cet unique endroit, l'hippélaphe.

²³¹ Cf. Platon, *Rep*, 488 a. Le tragélaphe est utilisé comme l'exemple du mélange monstrueux des espèces, comme Platon décrit le mélange des citoyens d'une cité qu'il imagine sur un navire (cf. CUF, t. VII, éd. E. Chambry, Paris, 1961, p. 107).

²³² En *Antirrh*. 206, 28, Grégoire fait mention d'un maître d'Apolinaire, Épiphane le Sophiste ; cf. Socrate, *Histoire Ecclésiastique*, II, 46, 4 et 5, SC 493, éd. P. Maraval, Paris, 2005, p. 238. À propos de la production littéraire poétique et dramatique d'Apolinaire, cf. Première partie, chapitre 1, p. 31-33.

²³³ 1 Co 15, 21.

²³⁴ Cf. *Eun*. I, 570, GNO I, p. 191, 4.

²³⁵ Indépendamment de la juste compréhension de l'union de l'homme et de Dieu dans le Christ, la fabrication d'un mot si incongru selon Grégoire est ridicule en soi.

γὰρ ὁ ἄνωθεν φήσας εἶναι τὴν σάρκα τὸ μηδὲ σάρκα αὐτὴν εἶναι κατασκευάζει· ἡ δὲ σὰρξ ἐμφύχῳ τινὶ φύσει διοικουμένη καὶ ζωτικὴν ἐν ἑαυτῇ δύναμιν ἔχουσα, καθὼς καὶ ὁ Ἀπολιναρίου βούλεται, τὴν τοῦ ἀνθρώπου προσηγορίαν κυρίως ἔχει· ὁ δὲ προσλαβόμενος αὐτὴν καὶ ἑαυτὸν δι' ἐκείνης φανερῶς ἕτερος τῆ φύσει πάντως παρ' ἐκείνην ἐστίν· αὐτὸ γὰρ τὸ τῆς προσλήψεως ὄνομα τὴν κατὰ φύσιν ἑτερότητα τοῦ προσλαβομένου παρὰ τὸ προσειλημμένον ἐνδείκνυται. τί οὖν τὸ κωλῶν ἔσται, κἂν ταῦτα κρατῆ, τὸν ἐν σαρκὶ φανερωθέντα θεὸν διὰ τῆς ἀτόπου ἐκείνης ὀνοματοποιίας ὑβρίζεσθαι, ὥστε καὶ τὸν οὕτω συνεστηκότα κατὰ τὴν τολμηρὰν τοῦ Ἀπολιναρίου φωνὴν ἀνθρωπόθεον λέγεσθαι;

οὐδὲ γὰρ τὸν τραγέλαφον, ἐπειδὴ ὄλω τῷ ἐλάφῳ ἐξ ἡμίσεως προσεφύη τὸ τραγέιον ἢ τὸ ἔμπαλιν περὶ τὴν τῶν ζώων ἐγένετο μίξις, ὥστε ἀκεραίῳ τράγῳ προσφυῆναι τὸ ἐλάφιον μέρος, διὰ τοῦτο κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον ὁ μῦθος ὠνόμασεν, ἀλλὰ τὸ ὁπωσοῦν μετασχεῖν ἐκατέρας τῆς φύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων σύνθεσις διερμηνεύει.

ὥστε κατὰ τὸν λογογράφον, εἰ ἔστιν ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ θεὸς ὁπωσοῦν τὴν συνάφειαν ἔχων, εἴτε πάσης συνδραμούσης τῆς φύσεως εἴτε καὶ ἐλλιπῶς ἐχούσης, τὴν ἄτοπον ἐκείνην τοῦ ὀνόματος συνθήκην οὐ διαφεύξεται. καὶ εἰ ταῦτα παρ' αὐτοῦ μαθόντες οἱ Ἕλληνες κωμωδοῖεν ἡμῶν τὸ μυστήριον, πάντως ὁ τὴν ἀφορμὴν παρασχὼν τῆς βλασφημίας ἐν τῇ προφητικῇ κατάρα γενήσεται, ἢ φησιν Οὐαὶ δι' οὗ τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν!

deux natures. En effet, celui qui dit que la chair vient d'en haut n'établit pas que la chair est ce qu'elle est réellement. Mais la chair dirigée par une nature dotée d'une âme et ayant en elle-même une puissance de vie, comme Apollinaire, lui aussi, le veut, a l'appellation d'homme au sens propre. Celui qui l'a assumée et qui s'est manifesté lui-même à travers elle est d'une tout autre nature qu'elle. En effet, le nom même d'assomption prouve la différence de nature entre ce qui assume et ce qui a été assumé. Qu'est-ce qui empêchera donc, même si ces réflexions prévalent, que Dieu qui s'est manifesté dans la chair soit outragé par cette création de mots absurde, de sorte que celui qui est ainsi constitué soit nommé homme-Dieu d'après le mot téméraire d'Apollinaire ?

En effet, pour ce qui est du bouc-cerf, ce n'est pas non plus parce que l'élément bouc aurait grandi de moitié conjointement au cerf tout entier, ou bien qu'au contraire il aurait résulté du mélange des animaux de façon à ce qu'une partie de cerf ait grandi avec un bouc intègre, ce n'est pas pour cela que le mythe l'a nommé de la manière qui a été dite, mais la composition des noms indique la participation, quelle qu'elle soit, à chacune des deux natures.

Par conséquent, selon l'auteur du discours, si le même, homme et Dieu, présente une conjonction quelle qu'elle soit, de chaque nature concourant l'une vers l'autre ou bien dans sa totalité ou bien partiellement, il n'échappera pas à l'absurdité de cet assemblage de mots. Et si les Grecs, apprenant cela de lui, faisaient une comédie de notre mystère, que celui qui leur procure la matière du blasphème soit bien touché par la malédiction du prophète qui dit : "Malheur à celui par qui mon nom est blasphémé parmi les nations !" (Is 52, 5 ; Rm 2, 24) »²³⁶.

Ce long passage présente une tonalité polémique avec une ironie cinglante, au point qu'à première lecture on croirait lire un développement sans grande efficacité démonstrative dans l'*Antirrheticus* : l'auteur se moque de son adversaire, en l'occurrence de ses talents de poètes, comme il est de mise dans toute polémique (argument *ad hominem*), et utilise des procédés d'exagération pour dénoncer son erreur doctrinale. Telle est peut-être la raison pour laquelle aucun critique ne s'est jusqu'à présent penché sur ce passage démonstratif de Grégoire. Pourtant, la comparaison hyperbolique avec le bouc-cerf et le minotaure est le moyen d'énoncer pour Grégoire plusieurs principes fondamentaux dans la réflexion christologique, comme nous allons le voir.

²³⁶ *Antirrh.* 214, 19-216, 8.

Le raisonnement est construit selon une alternance de courtes parties purement polémiques, à l'appui d'exemples mythologiques, et de brèves étapes démonstratives sur le mélange des deux natures dans le Christ. Comme un refrain qui scande tout le développement, revient l'idée qu'Apolinaire se moque de la doctrine chrétienne (καταχλευάζει τὸ θεῖον μυστήριον)²³⁷ ou qu'il offre l'occasion de blasphémer (ὁ τὴν ἀφορμὴν παρασχὼν τῆς βλασφημίας)²³⁸. Et surtout, l'accusation qui crée une homogénéité à l'ensemble du passage est d'appeler Apolinaire un nouveau créateur de mythes (ὁ νέος μυθοποιός)²³⁹, susceptibles d'être l'objet de comédies païennes (οἱ Ἕλληνες κωμωδοῖεν ἡμῶν τὸ μυστήριον)²⁴⁰.

La réflexion s'ouvre sur une remarque pleine d'ironie à propos du concept ἀνθρωπόθεος, fustigé avec l'exemple du bouc-cerf, à moitié bouc, à moitié cerf (« Qu'il ne rie pas de la folie manifeste et de l'aberration de cette assertion, le lecteur de ce traité, mais qu'il déplore plutôt l'aveuglement volontaire de ceux qui s'asservissent à cette déraison »...)²⁴¹.

Le second temps est construit sur un argument scripturaire²⁴², 1 Co 15, 21 : la perspective paulinienne originelle qui porte sur la résurrection est détournée, mais le verset n'est pas choisi au hasard. En effet, Grégoire se réfère à l'antithèse entre le premier Adam, par qui le péché est survenu, et le second Adam, qui doit être pleinement homme pour racheter l'humanité, ce qui répond à la théorie d'Apolinaire, contre laquelle Grégoire défend l'intégrité humaine du Christ. Le principe théologique sous-jacent est le suivant : n'est sauvé que ce qui est assumé²⁴³.

Mais peu après, dans un troisième temps, la réfutation devient plus intensément polémique²⁴⁴ : l'image du minotaure est utilisée pour illustrer le concept ἀνθρωπόθεος, selon un procédé d'ironie en amplification (« celui-ci nous rend monstrueux le mystère en

²³⁷ *Antirrh.* 214, 30 ; 215, 9 etc.

²³⁸ *Antirrh.* 216, 6-7.

²³⁹ *Antirrh.* 214, 27 ; 215, 6 ; 215, 23. Le recours à la mythologie dans le discours de controverse théologique est topique. A. Le Boulluec a étudié les expressions qui soulignent la monstruosité des hérétiques, empruntées au registre des mythes et récits païens : l'hérésie est rendue aussi horrible qu'un fléau monstrueux de la mythologie païenne. « Ces traits cependant ne sont que la manifestation superficielle d'une polémique plus profonde, qui établit des similitudes coupables entre les doctrines et des conceptions considérées comme païennes (...). Les rapprochements abusifs se fondent sur des présentations déformantes de la pensée grecque. Les caricatures se mêlent et se renforcent » (*La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles, de Justin à Irénée*, t. I, Paris, 1985, p. 121).

²⁴⁰ *Antirrh.* 216, 6.

²⁴¹ *Antirrh.* 214, 19-30.

²⁴² *Antirrh.* 215, 1-5.

²⁴³ Cf. Grégoire de Nazianze, *Lettre à Clédonius*, 101, § 15, SC 208, p. 42 ; § 38, *ibid.* p. 50 ; § 51-52, *ibid.* p. 58.

²⁴⁴ *Antirrh.* 215, 5-11.

en faisant un minotaure par cette honteuse création de mots (ὀνοματοποιΐας), offrant à ceux qui sont étrangers à la foi une matière abondante, par ce qu'il dit, de se moquer du discours de la foi... »).

Ensuite, dans un quatrième temps, il reprend une réflexion strictement christologique sur la composition de deux natures distinctes dans le Christ²⁴⁵ : la chair étant terrestre a besoin d'une puissance vitale qui est nécessairement d'une autre nature qu'elle-même.

Mais à nouveau, dans un cinquième temps, le raisonnement consiste en une attaque purement polémique sur le concept ἀνθρωπόθεος²⁴⁶ (« qu'est-ce qui empêchera donc, même si ces réflexions prévalent, que le Dieu qui s'est manifesté dans la chair soit outragé par cette création de mots absurde, de sorte que celui qui est ainsi constitué soit nommé homme-Dieu d'après le mot téméraire d'Apolinaire »).

Enfin, dans un sixième mouvement, Grégoire se sert de l'exemple du bouc-cerf pour faire comprendre l'union de l'homme et de Dieu dans le Christ non pas comme juxtaposition de parties, mais comme mélange où chaque nature s'interpénètre²⁴⁷. Enfin Grégoire conclut sur une pointe ironique²⁴⁸ : le concept christologique « monstrueux » d'Apolinaire revient à faire du dogme chrétien l'intrigue d'une comédie (« Et si les Grecs apprenant cela de lui faisaient une comédie de notre mystère, que celui qui leur procure la matière du blasphème soit touché par la malédiction du prophète qui dit : « Malheur à celui par qui mon nom est blasphémé parmi les nations! » (Is 52, 5 ; Rm 2, 24) »).

Le passage en revue de la trame argumentative fait apparaître que l'ironie est le ressort dominant de cette réfutation : l'enjeu démonstratif dans ce passage est d'assimiler la création du terme ἀνθρωπόθεος par Apolinaire au sujet du Christ à la création des monstres par la mythologie, pour faire de sa théorie une nouvelle mythologie christologique.

Mais l'argumentation christologique, entrecoupée d'assertions polémiques, témoigne d'un cheminement de la pensée :

1^{ère} étape : sur l'argument scripturaire d'1 Co 15, 21 : le Christ doit être pleinement homme pour sauver l'humanité.

²⁴⁵ *Antirrh.* 215, 11-21.

²⁴⁶ *Antirrh.* 215, 21-25.

²⁴⁷ *Antirrh.* 215, 25-216, 4.

²⁴⁸ *Antirrh.* 216, 5-8.

2^{ème} étape : le Christ est nécessairement constitué de deux natures, que l'on pense son humanité de façon réduite ou intégrale, car la chair est de nature différente du Logos. Le nom d'assomption (τὸ τῆς προσλήψεως ὄνομα) indique en lui-même la différence de nature entre ce qui assume et ce qui est assumé (τὴν κατὰ φύσιν ἑτερότητα τοῦ προσλαβομένου παρὰ τὸ προσειλημμένον).

3^{ème} étape : à partir de l'exemple du bouc-cerf : la composition des noms (σύνθεσις τῶν ὀνομάτων) décrit une participation réciproque (τὸ ὁπωσοῦν μετασχεῖν ἑκατέρας τῆς φύσεως) et entière de chaque nature l'une à l'autre.

Ces principes christologiques font apparaître un nouvel argument qui n'avait pas encore été formulé dans les démonstrations antérieures. Indépendamment de savoir si l'humanité assumée par le Christ est intégrale ou amputée, à partir du moment où il y a union de la chair (élément corporel) et de la divinité (élément incorporel), il y a nécessairement deux natures, étant entendu que chaque nature se définit par des propriétés qui lui sont propres. Telle est la raison qui explique qu'à plusieurs reprises dans cet extrait, Grégoire met à égalité sa propre conception et celle d'Apolinaire au sujet du mode d'union de l'humanité et de la divinité (κἂν τὸ τοῦ λογογράφου κἂν τὸ ἡμέτερον ἐπικρατέστερον εἶναι δόξη, ὅ τι γὰρ ἂν ἐξ ἀμφοτέρων εἴπῃς, εἴτε πάσης συνδραμούσης τῆς φύσεως εἴτε καὶ ἐλλιπῶς ἐχούσης). Deux fois, il utilise l'adverbe indéfini ὁπωσοῦν pour qualifier le mélange humano-divin comme s'il pouvait y avoir plusieurs modélisations possibles (ὁπωσοῦν τὴν συνάφειαν ἔχων, τὸ ὁπωσοῦν μετασχεῖν ἑκατέρας τῆς φύσεως). L'enjeu argumentatif se situe à un autre niveau.

Le nœud du débat avec Apolinaire est que ce dernier conçoit une seule nature du Dieu incarné sur le modèle de l'unique nature de l'homme, comme un être vivant autonome, alors que, semble-t-il dans l'*Antirrheticus*, Grégoire entend par φύσις dans son emploi christologique l'οὐσία au sens d'une substance qui se caractérise par ses propriétés propres²⁴⁹. Mais pour Apolinaire la composition d'éléments constitués de propriétés distinctes n'empêche pas la composition d'une seule nature, comme il le déclare dans sa *Première épître à Denys*, où il prend encore le composé humain pour exemple :

Εἰ δὲ οὐκ ἐπιγιγώσκουσιν τὸ καθ' ἑνωσιν ἓν, δύνανται καὶ εἰς πολλὰ μερίζειν τὸν ἓνα καὶ πολλὰς λέγειν φύσεις, ἐπειδὴ πολυειδὲς τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων καὶ φλεβῶν καὶ σαρκὸς καὶ δέρματος, ὀνύχων τε καὶ τριχῶν, αἵματος τε καὶ πνεύματος, ἅπερ ἅπαντα διαφορὰν μὲν ἔχει πρὸς ἄλληλα, μία δὲ φύσις ἐστίν, ὥστε καὶ ἡ τῆς θεότητος ἀλήθεια μετὰ τοῦ σώματος ἓν ἐστὶ καὶ εἰς δύο φύσεις οὐ μερίζεται.

²⁴⁹ Ce point est établi par J. Zachhuber *The Human Nature in Gregory of Nyssa, op. cit.*, p. 73-74. Quant à la définition de φύσις par Grégoire, cf. *Antirrh.* 216, 31-217, 15 ; 196, 3-5.

« Si on ne reconnaît pas l'un selon l'union, on peut aussi partager l'un en une multiplicité et parler de beaucoup de natures, puisque le corps est multiforme, composé d'os, de nerfs, de veines, de chair et de peau, d'ongles et de cheveux, de sang et d'esprit ; tous ces éléments sont différents les uns des autres, mais constituent une seule nature, si bien que la vérité de la divinité elle aussi est un avec le corps et n'est pas partagée en deux natures »²⁵⁰.

Dans cet extrait, Apollinaire veut montrer que ce n'est pas parce qu'il y a composition d'éléments qu'il y a nécessairement multiplication des natures dans un être vivant. La meilleure preuve à ses yeux est l'exemple anthropologique : l'homme est une seule nature composée pourtant de multiples parties différentes. Ainsi l'humanité et la divinité du Christ peuvent-elles constituer une unité de nature tout en présentant chacune des différences (διαφορὰν μὲν ἔχει πρὸς ἄλληλα). L'être humain est donc le modèle qui permet de penser l'unité par composition.

Grégoire ne comprend pas le terme φύσις de la même façon. Peu avant la réfutation de l'ἀνθρωπόθεος, il déclare dans son traité qu'il y a deux natures dans le Christ, parce qu'il y a deux ensembles de propriétés contraires : εἰ οὖν ἐν τοῖς ἐναντίοις ἰδιώμασιν ἡ θατέρου τούτων θεωρεῖται φύσις, τῆς σαρκὸς λέγω καὶ τῆς θεότητος, πῶς μία αἱ δύο φύσεις εἰσὶν ; (« Si donc la nature de chacun des deux éléments, j'entends la chair et la divinité, est considérée dans ses propriétés contraires, comment les deux natures en constituent-elles une seule ? »)²⁵¹ Dans l'unité du Christ, chaque nature est conçue pour elle-même et considérée dans ses appellations propres : ἐκάτερον ἐφ' ἑαυτοῦ νοούμενον ἐν ἰδίῳ θεωρεῖται ὀνόμασιν²⁵². Et peu après la réfutation de l'homme-Dieu, Grégoire déclare qu'est appelé μίξις²⁵³ le mélange de natures distinctes (ὁ γὰρ μίξιν εἰπὼν τῶν κατὰ φύσιν διεστώτων σημαίνει τὴν ἕνωσιν : « En parlant d'un mélange d'éléments distincts selon la nature, on indique leur union »)²⁵⁴. Ce faisant, il démontre que la coexistence de deux natures n'est pas un obstacle à l'unité de sujet du Christ, bien plus, que leur union est nécessaire au salut universel²⁵⁵. Et la rédemption consiste en une divinisation de l'homme uni à lui, prémices de l'humanité universelle, comme nous l'avons vu à propos de l'image du vinaigre et de la mer²⁵⁶.

²⁵⁰ *Première épître à Denys*, § 3, Lietz. p. 257-258.

²⁵¹ *Antirrh.* 196, 3-5.

²⁵² *Antirrh.* 216, 18-21.

²⁵³ Cf. J. R. Bouchet, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 560-564.

²⁵⁴ *Antirrh.* 217, 20-21.

²⁵⁵ *Antirrh.* 221, 22-27.

²⁵⁶ *Antirrh.* 222, 8-9. Nos analyses textuelles viennent confirmer la thèse de Br. E. Daley qui, dans son article « Divine Transcendence and Human Transformation : Gregory of Nyssa's anti-Apollinarian Christology », définit la principale caractéristique de la christologie de Grégoire comme étant la

Dans le mouvement général de la réflexion christologique dans l'*Antirrheticus*, le développement à partir de l'exemple du bouc-cerf vise à montrer qu'il ne faut pas penser l'association des deux natures en Christ comme une composition, une juxtaposition où s'additionnent l'humanité à la divinité, mais comme mélange où les deux natures, complètes, participent (μετασχεῖν) l'une à l'autre²⁵⁷.

L'enjeu argumentatif de Grégoire dans cette réfutation consiste à retourner le concept ἀνθρωπόθεος contre la christologie d'Apolinaire elle-même, comme conséquence de sa compréhension du mélange humano-divin sur le modèle anthropologique. D'après Grégoire, cela reviendrait à faire une σύνθεσις d'éléments juxtaposés, où il y aurait une partie de l'humanité unie à la divinité. Pour ce faire, Grégoire détourne le sens originel du concept ἀνθρωπόθεος utilisé par Apolinaire en le développant dans un autre sens, ce qui lui permet d'exposer sa propre théorie du mélange humano-divin. Ce détournement ingénieux sera tout l'objet de notre étude.

La réfutation de Grégoire pose deux questions au critique : d'où vient le terme ἀνθρωπόθεος dont Grégoire dit qu'il est une création verbale d'Apolinaire (ce qu'il faudra vérifier), et quelle est l'origine de la comparaison du mélange humano-divin avec le tragélaphe ? Nos enquêtes sur les sources et la postérité de cette notion révèlent que l'exemple polémique n'est pas choisi au hasard par Grégoire.

3. Le concept ἀνθρωπόθεος

L'*Antirrheticus* est, d'après nos enquêtes, le seul texte qui atteste l'emploi d'un tel concept. Il semble être un cas unique dans la littérature patristique. En effet, pour parler d'un "homme-Dieu" à propos du Christ, les théologiens et philosophes préfèrent utiliser deux autres termes, θεανήρ²⁵⁸ et θεάνθρωπος²⁵⁹, où l'assemblage des deux termes se fait

transformation de l'humain (éd. S. Coakley, *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Oxford, 2004², p. 67-76, spécialement p. 71-72). Cf. *id.* « "Heavenly Man" and "Eternal Christ" : Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior », *Journal of Early Christian Studies*, 10, 2002, spécialement p. 479-481).

²⁵⁷ *Antirrh.* 215, 29-30.

²⁵⁸ Le terme est utilisé dans la tradition poétique païenne. cf. Pindare, *Nemea, Ode 4*, 73, éd. H. Maehler, coll. Teubner, Leipzig, 1971, p. 186.

²⁵⁹ *Deus-homo* utilisé dans version latine de Or, *De Prin.*, 2, 6, 3, SC 252, p. 314, l. 109. À ce propos, d'après les éditeurs H. Crouzel et M. Simonetti, c'est le terme θεάνθρωπος qui devait être employé en grec. Il se trouve aussi dans un fragment sur Lc, édité par M. Rauer, dans sa première édition (GCS VIII¹, p. 48, l. 16) et non pas dans la seconde (GCS IX, Berlin, 1959, p. 48, 16). Mais il est accepté par C. Vagaggini,

à l'inverse : non pas homme-dieu, mais dieu-homme. Les emplois patristiques les plus fréquents se trouvent après le concile de Chalcédoine dans la polémique contre le monophysisme²⁶⁰.

Dans le cadre de la polémique, le terme ne revêt pas les mêmes significations selon Apollinaire et Grégoire. En effet, pour le premier, le concept ἀνθρωπόθεος désigne un Christ pleinement homme et pleinement Dieu : « Si nous, dit-il, sommes composés de trois éléments, tandis que lui, de quatre, il n'est pas un homme, mais un homme-Dieu » (frg. 91). Tel est l'aboutissement anthropologique de la christologie qui conçoit une humanité pleine et entière dans le Christ, conjointement à la divinité parfaite. Pour Apollinaire, le concept est donc choisi pour rendre compte d'une impossible union entre deux substances hétérogènes. En revanche, Grégoire, isolant le terme de son contexte anthropologique, lui donne un contenu différent puisque pour lui, l'ἀνθρωπόθεος évoque un être Dieu et mi-homme, voire mi-Dieu, mi-homme. Dans sa réfutation, avec l'appui scripturaire de 1 Co 15, 21, il déclare :

καὶ τοῦ ἀποστόλου διαορήθην βοῶντος ὅτι Δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, οὐχ ἡμίσεως ἀνθρώπου οὐδὲ μικρόν τι ὑπὲρ τὸ ἡμῶν ἔχοντος, ἀλλὰ τῷ ἀπολύτῳ τῆς φωνῆς ἀμείωτον ἐνδειξαμένου τὴν φύσιν τὴν σημειομένην ἐν τῷ ὀνόματι, οὗτος Μινώταυρον ἡμῶν διὰ τῆς αἰσχροῦς ταύτης ὀνοματοποιίας τερατεύεται τὸ μυστήριον...

« Tandis que l'Apôtre clame explicitement : “par un homme la résurrection des morts »²⁶¹, non pas par une ‘moitié d'homme’ ni par un être ‘ayant un peu plus que la moitié’, mais qu'il montre par le sens absolu de ce terme la nature signifiée dans ce nom sans la moindre réduction, celui-ci nous rend monstrueux le mystère en en faisant un minotaure par cette honteuse création de mots... »²⁶²

Ainsi, pour Grégoire, le concept comprend ἀνθρωπόθεος l'idée d'une humanité partielle. On observe donc un retournement total du sens d'ἀνθρωπόθεος par rapport à l'emploi qu'en faisait Apollinaire. Ce que Grégoire raille derrière ce concept, c'est la théologie du νοῦς ἔνσαρκος, où l'humanité du Christ est réduite, c'est-à-dire partielle. L'habileté du Cappadocien est due au fait que, tout en détournant le sens d'ἀνθρωπόθεος,

Maria nelle opere di Origene, Rome, 1942, p. 102, note 16 et p. 109, note 47. D'après lui, le contenu est bien origénien (cf. SC 253, note 18, p. 175).

²⁶⁰ Dans l'argumentation contre le monophysisme, cf. Jean Damascène, *De Duabus in Christo voluntatibus*, 8, 87, éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, PTS 22, Berlin, 1981, p. 188, 190 ; Ps.-Jean Damascène, *Homélie sur l'Annonciation*, PG 96, 656 A ; Ps.-Athanase, *Homilia in occursum domini*, PG 28, 985 D (homélie attribuée à Basile de Séleucie par P. Maas (« Das Kontakion », *BZ* 19, 1910, p. 306). Pour les emplois dans la période tardive, les auteurs qui l'utilisent abondamment sont Arethas (IX-X^e s.), *Scholiae Arethae in Cyrilli apologiam XII anathematismorum contre Theodoretum et in Theodoreti impugnationem*, E. Schwartz, *ACO*, 1, 1, 6, Berlin, 1928, 1960², p. 116, l. 27 ; M. Psellus, *Poemata*, 2, l. 487, 514, 672, éd. L. G. Westerink, *Michaelis Pselli Poemata*, Stuttgart, 1992, p. 34-35, 43.

²⁶¹ 1 Co 15, 21.

²⁶² *Antirrh.* 215, 1-6.

l'exemple du bouc-cerf qu'il utilise illustre non seulement la théorie de son adversaire de façon caricaturée, mais lui sert d'exemple pour énoncer sa propre conception, comme nous le verrons. D'après le fragment 91, Apolinaire pense la conception par Grégoire du Verbe incarné comme une composition additionnelle de deux natures (3 éléments humains + 1 élément divin). Or Grégoire veut montrer que c'est sous forme d'une participation mutuelle des deux natures qu'il faut envisager le Christ incarné.

4. L'exemple du bouc-cerf

Le premier moyen d'attaquer le concept d'Apolinaire consiste à l'illustrer avec l'exemple du bouc-cerf :

καὶ καθάπερ οἱ μῦθοι ἐκ διαφόρων συμπλέκοντες φύσεων τερατεύονται ζῶον καὶ σχήματα καὶ ὀνόματα ἵππελάφους καὶ τραγελάφους καὶ τὰ τοιαῦτα πλάσσουντές τε καὶ ὀνομάζοντες, οὕτως καὶ ὁ νέος μυθοποιὸς κατὰ τοὺς διδασκάλους αὐτοῦ τῆς ποιήσεως καταχλευάζει τὸ θεῖον μυστήριον.

« Si toute la nature humaine est sauvée par l'inhabitation de la puissance divine (cf. Lc 1, 35), le Dieu Logos sera appelé homme-Dieu! Et comme les mythes, croisant différentes natures, inventent un animal, des formes et des noms monstrueux, façonnant des chevaux-cerfs, des boucs-cerfs et des créatures de ce genre et leur donnant un nom, de même ce nouveau créateur de mythe, lui aussi, à la façon de ses maîtres de poésie, se moque du mystère divin »²⁶³.

Le recours à l'image païenne du tragélaphe et à la tératologie permet à Grégoire d'amplifier l'erreur de son adversaire. Cette façon de procéder ressortit à la rhétorique de l'amplification. Il représente Apolinaire comme un diffamateur de la christologie parce qu'il fait de la théologie comme de la poésie mythologique (μυθοποιός)²⁶⁴. L'ironie de Grégoire est d'autant plus mordante qu'en reprochant à son adversaire des créations incongrues de mots, il se plaît lui-même à en faire une pour rendre compte de la monstruosité de son adversaire. Ainsi utilise-t-il l'adjectif μωροφάνης que nous n'avons trouvé que dans ce passage de l'*Antirrheticus*²⁶⁵, d'après l'état actuel de nos recherches. Par conséquent, il pourrait avoir été forgé spécialement pour la circonstance.

L'origine des exemples du bouc-cerf et du cheval-cerf

²⁶³ *Antirrh.* 214, 26-215, 1.

²⁶⁴ *Antirrh.* 214, 29.

²⁶⁵ Le *Lexicon Gregorianum* y voit un hapax.

La mention de ces animaux n'est pas propre à Grégoire, mais elle est fréquente dans la tradition philosophique et patristique, pour désigner soit une créature monstrueuse, imaginaire, soit un animal existant apparenté à l'antilope. Par exemple, chez Aristote, le cheval-cerf (ou antilope) est l'objet d'une description dans l'*Histoire des animaux*²⁶⁶, le bouc-cerf, quant à lui, est utilisé par Platon comme image de créature monstrueuse, représentée par les peintres qui mêlent les espèces (*République* 488 a), et se trouve dans une énumération de créatures légendaires dans le *Phèdre* 229 d. Mais l'Ancien Testament atteste aussi des emplois du tragélaphe (τραγέλαφος) parmi les animaux purs (cf. *Deutéronome* 14, 5).

Dans la tradition philosophique, le bouc-cerf est utilisé comme exemple illustrant plusieurs théories. Dans son traité *Sur l'interprétation*, Aristote cite le tragélaphe pour faire la distinction entre ce qui se conçoit et les critères de vérité ou de fausseté. Quelque chose qui se conçoit n'est pas en soi vrai ou faux : « le vrai et le faux concerne une composition (σύνθεσιν) ou une séparation (διαίρεσιν) »²⁶⁷. Par conséquent, les noms en eux-mêmes « ressemblent à une pensée indépendante de toute composition ou séparation (τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι). (...) Même “bouc-cerf” signifie quelque chose mais ce n'est encore ni vrai ni faux, à moins qu'on lui ajoute l'être ou le non-être, d'une façon absolue ou en relation avec le temps (καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὕτω δὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον) »²⁶⁸. Chez Aristote, l'exemple est utilisé au moment où il expose les principes de son traité, pour montrer que le concept de tragélaphe ne dit pas en lui-même qu'il existe ou qu'il n'existe pas.

Dans les *Premiers analytiques*, selon une perspective démonstrative différente, Aristote utilise le tragélaphe pour montrer qu'on ne peut connaître ce qui n'existe pas : τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τι ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἶπω τραγέλαφος, τί δ' ἐστὶ τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι (« Ce qui n'existe pas, personne ne sait ce qu'il est, mais ce que signifie le principe ou le mot quand on dit “tragélaphe” et ce qu'est le tragélaphe, il est impossible de le savoir »)²⁶⁹. Cet exemple a

²⁶⁶ cf. *supra* note 229.

²⁶⁷ *Sur l'interprétation*, 16 a ; nouvelle trad. fr. M. Crubellier, C. Dalimier, GF, Paris, 2007, p. 261.

²⁶⁸ Aristote, *Sur l'interprétation*, 16 a, 14-18, trad. fr. *ibid.*, p. 261. Cf. le commentaire d'Ammonius sur ce passage du traité d'Aristote : il glose l'association de deux noms composé avec le terme de συμπλοκή (*In Aristotelis librum de interpretatione commentarius*, CAG, IV.5, Berlin, 1895. éd. A. Busse, p. 28-29) qu'utilise aussi Grégoire pour parler de la création de mythe (*Antirrh.* 214, 26-27).

²⁶⁹ Aristote, *Premiers analytiques*, 92 b 7-8.

été repris et commenté par les générations successives des néoplatoniciens²⁷⁰. Ammonius, postérieur à Grégoire, reprend l'exemple du bouc-cerf pour montrer que cet animal n'a d'existence que conceptuelle :

τῶν ὄντων τὰ μὲν ὑφέστηκε, τὰ δὲ ἐν φιλαῖς ἐπινοίαις ὑπάρχει οἷον ἵπποκένταυρος, τραγέλαφος, ἅτινα ἐπινοούμενα μὲν ὑφίσταται, μὴ ἐπινοούμενα δὲ οὐχ ὑφίσταται, ἀλλὰ παυσαμένης τῆς ἐπινοίας καὶ αὐτὰ συμπαύεται· οὐ γὰρ ἐστὶν ὁ ἵπποκένταυρος ἐν ὑποστάσει, ἀλλὰ θεασάμενοι ἵππον καὶ ἄνθρωπον ἀνεπλάσαμεν τῇ ἐπινοίᾳ σύνθετόν τι τὸν ἵπποκένταυρον· ὁμοίως δὲ καὶ τράγον μὲν ἐποίησεν ἡ φύσις καὶ ἔλαφον, ἀναπλάσαντες δὲ καθ' ἑαυτοὺς τῇ ἐπινοίᾳ ἀποτελοῦμεν σύνθετόν τι τὸν τραγέλαφον, καὶ ταύτη εἶναι ἔχει.

« Parmi les êtres, les uns ont eu une consistance, les autres ont une consistance dans des pensées simples, comme l'hippocentaure, le tragélaphe : lesquels ont une consistance en pensée, mais n'ont pas de consistance s'ils ne sont pas pensés, cependant si on cesse de les penser, ils cessent d'exister en même temps. En effet, l'hippocentaure n'a pas d'existence réelle, mais après avoir regardé un cheval et un homme, nous avons forgé en pensée l'hippocentaure comme un composé. De même la nature a créé et le bouc et le cerf, mais nous, ayant forgé en nous-mêmes, en pensée le tragélaphe comme un composé, nous l'avons mis au jour, et il existe en elle »²⁷¹.

Le tragélaphe illustre l'idée de la formation de concepts créés à partir de deux êtres qui existent réellement, lorsqu'ils sont pris séparément, mais qui, une fois assemblés, n'existent que virtuellement, à l'état de composé (σύνθετόν τι). C'est dans cette perspective qu'est commenté l'exemple du tragélaphe dans les milieux philosophiques néoplatoniciens, pour montrer que ce n'est pas parce qu'on fait un assemblage entre deux êtres qui existent dans la réalité, que ce qui résulte de l'assemblage existe réellement. Le tragélaphe illustre donc le type d'union par composition (σύνθετον) de mots et d'êtres. Grégoire se réfère au même genre de mélange par composition lorsqu'il utilise la comparaison, comme en témoigne la formule ἡ τῶν ὀνομάτων σύνθεσις, qu'il emploie dans son commentaire²⁷².

Dans la tradition patristique, le terme de tragélaphe est majoritairement utilisé dans les commentaires sur le livre du *Deutéronome* qui mentionne cet animal, comme chez Origène pour ne citer qu'un seul exemple²⁷³. Grégoire de Nazianze est le seul parmi les

²⁷⁰ Cf. Alexandre d'Aphrodise (III^e s.), in *Aristotelis Metaphysica*, CAG, I, éd. M. Yadduck, Berlin, 1898, p. 448 ; Simplicius (VI^e s.), in *Aristotelis Physica commentaria*, CAG, IX, éd. H. Diels, Berlin, 1882, p. 517, 9 : ἡ φαντασία γράφει ἐν αὐτῇ καὶ πλάττει μυρία τῶν μὴ ὄντων.

²⁷¹ Ammonius (V^e s.), in *Porphyrii isagogen sive quinque voces*, CAG, IV, 3, éd. A. Busse, Berlin, 1891, p. 39, l. 14-40.

²⁷² *Antirrh.* 215, 30.

²⁷³ *De Principiis*, 4, 3, 2, SC 268, p. 348, trad. M. Simonetti, H. Crouzel : Origène donne cet exemple comme illustration de préceptes impossibles : ἐπισκεψώμεθα ὅτι τραγέλαφος μὲν τῶν ἀδυνάτων

théologiens antérieurs et contemporains de Grégoire de Nysse, qui reprend l'image pour caractériser une représentation erronée de Dieu. Lui-même ne l'applique pas à la christologie, mais s'en sert à propos de l'Esprit Saint contre ceux qui en font une créature intermédiaire entre Dieu et les hommes. D'après nos recherches, c'est vraisemblablement le premier théologien qui introduit en théologie l'exemple du tragélaphe comme modèle du σύνθετον développé par la tradition néo-platonicienne. Mais il n'est pas encore appliqué au Christ :

εἰ δὲ οὐσία τις, οὐ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν, ἥτοι κτίσμα ὑποληφθήσεται, ἢ θεός. μέσον γάρ τι τούτων, ἥτοι μηδετέρου μετέχον, ἢ ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον, οὐδ' ἂν οἱ τοὺς τραγελάφους πλάττοντες ἐννοήσαιεν.

« Si [l'Esprit Saint] est au contraire une substance et non une des choses qui sont autour de la substance, on le considérera soit comme une créature, soit comme Dieu, car un intermédiaire entre eux, ne participant à aucun ou étant un composé des deux, même ceux qui inventent les boucs-cerfs ne sauraient l'imaginer »²⁷⁴.

Le tragélaphe est cité ici comme illustration d'un être intermédiaire, hybride (μέσον), qui est composé de deux natures à la fois (ἐξ ἀμφοῖν σύνθετον), sans participer pleinement à chaque nature dont il est constitué (ἥτοι μηδετέρου μετέχον). On retrouve, dans cet extrait où il s'agit de défendre la pleine divinité de l'Esprit Saint, la même conception de l'union des deux natures que chez Grégoire à propos du Christ : l'union est telle que chacune des deux natures participe l'une à l'autre (μετασχεῖν ἑκατέρας τῆς φύσεως)²⁷⁵. Mais Grégoire de Nysse, d'après nos enquêtes, est le premier à l'utiliser en christologie, et le seul à l'employer en lien avec le concept ἀνθρωπόθεος.

L'image du tragélaphe dans la polémique de Grégoire contre Apollinaire

Dans la mesure où l'*Apodeixis* nous est parvenue à l'état fragmentaire, on peut supputer que l'image du bouc-cerf se trouvait déjà chez Apollinaire pour fustiger les tenants de la christologie des deux personnes. Grégoire l'aurait alors reprise dans sa réfutation. Mais nous n'avons aucune trace dans l'œuvre doctrinale d'Apollinaire de cette image. En revanche le fragment 113, transmis par Justinien dans son ouvrage *Contre les*

ὑποστῆναι ζῶον τυγχάνει, ὃν ὡς καθαρὸν κελεύει Μωσῆς ἡμᾶς προσφέρεισθαι (« Remarquons que le tragélaphe est un animal qui ne peut pas exister, et cependant, puisqu'il est pur, Moïse ordonne de le prendre pour nourriture »).

²⁷⁴ *Discours théologiques*, 31, 6, *Sur le Saint-Esprit*, SC 250, éd. et trad. P. Gallay, Paris, 1986, p. 286. Le passage de Grégoire de Nazianze a été cité dans la littérature postérieure, patristique et byzantine, comme par Maxime le Confesseur, *Seconde épître à Thomas*, II, 51, éd. B. Janssens, CC, *Series graeca*, 48, Turnhout, Louvain, 2002, p. 44.

²⁷⁵ *Antirrh.* 215, 30.

monophysites, fait état d'un exemple similaire prêté au Laodicéen, celui du mulet pour aider à la compréhension de l'être du Christ :

μεσότητες γίνονται ιδιοτήτων διαφόρων εἰς ἓν συνελθουσῶν ὡς ἐν ἡμίονῳ
ιδιότης ὄνου καὶ ἵππου καὶ ἐν γλαυκῷ χρώματι ιδιότης λευκοῦ καὶ μέλανος καὶ
ἐν ἀέρι χειμῶνος καὶ θέρους ιδιότης ἔαρ ἐργαζομένη· οὐδεμία δὲ μεσότης
ἐκατέρας ἔχει τὰς ἀκρότητας ἐξ ὀλοκλήρου ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένας·
μεσότης δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε
θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις.

« Ils sont des êtres intermédiaires de propriétés différentes qui concourent à une unité, comme la propriété de l'âne et du cheval dans le mulet, la propriété du blanc et du noir dans le gris, comme la propriété de l'hiver et de l'été dans l'air produit le printemps : mais aucun intermédiaire n'a en totalité chaque qualité poussée à son extrême, mais les a sous forme de mélange partiel. Quant à l'intermédiaire de Dieu et des hommes dans le Christ, non qu'il soit assurément un homme ou un Dieu entier, mais un mélange d'homme et de Dieu »²⁷⁶.

Dans ce fragment, l'évocation d'êtres hybrides comme le mulet fait comprendre par analogie comment le Christ est d'une nature qui lui est propre, ni homme ni Dieu, mais intermédiaire (μεσότης) entre l'homme et Dieu, possédant les deux natures de manière partielle. Le terme rappelle l'extrait cité de Grégoire de Nazianze : l'image des animaux hybrides illustre donc le type d'êtres dans lesquels il y a deux natures assemblées qui en constituent une troisième d'une autre sorte²⁷⁷. Mais elle ne cherche pas à rendre compte du même schéma ontologique. Chez Apolinaire, la notion d'intermédiaire désigne une structure ontologique spécifique, comme dans le cas des couleurs, le noir et le blanc donnent du gris, c'est-à-dire une troisième couleur qui ne ressemble pas aux deux premières. Appliqué au Christ, cela voudrait dire que son être a une configuration substantielle qui n'est ni proprement divine, ni proprement humaine. Il n'est pas une partie d'une nature additionnée à une partie d'une autre nature, mais un mélange de deux natures partielles (μερικῶς ἐπιμεμιγμένας). Et en ce sens, l'usage de cette image ne sert pas la même conception de l'union humano-divine que chez Grégoire. En effet, le rapport des deux éléments, désignés ici par leurs propriétés (ιδιότης), est qualifié de mélange intime, et non pas de juxtaposition (σύνθεσις), comme Grégoire en accuse son adversaire. Chez Apolinaire, l'exemple du mulet sert donc une conception selon laquelle le Christ est un mixte qui possède quelques qualités divines et quelques propriétés humaines.

²⁷⁶ Lietz 234, frg. 113.

²⁷⁷ Cf. le fragment 111 d'Apolinaire, transmis par le *Contre monophysitas* de Justinien : ἄνθρωπος εἷς ὁ Χριστὸς ὡς εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ὃ ἐστὶ φύσεως· ὥστε καὶ τοῦτο φύσεως συνθέτου μεταξὺ οὔσης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων. Le Christ est défini ici comme constituant une « nature composée », intermédiaire entre la nature divine et les hommes.

Dans l'*Antirrheticus*, Grégoire se sert de l'image du bouc-cerf pour réfuter la conception par Apollinaire du mélange humano-divin d'éléments partiels²⁷⁸ :

οὐδὲ γὰρ τὸν τραγέλαφον, ἐπειδὴ ὅλω τῷ ἐλάφῳ ἐξ ἡμίσεως προσεφύη τὸ τραγέιον ἢ τὸ ἔμπαλιν περὶ τὴν τῶν ζώων ἐγένετο μίξιν, ὥστε ἀκεραίῳ τραγῶ προσφυῆναι τὸ ἐλάφιον μέρος, διὰ τοῦτο κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον ὁ μῦθος ὠνόμασεν, ἀλλὰ τὸ ὁπωσοῦν μετασχεῖν ἑκατέρας τῆς φύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων σύνθεσις διερμηνεύει.

« En effet, pour ce qui est du bouc-cerf, ce n'est pas non plus parce que l'élément bouc aurait grandi de moitié conjointement au cerf tout entier ou bien qu'au contraire, il aurait résulté du mélange des animaux de façon à ce qu'une partie de cerf ait grandi avec un bouc intact, ce n'est pas pour cela que le mythe l'a nommé de la manière qui a été dite, mais la composition des noms signifie la participation, de quelque façon qu'elle soit, à chacune des deux natures »²⁷⁹.

L'image sert ici à attaquer la représentation du Dieu incarné comme un assemblage de natures partielles (ἀκεραίῳ τραγῶ/ τὸ ἐλάφιον μέρος, τῷ ἐλάφῳ ἐξ ἡμίσεως) plus ou moins grandes. Ce qui est très habile dans l'argument du tragélaphe, c'est qu'il permet de caricaturer la conception du mélange humano-divin par Apollinaire comme une mixtion d'homme et de Dieu (θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις) partiels (ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμυγμένας, οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε θεός), en la déformant en simple adjonction (προσφυῆναι), ou emboîtement d'un élément sur un autre. Et Grégoire retourne le sens de l'exemple en expliquant comment le terme de bouc-cerf signifie une « participation » aux deux natures. Le verbe μετασχεῖν empêche toute représentation de deux natures par composition dans un être hybride, et dans le Christ, par analogie, n'implique pas l'idée d'un amoindrissement de chaque nature assumée. L'arrière-fond philosophique, où l'image servait à illustrer le mélange par composition (σύνθετον) n'est sûrement pas absent dans le raisonnement de Grégoire, lorsqu'on pense à la définition de l'union humano-divine dans le Christ donnée par Apollinaire dans sa *Première épître à Denys* :

εἰ δὲ ἐν ἑκάτερόν ἐστι κατὰ τὴν ἔνωσιν καὶ τὴν σύνοδον καὶ τὴν σύνθεσιν τὴν ἀνθρωποειδῆ, ἐν καὶ τὸ ὄνομα τῷ συνθέτῳ προσεφαρμόζεται.

« Si chacun des deux²⁸⁰ est un par union, par un lien, par composition en une forme humaine, un seul nom aussi s'ajuste au composé »²⁸¹.

L'accointance de vocabulaire entre la description de l'union de deux natures dans le cas du tragélaphe (ἢ τῶν ὀνομάτων σύνθεσις) et dans celui du Christ chez Apollinaire

²⁷⁸ Il n'y a aucune preuve que Grégoire connaissait l'utilisation du mulet par Apollinaire à propos de l'unité du Christ.

²⁷⁹ *Antirrh.* 215, 25-216, 1.

²⁸⁰ Apollinaire entend le corps et le Logos.

²⁸¹ *Première épître à Denys*, § 9, Lietz. p. 260.

(τὴν σύνθεσιν τὴν ἀνθρωποειδῆ) nous semble révéler que l'image est choisie spécialement pour répondre à la théorie du νοῦς ἑνσαρκος d'Apolinaire, où l'union de la divinité et de l'humanité est présentée par Grégoire comme une composition à la manière du composé humain. Et comme on le voit chez Grégoire de Nazianze et Apolinaire lui-même, le cas des animaux hybrides sert d'exemple dans les débats théologiques pour expliquer la composition d'un être constitué de natures partielles qui est d'une troisième nature, particulière (ni vraiment homme, ni vraiment Dieu). Mais le fait que le Nysséen choisisse une créature mythique vise à souligner l'inconsistance d'une telle explication de l'union des deux natures dans le Christ.

La réfutation de l'ἀνθρωπόθεος développée par Grégoire au moyen de l'image du tragélaphe semble avoir marqué la postérité des polémiques christologiques. Elle est reprise notamment par Maxime le Confesseur²⁸². En outre, dans un passage qui donne à lire comment a été perçu l'apolinarisme rétrospectivement, par le truchement des auteurs qui l'ont réfuté, Jean de Césarée, au VI^e s, fait allusion à notre passage de l'*Antirrheticus* dans ses *Capitula XVII Contra monophysitas* :

(...) ὁ λέγων θεὸν τέλειον τὸν Χριστόν, ἄνθρωπον δὲ οὐ τέλειον, ἀπολιναρίζει (...), ὁ δὲ λέγων θεὸν τέλειον τὸν αὐτὸν Χριστόν καὶ ἄνθρωπον, ὡς ἐνώσαντος ἑαυτῶ τοῦ θεοῦ λόγου τὸ ἡμέτερον φύραμα, ὃ ἐστὶ τὴν καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητα, ὀρθοδόξως φρονεῖ, οἱ τὸ θεᾶνθρωπον ἡμῖν ἐπινοήσαντες λέγειν ἴσως ἕτερόν τι καὶ παρὰ ταῦτά φασι τὸν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν τραγέλαφον οὔτε τράγον, οὔτε ἔλαφον εἶποι τις ἄν, ἀλλ' ἕτερόν τι τῶ γένει. Μίαν φύσιν τοῦ λόγου σεσαρκωμένην ὁμολογῶν, ἀπολιναρίζεις μὴ λέγων τελείαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀνειληφθαι καὶ σεσωσθαι· προσθεὶς δὲ σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ νοεραῖ, ὀρθόδοξος ὑπάρχεις, εἰ ἄρα τὸν νοῦν φυλάξεις τῆς ὁμολογίας.

« Celui qui déclare un Christ parfait, mais un homme non parfait, fait de l'apolinarisme (...), celui qui déclare le même Christ Dieu parfait et homme puisque le Verbe de Dieu a uni à lui notre pâte (cf. Rm 3, 16), c'est-à-dire notre humanité, pense de façon orthodoxe, ceux qui imaginent de nous parler d'un Dieu-homme disent peut-être que le Christ est autre chose que cela²⁸³, comme on dirait que le bouc-cerf n'est ni bouc ni cerf, mais d'un autre genre. En confessant une nature incarnée du Verbe, tu fais de l'apolinarisme si tu ne dis pas que la nature humaine a été assumée parfaitement et sauvée. Si tu ajoutes que la chair est dotée d'une âme, et d'une âme intellectuelle, tu es dans l'orthodoxie, si toutefois tu veilles à confesser l'intellect »²⁸⁴.

Dans cette description de l'apolinarisme, entrecoupée d'une dénonciation du nestorianisme que nous n'avons pas citée, l'auteur condamne la conception du Christ

²⁸² Cf. par exemple l'évocation du tragélaphe par Maxime le Confesseur pour caricaturer la conception de la nature du Christ divino-humaine (θεοανθρωπική), *Ambigua ad Thomam*, V, 242, éd. B. Janssens, *CC series graeca*, 48, *op. cit.*, p. 31.

²⁸³ Par « cela », il faut entendre l'humanité et la divinité du Christ.

²⁸⁴ Jean de Césarée, *CC series graeca*, 1, éd. M. Richard, Turnhout-Louvain, 1977, p. 61.

d'une part comme un homme amputé de son intellect (ἄνθρωπον δὲ οὐ τέλειον), d'autre part comme Dieu-homme (θεάνθρωπον) à la manière d'un bouc-cerf, présenté comme un être intermédiaire dont la nature est autre que les deux natures dont il est constitué (ἕτερόν τι τῶ γένει). Cette description fait allusion probablement, à la façon dont Grégoire a réfuté Apollinaire, dans la mesure où le texte le plus ancien que nous avons trouvé, qui associe l'image du tragélaphe à l'ἄνθρωπόθεος est celui de l'*Antirrheticus*. En somme, dans cet extrait, le lien entre l'image du tragélaphe et la question des « deux parfaits » dans le Christ ressort avec force. Toute la discussion avec Apollinaire sur la question de l'unique nature, ou de « l'Intellect incarné », pour définir le Logos incarné, s'inscrit dans le débat autour des « deux parfaits ». Non seulement l'*Antirrheticus* en est la preuve, mais la réception patristique des textes de controverse anti-apollinariste vient le confirmer.

Pour conclure sur la réfutation par Grégoire du concept ἄνθρωπόθεος, il se sert d'un exemple de la tradition philosophique païenne pour réfuter son adversaire. Mais en appliquant à la christologie l'image du bouc-cerf, il lui donne un sens nouveau : elle illustre bien le mélange par composition (σύνθετον), cependant elle ne désigne pas, comme chez les philosophes, la création virtuelle d'un être à partir d'une composition de deux êtres réels, mais un être d'un troisième genre, dont la nature est différente de celles dont il est composé. Une telle compréhension de l'ontologie du Christ est impossible aux yeux de Grégoire, selon lequel Dieu, Fils, doit être pleinement homme, c'est-à-dire partager intégralement l'humanité, pour la sauver. Sur le plan argumentatif, l'image du bouc-cerf mène à une aporie « monstrueuse » la théologie du νοῦς ἕνσαρκος selon Apollinaire : contre la représentation de l'unité du Christ comme mélange par composition de deux éléments partiels, Grégoire défend la participation réciproque et complète des deux natures.

Enfin, avec la polémique qu'il engage contre le terme ἄνθρωπόθεος, Grégoire soulève la question de savoir à quelles conditions on peut concevoir de nouveaux concepts (ὀνοματοποιία) pour exposer le mystère de Dieu (τὸ μυστήριον). À trois reprises, il dit qu'Apollinaire se moque des doctrines ou du mystère. Un tel raisonnement ouvre aussi à la discussion philosophique, tant débattue avec Eunome, sur le choix des noms pour qualifier la divinité, insaisissable par essence. Quels sont les critères selon lesquels telle ou telle conception convient ou ne convient pas à Dieu ? Dans ce passage, Grégoire donne une réponse : qui crée pour le Christ un nom composé à partir d'éléments

humains et divins invente une mythologie christologique. En ce sens, Grégoire réfute paradoxalement la création par Apollinaire d'un concept philosophique tout en l'accusant d'être poète.

5. Du Christ éternel à l'homme fait Christ

La réflexion sur l'unité du Christ engage à plusieurs reprises un débat sur les appellations appropriées au Logos incarné. L'exemple de la création du concept d'homme-Dieu, raillé par l'image du bouc-cerf, l'a montré, mais il n'est pas le seul. Le terme de Christ pose lui-même problème dans les débats théologiques pour savoir dans quelle mesure il signifie la divinité, l'humanité ou le mélange humano-divin dans le Verbe incarné. La divergence d'interprétation provient de l'Écriture ou plutôt influe sur la lecture des versets qui mettent en question cette notion.

Dans le débat sur la question des « deux Fils », Apollinaire en vient, dans son *Apodeixis* (frg. 96), à accuser ses adversaires de ne pas appeler « Christ » le même être que le Fils préexistant. Il leur reproche en effet de dire que le Fils n'est pas Christ depuis le commencement : λέγει γὰρ μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν παρ' ἡμῶν λέγεσθαι, ὥστε τὸν λόγον εἶναι θεόν (« car, dit-il, nous déclarons que le Christ n'est pas depuis le commencement de façon à être le Dieu Verbe »)²⁸⁵. Le grief rejoint celui dont se défend Grégoire, dans sa *Lettre à Théophile*, où la dualité n'est pas formulée à propos des « deux parfaits », mais entre l'homme Jésus et le Logos préexistant. Cependant, dans ce fragment 96, l'attaque que lance Apollinaire est d'ordre terminologique. Elle porte sur le terme de « Christ ». L'accusation a un fondement scripturaire à partir duquel réplique Grégoire : elle repose spécialement sur Ac 2, 36 (Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε)²⁸⁶, et Ph 2, 10-11 (ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα (...) πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς)²⁸⁷. Apollinaire fait référence à ces deux passages pour imputer aux chrétiens de ne confesser l'existence du Christ qu'après l'exaltation et la résurrection, c'est-à-dire d'interpréter le terme « Christ »

²⁸⁵ Frg. 96, *Antirrh.* 219, 14-16 et 221, 6-7. En *Antirrh.* 219, 14-16, F. Müller a laissé le παρ' ἡμῶν en caractères espacés, comme s'il s'agissait d'une citation. Mais en réalité, il s'agit d'une réécriture de Grégoire qui a au moins changé le pronom.

²⁸⁶ « Ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a fait Christ et Seigneur ».

²⁸⁷ « C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom pour que (...) toute langue confesse que Jésus Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père ».

comme signifiant l'homme Jésus exalté²⁸⁸. Ils introduisent alors, selon lui, une distinction de personne entre le Logos préexistant et l'homme Jésus élevé au rang de Christ. Les querelles sur le terme de « Christ » à partir de ces versets se sont succédées d'une polémique à l'autre aux IV^e et V^e siècles, et les arguments d'Apolinaire ne sont pas nouveaux²⁸⁹. Eunome attaquait aussi Grégoire sur ce point. Ce dernier s'en défend dans son *Contre Eunome* III²⁹⁰. Et lorsque nous situerons à la fin de notre étude l'argumentation de Grégoire par rapport à l'interprétation du mot « Christ » par ses contemporains, nous constaterons l'importance de ce débat dans la réflexion sur l'unité du Christ.

La réplique de Grégoire est dense, reposant à la fois sur des raisonnements formels et sur des analyses scripturaires²⁹¹. L'enjeu est de montrer qu'il existe une onction éternelle du Fils par le Père, qui concerne sa divinité, et une onction temporelle du Logos incarné qui concerne son humanité, ce qui permet de prouver que le Fils est Christ depuis toujours tout en expliquant l'accès au rang de Christ de Jésus, comme le dit Pierre en Ac 2, 36 ou Paul en Ph 2, 10-11. Grégoire explique le terme « Christ » à partir de son sens étymologique, l'« Oint », et développe ainsi une réflexion sur la vertu de cette onction pour l'humanité. Pour ce faire, il opère d'abord un raisonnement formel²⁹², puis l'exégèse

²⁸⁸ On déduit aisément qu'Apolinaire formulait son grief à partir de ces passages scripturaires, car Grégoire les reprend dans son argumentation comme point de départ à partir duquel il explique en quoi il ne croit pas à deux Christs.

²⁸⁹ Athanase, dans sa polémique contre les ariens, explique longuement les textes relatifs à l'onction du Christ sans se préoccuper de l'étymologie de ce nom (*Contre les ariens*, I, 46-50, *Athanasius Werke*, I, 1, éd. K. Metzler, p. 155-161).

²⁹⁰ Cf. *Eun.* III, 3, 42-46 spécialement, où se trouve le même schéma argumentatif de description de l'union et de la transformation que dans notre passage de l'*Antirrheticus*. L'image de la goutte de vinaigre mêlée à la mer se situe peu après.

²⁹¹ Il s'agit d'un long passage, *Antirrh.* 219, 14-223, 10, qui mériterait une étude en lui-même. Pour notre part, nous n'étudierons pas en détail toutes les étapes de la démonstration ni l'origine de tous les arguments dans la tradition patristique, mais nous nous concentrerons sur la description de l'union humano-divine dans le Christ, sa fécondité en lien avec la démonstration de l'onction éternelle et de l'onction économique.

²⁹² *Antirrh.* 219, 16-220, 12. Le raisonnement détaillé de ce premier mouvement argumentatif est le suivant :

1er temps : a. Pendant l'incarnation, se sont manifestées dans la chair, la puissance, la sagesse, la lumière et la vie, toutes les propriétés du Christ. Dire que ces propriétés n'ont pas existé à un moment du temps revient à nier totalement l'existence du « Christ » comme être et comme appellation le désignant. Le présupposé sous-entendu est que la propriété implique l'existence de celui dont elle est la propriété.

b. raisonnement inversé : si on nie l'existence du Christ avant l'incarnation, toutes les propriétés qui sont incluses dans ce nom sont aussitôt rejetées.

c. reprise du raisonnement dans une comparaison synthétique qui fait office de conclusion logique : de même que dans un homme, si on nie l'appellation d'homme, on rejette au passage toutes les propriétés qu'inclut ce nom, de la même manière, étant donné que le Christ est vie, puissance, sagesse, si on nie son existence, on nie aussi celle de ses propriétés et tout ce qui est conçu avec lui.

2ème temps : a. L'Écriture dit que le Fils est coéternel au Père. Donc il n'est pas un Fils adoptif qui serait devenu Dieu par participation à un moment du temps.

du Ps 44, 7-8 (Ὁ θρόνος σου, φησίν, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· ῥάβδος εὐθύτητος ἢ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου)²⁹³ afin de prouver que le Fils est l'Oint de Dieu depuis l'éternité (nous parlerons d'onction théologique). Il démontre ensuite à partir d'Ac 2, 36 comment le Verbe incarné revêt de son onction l'humanité qu'il a assumée et la fait Christ (nous l'appellons onction économique). Enfin, il revient sur l'onction théologique qu'il prouve à partir d'une seconde exégèse trinitaire par un nouveau montage scripturaire.

Grégoire cherche à démontrer qu'il existe deux onctions, mais que c'est le même Fils qui a été investi de l'onction théologique éternellement et de l'onction économique, lorsqu'il s'est fait homme. Or cette démonstration est rendue possible par l'étape argumentative où Grégoire décrit l'incarnation comme une union de l'Oint éternel avec la nature humaine qu'il transforme en l'investissant de son onction divine et en la faisant « Christ ». Nous voudrions voir la place qu'occupe dans la démonstration l'argument de l'union transformante avec la divinité pour prouver l'unité du Logos préexistant avec l'homme Jésus. Il nous semble en effet révéler la caractéristique principale de l'argumentation sur l'être du Christ par Grégoire contre Apollinaire : l'union de Dieu à l'homme ne peut être conçue indépendamment de sa visée transformatrice et rédemptrice pour le reste de l'humanité.

Au moment où Grégoire va aborder la question de l'onction économique du Verbe incarné, il vient d'opérer une première démonstration où il a montré que le terme de « Christ » impliquait l'enseignement de la Trinité : τῆς γὰρ ἁγίας τριάδος διδασκαλίαν περιέχει ἢ τοῦ ὀνόματος τούτου ὁμολογία, ἐκάστου τῶν πεπιστευμένων προσώπων ἐμφαινομένου τῇ προσηγορίᾳ ταύτῃ κατὰ τὸ πρόσφορον (« En effet, la confession de

b. De même, les noms se rapportant au Christ sont à penser avec l'éternité du Père. Le nom de « Christ » est donc valable éternellement.

²⁹³ Le Ps 44, 7-8, en lien avec Ph, 2, 7-11, avait déjà été longuement débattu dans la controverse anti-arienne, entre Athanase et les ariens, et entre Grégoire et Eunome. Les ariens prouvaient le subordinatianisme du Fils, inférieur au Père à partir du διὰ τοῦτο au début du verset 8. Et Athanase répondait : γνώτωσαν οἱ τῶν Γραφῶν ἀμαθεῖς, καὶ τῆς ἀσεβείας ἐφευρεταί, ὅτι καὶ ἐνταῦθα πάλιν τὸ, Διὰ τοῦτο, οὐ μισθὸν ἀρετῆς ἢ πράξεως σημαίνει τοῦ Λόγου, ἀλλὰ τὸ αἴτιον πάλιν τῆς εἰς ἡμᾶς αὐτοῦ καθόδου, καὶ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν εἰς αὐτὸν γινομένης τοῦ Πνεύματος χρίσεως (...) ἀλλὰ μᾶλλον, Ἐπειδὴ Θεὸς εἶ καὶ βασιλεὺς, διὰ τοῦτο καὶ ἐχρίσθη (« Qu'ils sachent donc, ces ignorants des Écritures et ces inventeurs d'impiété, qu'ici encore l'expression « c'est pourquoi » ne signifie pas la récompense de la vertu ou des actions du Verbe, mais la cause de sa descente vers nous et de l'onction de l'Esprit fait sur lui pour nous (...) le psalmiste dit plutôt : « Parce que tu es Dieu et Roi, à cause de cela tu as été oint », *Contre les ariens*, I, 49, 1-2, *Athanasius Werke*, I, 1, éd. K. Metzler, p. 159 ; trad. fr. A. Rousseau, *Les trois Discours contre les ariens*, Bruxelles, 2004, p. 98. Grégoire se situe dans la même ligne qu'Athanase concernant l'interprétation trinitaire de ce passage.

ce nom comprend un enseignement sur la sainte Trinité, puisque chacune des personnes, auxquelles nous croyons, est mise en évidence par cette appellation selon ce qui lui convient »²⁹⁴. Pour cela, il a proposé une exégèse trinitaire du *Psaume* 44, 7-8, en montrant que le Christ a toujours été oint par le Père de l'onction de l'Esprit²⁹⁵ et il conclut ainsi : ὡπερ οὖν ὁ δίκαιος οὐκ ἄδικος, οὕτως οὐδὲ ἄχριστος ἂν εἴη ποτὲ ὁ Χριστός· ὁ δὲ μηδέποτε ἄχριστος, ἀεὶ πάντως Χριστός (« De même donc que le juste n'est pas injuste, de même l'Oint ne saurait jamais être sans onction »)²⁹⁶. Le Père est celui qui oint (ὁ χρίων ἐστὶν ὁ πατήρ), l'Esprit Saint est l'onction (τὸ δὲ χρίσμα τὸ ἅγιον πνεῦμά ἐστι)²⁹⁷.

Au stade de ce premier acquis démonstratif, Grégoire a prouvé que le Christ était l'Oint de Dieu par l'Esprit de toute éternité, mais il n'a pas encore démontré en quoi celui qui a reçu l'onction éternelle est le même que l'homme Jésus fait Christ (Ac 2, 36 et Ph 2, 10-11). Voici comment procède le raisonnement pour prouver l'identité de sujet entre le Logos préexistant et l'homme Jésus :

Πῶς οὖν ἡμᾶς φησι λέγειν μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστόν; οὐ μὴν, ἐπειδὴ Χριστὸν ἀϊδίως εἶναι ὁμολογοῦμεν, ἤδη καὶ τὴν παρ' αὐτοῦ πλασθεῖσαν σάρκα πάντοτε περὶ αὐτὸν ἐννοοῦμεν ἀλλ' οἴδαμεν τὸν αὐτὸν καὶ προαιώνιον [τε] καὶ κύριον καὶ μετὰ τὸ πάθος πάλιν τὸν αὐτὸν τοῦτον ὁμολογοῦμεν, καθὼς φησι πρὸς τοὺς Ἰουδαίους ὁ Πέτρος ὅτι Κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. τοῦτο δὲ φαμεν οὐχ ὡς δυάδα Χριστῶν καὶ κυρίων περὶ τὸν ἕνα βλέποντες, ἀλλ' ἐπειδὴ τῇ φύσει θεὸς ὢν ὁ μονογενὴς θεὸς καὶ τοῦ παντὸς κύριος καὶ βασιλεὺς πάσης κτίσεως καὶ ποιητὴς τῶν ὄντων καὶ διορθωτὴς τῶν διαπεπτωκότων, ἤνεγκεν ἐν

« Comment donc prétend-il que selon nous, le Christ n'existe pas depuis le commencement ? (cf. frg. 96) Assurément ce n'est pas parce que nous confessons que le Christ existe de toute éternité que nous concevons dès lors qu'il a toujours été revêtu de la chair imaginée par Apollinaire. Mais nous savons que le même est antérieur aux siècles et Seigneur et nous confessons qu'après la Passion il est le même, comme le dit Pierre aux Juifs : « Dieu l'a fait Christ et Seigneur, ce Jésus que vous avez crucifié. » (Ac 2, 36). Nous disons cela non parce que nous voyons deux Christs et deux Seigneurs dans un seul, mais parce que le Dieu Monogène qui est Dieu par nature, Seigneur de l'univers, Roi de toute la création, Créateur de tout ce qui existe et

²⁹⁴ *Antirrh.* 220, 12-15.

²⁹⁵ *Antirrh.* 220, 17-221, 2. ... ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. ἐν τούτοις γὰρ διὰ μὲν τοῦ θρόνου τὴν ἐπὶ πάντων ἀρχὴν διασημαίνει ὁ λόγος· ἡ δὲ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος τὸ ἀδέκαστον ἐρμηνεύει τῆς κρίσεως· τὸ δὲ τῆς ἀγαλλιᾶσεως ἔλαιον τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος παρίστησι δύναμιν, ἧ χρίεται παρὰ τοῦ θεοῦ ὁ θεός, τουτέστι παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμογενεῆς, ἐπειδὴ ἡγάπησε δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησεν ἀδικίαν. εἰ δὲ πάντοτε φίλος δικαιοσύνης (οὐ γὰρ ἂν ποτε ἑαυτὸν μισήσειεν, αὐτὸς δικαιοσύνη ὢν), πάντοτε δηλονότι καὶ ἐν τῷ χρίσματι θεωρεῖται : « “Tu as aimé la justice et tu as haï l'impunité. C'est pourquoy Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile d'allégresse contrairement à tes compagnons” (Ps 44, 7-8). Dans cet extrait, le discours désigne par le mot “trône” le pouvoir universel, le sceptre de droiture signifie la rectitude de jugement ; quant à l'huile d'allégresse, elle manifeste la puissance de l'Esprit Saint par laquelle Dieu est oint par Dieu, c'est-à-dire le Monogène par le Père, puisqu'il a aimé la justice et haï l'injustice. Si le Fils a été en tout temps ami de la justice (car il n'aurait jamais pu se haïr lui-même, puisqu'il est précisément la justice), de toute évidence, il est considéré comme ayant l'onction depuis toujours ».

²⁹⁶ *Antirrh.* 220, 32-221, 2.

²⁹⁷ *Antirrh.* 221, 3-4. L'interprétation trinitaire du Ps 44, 7-8 se trouve chez Basile, *Sur le Saint Esprit*, XII, § 28, SC 17 bis, p. 344-345.

πολλῇ μακροθυμίᾳ τὸ καὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν ἐξ ἁμαρτίας διαπεσοῦσαν μὴ ἀπόσασθαι τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας, ἀλλὰ πάλιν εἰς τὴν ζωὴν παραδέξασθαι. αὐτὸς δὲ ἐστὶν ἡ ζωὴ διὰ τοῦτο ἐπὶ τέλει τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ἤδη τῆς κακίας ἡμῶν πρὸς τὸ ἀκρότατον ἀξήθεισης, ὡς ἂν μηδὲν ἀθεράπευτον τῆς πονηρίας ὑπολειφθεῖν, τότε δέχεται τὴν πρὸς τὸ ταπεινὸν ἡμῶν τῆς φύσεως ἐπιμείξαν καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐν ἑαυτῷ λαβῶν καὶ αὐτὸς ἐν τῷ ἄνθρωπῳ γενόμενος, καθὼς φησὶ πρὸς τοὺς μαθητὰς ὅτι Ἐγὼ ἐν ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοί, ὅπερ αὐτὸς ἦν, τοῦτο καὶ τὸν ἀνακραθέντα ἐποίησεν· αὐτὸς δὲ ἦν ἀεὶ ὑπερύψιστος· διὰ τοῦτο καὶ τὸ ταπεινὸν ὑπερύψωσεν· οὐ γὰρ δὴ ὁ ὑπὲρ πᾶν ὑψιστος ἔτι τοῦ ὑψωθῆναι ἐδέετο.

Χριστὸς δὲ καὶ κύριος ὁ λόγος ἦν, τοῦτο καὶ ὁ ἐμμιχθεὶς τε καὶ ἀναληφθεὶς ἐν τῇ θεότητι γίνεται· οὐ γὰρ ὁ ὢν κύριος ἀναχειροτονεῖται πάλιν εἰς κυριότητα, ἀλλ' ἡ τοῦ δούλου μορφή κύριος γίνεται· διὸ καὶ εἶς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ πάντα, λέγεται Χριστὸς ὡσαύτως ὁ πρὸ τῶν αἰώνων τὴν δόξαν τοῦ πνεύματος περιεικόμενος (τοῦτο γὰρ σημαίνει διὰ συμβόλων ἡ χριστὸς) καὶ μετὰ τὸ πάθος τὸν ἐνωθέντα αὐτῷ ἄνθρωπον τῷ αὐτῷ χρίσματι καλλωπίσας Χριστὸν ποιεῖ· Δόξασόν με γὰρ, φησὶν, ὡσανεὶ χριστὸν ἔλεγε, τῇ δόξῃ, ἣν εἶχον παρὰ σοὶ πρὸ τῶν κόσμων εἶναι. ἡ δὲ προκόσμιος καὶ πρὸ πάσης κτίσεως καὶ πρὸ πάντων αἰώνων θεωρουμένη δόξα, ἣ ὁ μονογενὴς θεὸς ἐνδοξάζεται, οὐκ ἂν ἄλλη τις εἴη κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον παρὰ τὴν δόξαν τοῦ πνεύματος· μόνον γὰρ προαιώνιον τὴν ἁγίαν τριάδα ὁ τῆς εὐσεβείας παραδίδωσι λόγος. Ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, φησὶ περὶ τοῦ πατρὸς ἡ προφητεία· περὶ δὲ τοῦ μονογενοῦς ὁ ἀπόστολος ὅτι Δι' αὐτοῦ οἱ αἰῶνες ἐγένοντο· καὶ δόξα πρὸ τῶν αἰώνων περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν θεωρουμένη τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ἅγιον. ὅπερ οὖν ἦν τῷ Χριστῷ τῷ παρὰ τῷ πατρὶ ὄντι πρὸ τῶν κόσμων εἶναι, τοῦτο καὶ τῷ ἐνωθέντι πρὸς τὸν Χριστὸν ἐπὶ τέλει τῶν αἰώνων γίνεται. Ἰησοῦν γὰρ, φησὶ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεὸς τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.

ὥστε μὴ συκοφαντεῖτω τὸν ἡμέτερον λόγον, ὡς ἡμῶν μὴ ἀεὶ Χριστὸν τὸν μονογενῆ θεὸν εἶναι λεγόντων· ἀλλὰ πάντοτε μὲν ὁ Χριστὸς καὶ πρὸ τῆς οἰκονομίας καὶ μετὰ τοῦτο· ἄνθρωπος δὲ οὔτε πρὸ τούτου οὔτε μετὰ ταῦτα, ἀλλ' ἐν μόνῳ τῷ τῆς οἰκονομίας καιρῷ. οὔτε γὰρ πρὸ τῆς παρθένου ὁ ἄνθρωπος οὔτε μετὰ τὴν εἰς οὐρανὸν ἀνοδὸν ἔτι ἡ σὰρξ ἐν τοῖς ἑαυτῆς ἰδιώμασιν. Εἰ γὰρ καὶ ἐγνώκαμέν ποτε, φησὶ,

qui redresse tout ce qui est tombé, a pris sur lui dans sa grande patience de ne pas priver notre nature, tombée à la suite du péché, de la communion avec lui, mais de la recevoir à nouveau dans la vie. Car il est la Vie. À cause de cela, comme la vie humaine touchait à sa fin à cause du mal qui était arrivé à son comble, pour ne laisser aucune forme de mal sans remède, il accepta alors de se mélanger avec notre pauvre nature et prenant l'homme en lui et existant lui-même dans l'homme, comme il le dit à ses disciples : « Moi, je suis en vous et vous en moi » (Jn 14, 20), il a fait de l'homme mélangé à lui ce qu'il était lui-même. Or lui-même était toujours surélevé : c'est pourquoi c'est ce qui est pauvre qu'il a surélevé (cf. Ph 2, 9). Car assurément celui qui est élevé au-dessus de tout n'a pas besoin d'être encore surélevé.

Le Logos était Christ et Seigneur et c'est cela même que devient aussi celui qui a été mélangé et assumé dans la divinité. Non que celui qui est Seigneur eût à être investi de nouveau de la seigneurie mais "la forme d'esclave" (Ph 2, 7) devient Seigneur. C'est pourquoi "le seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout existe" (1 Co 8, 6) est dit Christ, lui qui, à la fois, avant les siècles était revêtu de la gloire de l'Esprit (car tel est le sens symbolique de l'onction) et qui, après la passion, fait Christ l'homme qui lui a été uni en le faisant resplendir de la même onction. "Glorifie-moi" (Jn 17, 5), déclare-t-il, comme s'il disait "Oins-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût". Or cette gloire qui est considérée comme antérieure au monde, à toute la création et à tous les siècles et dont le Dieu Monogène est glorifié, ne peut être autre, à notre avis que la gloire de l'Esprit. En effet, la doctrine de la piété nous transmet que seule la sainte Trinité est antérieure aux siècles : la prophétie dit du Père "lui qui est avant les siècles" (Ps 54, 20) ; et à propos du Monogène, l'apôtre déclare : "Par lui, les siècles ont été faits" (He 1, 2) ; enfin la gloire antérieure aux siècles dont on considère qu'elle s'applique au Dieu Monogène, c'est l'Esprit Saint. Donc ce qui était au Christ lorsqu'il était auprès du Père avant que le monde fût devient aussi propre à celui qui, à la fin des siècles, a été uni au Christ, Jésus de Nazareth, est-il dit, lui que "Dieu a oint de l'Esprit Saint" (Ac 10, 38)²⁹⁸.

Par conséquent, qu'on n'accuse pas calomnieusement notre discours, en nous reprochant de dire que le Dieu Monogène n'est pas toujours Christ. Au contraire, le Christ est de tout temps aussi bien avant l'incarnation qu'après celle-ci. Cependant il n'est homme ni avant celle-ci ni après celle-ci, mais seulement pendant le temps de l'incarnation. En effet, il n'est pas homme avant la Vierge et, après sa montée aux cieux, la chair ne

²⁹⁸ Pour ce paragraphe, nous reprenons la traduction de M.-O. Boulnois, « Le cercle des glorifications mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse : de l'innovation exégétique à la fécondité théologique », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours, op. cit.*, p. 35.

κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτι γινώσκωμεν· οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη, σὰρξ διέμεινεν· ἀλλ' ἐπειδὴ τρεπτόν μὲν τὸ ἀνθρώπινον, ἀτρεπτόν δὲ τὸ θεῖον, ἡ μὲν θεότης πρὸς τροπὴν ἐστὶν ἀκίνητος, οὔτε πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιούμενη οὔτε πρὸς τὸ χεῖρον (τὸ μὲν γὰρ χεῖρον οὐ παραδέχεται, τὸ δὲ κρεῖττον οὐκ ἔχει)· ἡ δὲ ἀνθρωπίνη φύσις ἐν Χριστῷ πρὸς τὸ κρεῖττον κέχρηται τῇ τροπῇ, ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ πρὸς τὸ ἀφθαρτόν ἀλλοιωθεῖσα, ἀπὸ τοῦ ἐπικήρου πρὸς τὸ ἀκήρατον, ἀπὸ τοῦ ὀλιγοχρονίου πρὸς τὸ αἰδίον, ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ καὶ κατεσχηματισμένου πρὸς τὸ ἀσώματόν τε καὶ ἀσχημάτιστον.

subsiste plus avec ses propriétés [terrestres]. « Même si un jour nous avons connu le Christ selon la chair, est-il dit, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi »²⁹⁹. Ce n'est pas non plus parce que Dieu s'est manifesté dans la chair qu'il est resté chair. Mais parce que ce qui est humain est altérable et que ce qui est divin, inaltérable, la divinité ne se meut pas en vue d'une altération, ne connaissant ni changement vers le mieux, ni changement vers le moins bien (en effet, elle n'admet pas le moins bien, ni ne peut acquérir le mieux), tandis que la nature humaine en Christ change vers le mieux, se transformant de la corruptibilité à l'incorruptibilité, du périssable à la pureté, de la limitation dans le temps à l'éternité, de [l'état] corporel et de l'existence dans une forme³⁰⁰ à l'état incorporel et l'absence de forme »³⁰¹.

Dans cet extrait, Grégoire démontre que le Christ investi de l'onction éternelle n'est pas une personne différente de l'homme Jésus qui a reçu l'onction après son exaltation. L'enjeu de ce raisonnement est de montrer le lien entre les deux onctions et le sens de la seconde, l'onction économique après l'onction théologique, qui est éternelle.

Pour ce faire, Grégoire commence par récapituler le sens et le déroulement de l'incarnation. Il en évoque d'abord la cause : la condescendance du Dieu Monogène qui s'incarne par amour de l'humanité, parce que le mal avait atteint un point culminant³⁰². Elle est rendue dans cet extrait par l'expression ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ (« dans une grande patience »)³⁰³. Le Verbe accepte de prendre sur lui la condition humaine pour sauver l'humanité. Étant par nature « Seigneur et Roi » de toute éternité, il ne perd pas ses attributs pendant le temps de l'Économie, mais les communique à l'humanité qu'il assume. Par conséquent, l'humanité assumée devient Christ.

L'incarnation du Verbe est décrite par Grégoire comme un mélange intime de Dieu avec la nature humaine (τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας³⁰⁴, ἐπιμείζαν³⁰⁵, τὸν ἀνακραθέντα³⁰⁶, ὁ ἐμμυχθεὶς τε καὶ ἀναληφθεὶς ἐν τῇ θεότητι γίνεται³⁰⁷). Les

²⁹⁹ 2 Co 5, 16.

³⁰⁰ Cf. Grégoire de Nysse, *Op. hom.*, PG 44, 200 C, pour parler du mal qui est charné et se présente sous une forme « de sorte qu'on le tienne pour quelque chose et qu'à l'expérience il se révèle tout autre » (SC 6, p. 178).

³⁰¹ *Antirrh.* 221, 6-223, 10.

³⁰² Cf. idée-clef dans le discours de Grégoire sur l'incarnation. Cf. *Antirrh.* 171, 13-14 ; *Theoph.* 123, 1-124, 20 ; *Or. Cat.*, XV, SC 453, p. 216 etc.

³⁰³ *Antirrh.* 221, 18.

³⁰⁴ *Antirrh.* 221, 19.

³⁰⁵ *Antirrh.* 221, 24.

³⁰⁶ *Antirrh.* 221, 27.

³⁰⁷ *Antirrh.* 222, 1-2.

préfixes ἐμ- et ἄν de la dernière expression soulignent l'idée d'une immixtion totale et d'une élévation qui rappelle l'exaltation décrite en Ph 2, 6-11, situé en arrière-fond)³⁰⁸. Le mélange est donc orienté vers la transformation de l'humain en divin, c'est-à-dire en Christ (τὸν ἐνωθέντα αὐτῷ ἄνθρωπον τῷ αὐτῷ χρίσματι καλλωπίσας Χριστὸν ποιεῖ)³⁰⁹.

Or, dans un tel développement, la nature humaine du Christ n'est pas seulement comprise par Grégoire dans son sens particularisant, elle est entendue selon son acception universelle. C'est le sens de l'emploi de la citation de Jn 14, 20 (« je suis en vous et vous êtes en moi ») pour prouver sur une base scripturaire le mélange de Dieu avec l'homme au profit de tout homme. Grégoire explique l'onction économique de l'homme Jésus, Oint par l'Esprit, par son bénéfice pour l'humanité universelle, en montrant que c'est l'Oint éternel qui confère son onction à l'humanité assumée en raison de son union à elle (τῷ αὐτῷ χρίσματι καλλωπίσας Χριστὸν ποιεῖ)³¹⁰. Grégoire a donc prouvé ainsi qu'il n'y a pas deux « Christs », deux « Oints », mais un transfert de l'onction de la divinité à l'humanité dans le Logos incarné. C'est la conception de l'incarnation comme mélange de Dieu avec l'homme qui rend possible l'explication selon laquelle la divinité du Christ confère son onction à l'humanité assumée. L'argument de l'union en vue de la transformation permet à Grégoire de résoudre la dualité dans le Christ, exactement comme dans le cas de la goutte de vinaigre dans la mer.

Mais Grégoire pousse plus loin encore le raisonnement, au-delà de l'attaque d'Apolinaire, pour montrer qu'il n'y a pas deux Christs, mais un seul, revêtu non plus seulement de « l'onction » de l'Esprit, mais de la gloire de l'Esprit. L'enjeu est pour lui de prouver que l'onction est la glorification par l'Esprit, et pour le Verbe incarné et pour toute l'humanité. Avec de nouveaux versets, il opère une seconde démonstration de l'onction théologique du Monogène (sur la base de Jn 17, 5) et de l'onction économique de Jésus (avec Ac 10, 38) pour confirmer que le Logos incarné est Christ depuis le commencement. M.-O. Boulnois montre, dans un article sur « Le cercle des glorifications

³⁰⁸ Pour l'étude plus détaillée des nuances de sens des termes par lesquels Grégoire décrit le mélange de la divinité avec l'humanité dans le Christ, nous renvoyons à l'article de J. R. Bouchet, « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse », *Revue thomiste*, 1968/4, p. 566-577.

³⁰⁹ *Antirrh.* 222, 7-9.

³¹⁰ On retrouve le même argument chez Grégoire de Nazianze, *Discours* 30, 21, SC 250, trad. P. Gallay, p. 272-273 : Χριστὸς δέ, διὰ τὴν θεότητα· χρίσις γὰρ αὕτη τῆς ἀνθρωπότητος, οὐκ ἐνεργεῖα κατὰ τοὺς ἄλλους χριστοὺς ἀγιάζουσα, παρουσία δὲ ὅλου τοῦ χρίοντος· ἥς ἔργον ἄνθρωπον ἀκοῦσαι τὸ χρίον, καὶ ποιῆσαι θεὸν τὸ χριόμενον (« Il est "Christ" à cause de sa divinité : celle-ci, en effet, est l'onction de l'humanité qu'elle sanctifie non pas par opération, comme dans les autres "christs", mais par la présence de celui-là tout entier qui donne l'onction ; et cette présence fait que celui qui donne l'onction est appelé "homme" et qu'il rend Dieu celui qui reçoit l'onction »).

mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse »³¹¹, comment le raisonnement procède par un montage scripturaire : « [Grégoire] commence par citer Jn 17, 5 en donnant à “glorifie-moi” le sens de “oins-moi”, ce qui lui permet d’en conclure qu’il était oint d’une gloire antérieure au monde »³¹². Pour fonder l’équivalence entre la gloire et l’onction à partir de Jn 17, 5, il élabore un syllogisme : la gloire était avant les siècles ; or seule la Trinité existait avant les siècles (deux versets sont donnés à l’appui), donc cette gloire ne peut être que le Saint Esprit³¹³. C’est donc Jn 17, 5 qui sert à affirmer audacieusement l’onction théologique du Fils. À la fin de cette étape de raisonnement, Grégoire relie l’onction de gloire que possède le Fils préexistant à l’onction économique, rappelée avec Ac 10, 38, qui évoque « l’onction de l’Esprit »³¹⁴, par l’idée d’un transfert de gloire du Logos à l’humanité assumée (ὅπερ οὖν ἦν τῷ Χριστῷ τῷ παρὰ τῷ πατρὶ ὄντι πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, τοῦτο καὶ τῷ ἐνωθέντι πρὸς τὸν Χριστὸν ἐπὶ τέλει τῶν αἰώνων γίνεται). Cette conclusion fait pendant à la chrismation de l’homme Jésus par sa divinité à la fin du mouvement démonstratif précédent, en vertu de l’union.

Dans la suite de la démonstration, fort de ces acquis théologiques, Grégoire retourne l’attaque d’Apolinaire contre lui-même : à celui qui voyait une dualité entre le Logos préexistant et l’homme Jésus, si seul ce dernier était Christ, Grégoire reproche de ne pas distinguer le « Christ » de la chair (πάντοτε μὲν ὁ Χριστὸς καὶ πρὸ τῆς οἰκονομίας καὶ μετὰ τοῦτο· ἄνθρωπος δὲ οὔτε πρὸ τούτου οὔτε μετὰ ταῦτα, ἀλλ’ ἐν μόνῳ τῷ τῆς οἰκονομίας καιρῷ)³¹⁵, montrant par là que l’appellation de Christ n’est pas liée à la chair. Sur ce point, Grégoire se positionne par rapport à une tradition interprétative où le sens du nom de « Christ » impliquait l’existence de la chair, et ne se comprenait que dans le cadre de l’incarnation, comme en témoigne un passage du *Contre Apolinaire II* par le Pseudo-Athanase³¹⁶, qui propose une conception légèrement différente du *Contre Apolinaire I*³¹⁷,

³¹¹ Le titre exact de l’article est « Le cercle des glorifications mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse : de l’innovation exégétique à la fécondité théologique ».

³¹² M.-O. Boulnois, « Le cercle des glorifications mutuelles... », *art. cit.*, p. 35. La perspective de l’article est de montrer comment Grégoire identifie l’Esprit Saint à la gloire dans ce passage, au moyen d’une exégèse renouvelée par la visée théologique.

³¹³ Nous reprenons ici les analyses de l’article de M.-O. Boulnois, *ibid.* p. 35.

³¹⁴ Basile, dans son traité *Sur le Saint Esprit*, commente la formule baptismale : « baptisés en Christ » en déclarant : nommer le Christ, c’est confesser le tout ; c’est montrer Dieu qui oint, le Fils qui est oint et l’onction, l’Esprit » (Ἡ γὰρ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία τοῦ παντός ἐστιν ὁμολογία· δηλοῖ γὰρ τὸν τε χρίσαντα Θεὸν καὶ τὸν χρισθέντα Υἱὸν καὶ τὸ χρῖσμα τὸ Πνεῦμα). Il donne comme preuve scripturaire à l’appui Ac 10, 38 ; Ps 44, 7-8 (SC 17 bis, éd. et trad. reprise de B. Pruche, p. 344-345).

³¹⁵ *Antirrh.* 222, 25-27.

³¹⁶ Ps.-Athanase, *Contre Apolinaire*, II, 2, PG 26, 1133 B-C : Οὔτε οὖν τὸ, Χριστὸς, ὄνομα δίχα τῆς σαρκὸς προσάγεται· ἐπειδὴ ἀκολουθεῖ τῷ ὀνόματι τὸ πάθος καὶ ὁ θάνατος (« Le nom de “Christ” n’est donc pas employé quand il est fait abstraction de la chair, puisque la passion et la mort sont associées à ce nom ») (...) Εἰ μὲν γὰρ θεότητος ἴδιον τὸ, Χριστὸς, ὄνομα, δίχα σαρκὸς προσακτέον ἄρα καὶ τῷ

ou le second *Discours christologique* de Cyrille³¹⁸, mais aussi l'*Eranistès* de Théodoret³¹⁹. Les positions de chaque auteur se comprennent toutefois lorsqu'elles sont resituées dans les débats polémiques où elles s'inscrivent.

En ce qui concerne celle de Grégoire, elle s'explique face à la christologie d'Apolinaire, selon lequel la chair constitue une seule substance avec le Verbe. Aux yeux du Cappadocien, une telle conception de l'union impliquerait que le Christ serait oint dans sa chair de toute éternité. Apolinaire déclare en effet dans son *De unione* : ἡ θεότης οὔτε Ἰησοῦς ὠνόμασται πρὸ τῆς ἐκ παρθένου γεννήσεως οὔτε τὴν ἐν ἀγίῳ πνεύματι χρίσιν ἔσχηνεν («La divinité n'est ni nommée Jésus avant la naissance de la Vierge ni n'a reçu l'onction dans l'Esprit») ³²⁰. L'onction s'applique par déduction à la chair du Logos incarné. D'un point de vue logique, pour que le Logos soit Christ de tout temps, il faut que sa chair soit éternelle. Dans le système d'Apolinaire, que le nom de Christ soit relatif seulement à l'incarnation ne pose pas de problème car le Logos s'unit substantiellement à la chair, comme son principe de sanctification³²¹, en une seule nature. Il échappe donc à la dualité dont il attaque ses adversaires. Après la résurrection, la chair

Πατρί, καὶ τῷ ἀγίῳ Πνεύματι (« En effet, si le nom "Christ" est propre à la divinité, séparément de la chair, il faut l'attribuer aussi au Père et à l'Esprit Saint » (la passion sera alors commune) ; II, 3 : Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἡ χρίσις ἐγένετο, οὐχ ὡς Θεοῦ χρίσεως δεομένου, οὐδ' αὖ πάλιν τῆς χρίσεως δίχα Θεοῦ γενομένης, ἀλλὰ Θεοῦ μὲν τὴν χρίσιν προσαγομένου, ἐν δὲ τῷ δεκτικῷ τῆς χρίσεως σώματι δεχομένου. Πρόδηλον οὖν, ὅτι οὐ δίχα σαρκὸς ἀνθρωπίνης ὁ Λόγος Χριστὸς γέγονεν (« C'est pourquoi il y a eu onction, non que Dieu avait besoin d'onction, ni non plus que l'onction se fit séparément de Dieu, mais Dieu conférait l'onction, et la recevait dans son corps apte à recevoir l'onction. Il est donc évident que le Logos n'est pas devenu Christ sans sa chair humaine »).

³¹⁷ Dans le premier livre du *Contre Apolinaire*, § 13, le mot "Christ" désigne les deux natures : Χριστὸς μονοτρόπως οὐ λέγεται, ἀλλ' ἐν αὐτῷ τῷ ὀνόματι ἐνὶ ὄντι ἑκατέρων τῶν πραγμάτων δείκνυται σημασία, θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος. Διὸ καὶ ἄνθρωπος λέγεται ὁ Χριστὸς καὶ Θεὸς λέγεται ὁ Χριστὸς καὶ Θεὸς καὶ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ Χριστὸς καὶ εἷς ἐστιν ὁ Χριστὸς : « Le mot "Christ" n'est pas digne d'une manière univoque, mais dans ce nom qui est un se manifeste une signification de deux choses, la divinité et l'humanité. C'est pourquoi le Christ est aussi appelé homme, et le Christ est appelé aussi Dieu, le Christ est à la fois Dieu et homme, et le Christ est un » (PG 26, 1116 B-C).

³¹⁸ *Second dialogue christologique, Le Christ est un*, 727 b-d, SC 97, éd. et trad. G. M. de Durand, p. 344-345. Dans la polémique de Cyrille contre Nestorius sur la question des deux natures dans le Christ, l'onction du Christ se réfère à l'incarnation : τὸ Χριστὸς ὄνομα, καὶ αὐτὸ δὲ τὸ χρῆμα, τουτέστιν ἡ χρίσις, μετὰ τῶν τῆς κενώσεως τρόπων προσγένετο τῷ Μονογενεῖ, ἐναργῆ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῖς ἀκρωμένοις εἰσκομίζον τὴν δῆλωσιν. Ὅτι γὰρ κέχρισται καθὸ πέφηνεν ἄνθρωπος, κατασημῆνειεν ἂν εὖ μάλα (« Le nom de Christ, comme la chose elle-même, c'est-à-dire l'onction, est échu au Monogène comme l'une des modalités de son anéantissement ; l'entendre indique nettement qu'il y a eu incarnation, car il peut expliciter à merveille le fait que le Monogène a reçu une onction en sa manifestation humaine »). L'auteur se situe dans la même ligne interprétative qu'Irénée. En effet, pour celui-ci, le Christ est homme Dieu, il est le Verbe et l'homme. L'appellation de Christ désigne le Fils de Dieu vivant, qui est aussi en personne le Fils de l'homme (*Contre les hérésies*, III, 19, 2, SC 211, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris, 2002, p. 377). Origène distingue aussi deux réalités dans le Christ, le Fils de Dieu et l'homme assumé (cf. analyses de M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier*, op. cit., t. II, p 107-111).

³¹⁹ *Eranistès*, III, éd. G. H. Ettlinger, op. cit., p. 216, 25-26 : Τὸ Χριστὸς ὄνομα ἐπὶ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν τὸν ἐνανθρωπήσαντα θεὸν λόγον δηλοῖ (« Le nom "Christ" appliqué à notre Seigneur et à notre Sauveur désigne le Dieu Verbe fait homme »).

³²⁰ *De unione*, § 9, Lietz. p. 189, 7-8.

³²¹ Cf. *De unione*, § 10, Lietz. p. 189.

demeure unie au Logos dans un état glorieux³²². Cette conception heurte Grégoire, qui, comme on l'a vu à propos de l'image de la goutte de vinaigre, envisage une transformation complète de la nature humaine dans la divinité après la résurrection, ce qui pose le problème des modalités d'existence de la chair après la résurrection. D'où son insistance à la fin du long mouvement démonstratif, traduit ci-dessus, sur le fait que ce qui était humain dans le Verbe incarné est transformé en Dieu (οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη, σὰρξ διέμεινεν)³²³. Sans entrer dans le détail de la conception de la chair dans son état glorieux par Grégoire de Nysse, qui revendique par ailleurs la résurrection des corps³²⁴, on note que la démonstration contre l'existence de « deux Fils », l'un, Logos préexistant, et l'autre, homme fait Christ, s'achève sur une description de l'union transformante, qui explicite le sens de l'onction comme revêtement de la gloire de l'Esprit, c'est-à-dire le passage à l'incorporel et à l'incorruptibilité (ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ ... πρὸς τὸ ἀσώματόν, ἀπὸ τοῦ φθαροῦ πρὸς τὸ ἄφθαρτον ἀλλοιωθεῖσα).

En conclusion, ce passage démonstratif a un relief particulier dans l'*Antirrheticus*, parce qu'en montrant que le nom de Christ connote les trois personnes trinitaires, Grégoire relie l'enseignement trinitaire à celui de la christologie, qui, lui-même, n'est jamais détaché de la sotériologie. Il répond donc à son adversaire par un exposé de théologie complet. Il ressort de son analyse que le sens du mot « Christ » signifie une onction de l'Esprit destinée à être partagée avec l'humanité universelle, ce que montre l'argument de l'union de Dieu avec l'homme dans le Logos incarné en vue de la transformation.

La démonstration de Grégoire fait donc alterner des analyses sur l'onction éternelle du Fils à partir de l'argument trinitaire et d'autres, sur l'onction économique de l'homme Jésus, décrite en termes de divinisation. Le jalon argumentatif qui fait le lien entre les deux objets démonstratifs, l'onction éternelle et l'onction économique, est le thème du mélange entre Dieu et l'homme, décrit selon une perspective sotériologique. Si celle-ci n'est pas propre à Grégoire pour expliquer le sens de "Christ", en revanche, la démonstration des deux onctions pour un seul Christ (ὁ αὐτὸς καὶ ὢν Χριστὸς καὶ γενόμενος)³²⁵, prouvée par l'union de Dieu et de l'homme, est tout à fait personnelle³²⁶.

³²² Cf. le débat de la fin de l'*Antirrheticus*, p. 228, 18-233.

³²³ *Antirrh.* 223, 1-2.

³²⁴ Cf. par exemple *Homélie sur la sainte Pâque (In sanct. Pasc., GNO IX, p. 265, 25-266, 12 etc.)*.

³²⁵ Cf. *Antirrh.* 225, 15 : « Le même est Christ et l'est devenu ». Cf. fin du chapitre suivant sur la Passion-résurrection.

6. Du Christ homme au Christ sauveur

Dans ses développements sur l'unité du Christ, à partir de l'image de la goutte de vinaigre ou à propos de l'onction du Christ, Grégoire adopte la même démarche argumentative pour décrire le mouvement de l'incarnation. Elle peut se résumer au schéma suivant :

1. Cause : philanthropie divine - 2. Modalité : mélange de Dieu à l'homme - 3. Bénéfice : transformation/élévation de l'humain en Dieu.

Le discours sur l'union de la divinité et de l'humanité dans le Logos incarné dans l'*Antirrheticus* s'inscrit donc toujours dans cette dynamique, en vue du salut de l'humanité. Selon Br. E. Daley, le discours sur l'incarnation chez Grégoire épouse une « structure narrative »³²⁷. Le critique constate que la conception de l'incarnation par le Cappadocien se situe à l'opposé de celle d'Apolinaire, qui se concentre sur les caractéristiques ontologiques du Verbe incarné et les conçoit dans une atemporalité, dans un équilibre éternel entre chair et esprit³²⁸.

C'est, selon nous, la notion de philanthropie divine, toujours présente dans les développements de Grégoire sur le mélange de Dieu à l'homme, qui crée la dynamique du discours de celui-ci. Nous avons vu que la comparaison de l'image du vinaigre dans la mer était introduite par la notion de φιλανθρωπία, pour rendre compte de ce « qui arrive par dessein d'amour pour l'humanité » (ὅπερ ἂν τῷ σκοπῷ τῆς φιλανθρωπίας συμβάλῃ)³²⁹. Le discours sur l'union de Dieu à l'homme en vue de l'onction par le Logos de l'homme Jésus est introduit, quant à lui, par le terme μακροθυμία³³⁰. Dans l'*Antirrheticus*, la notion de φιλανθρωπία revient à trois reprises, dont une fois sous la

³²⁶ L'idée que le Verbe incarné est oint et fait Christ pour que l'humanité tout entière soit ointe de la divinité se trouve déjà chez Athanase, *contre les ariens*, I, 48-52, *Athanasius Werke*, I, 1, éd. K. Metzler, p. 158-163 ; II, 11-18, *ibid.*, p. 187-195 ; *Vie d'Antoine*, V, 2, SC 400, G. J. M. Bartelink, Paris, 2004, p. 142, l. 7. L'originalité de Grégoire tient à l'argument des deux onctions et à la façon dont à partir de cette dualité, il prouve l'unité.

³²⁷ Br. E. Daley, « "Heavenly Man" and "Eternal Christ" : Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior », *Journal of Early Christian Studies*, 10, 2002, p. 480. En fait, Apolinaire comprend aussi l'unité du Christ au niveau ontologique et au niveau chronologique. En témoigne l'ordre d'exposition des fragments de l'*Apodeixis* par Grégoire dans l'*Antirrheticus*. Les grandes étapes de l'incarnation sont analysées successivement : l'origine céleste au début, l'épisode de la Passion et de la mort à la fin.

³²⁸ Br. E. Daley, *art. cit.*, p. 480.

³²⁹ *Antirrh.* 201, 6.

³³⁰ *Antirrh.* 221, 18.

forme adjectivale (οἰκονομία φιλανθρωπία)³³¹. L'union de la divinité avec l'humanité est toujours expliquée et introduite par le motif de la philanthropie divine chez Grégoire³³².

La première fois que le terme φιλανθρωπία apparaît dans la réfutation d'Apollinaire Grégoire déclare en effet :

... ὁ λόγος ὁ ἐν ἀρχῇ ὢν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὢν, ὁ ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν τῇ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν **κοινωνία** σὰρξ ὑπὸ φιλανθρωπίας γενόμενος, διὰ τοῦτο τῷ ἀνθρώπῳ **ἀνακραθεῖς** καὶ πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἡμετέραν φύσιν δεξάμενος ἵνα τῇ πρὸς τὸ θεῖον **ἀνακραθεί** συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον διὰ τῆς ἀπαρχῆς ἐκείνης παντὸς συναγιαζομένου τοῦ τῆς φύσεως ἡμῶν φυράματος.

« “Le Logos qui était au commencement et qui était auprès de Dieu” (Jn 1, 1), lui qui, aux derniers jours (cf. He 1, 3), par sa communion à la pauvreté de notre nature s'est fait chair par amour de l'humanité, pour cette raison s'est mêlé à l'homme, et a reçu toute notre nature en lui pour que l'humain fût divinisé par le mélange avec le divin, la pâte³³³ de notre nature étant totalement sanctifiée par ces prémices-là (cf. Rm 11, 16) »³³⁴.

³³¹ *Antirrh.* 171, 13. Ce terme a un statut très important dans la christologie de Grégoire. εἰ οὖν ἴδιον γνῶρισμα τῆς θείας φύσεως ἢ φιλανθρωπία, ἔχεις δὲν ἐπεζήτησας λόγον, ἔχεις τὴν αἰτίαν τῆς ἐν ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ παρουσίας « Si donc l'amour de l'homme est une caractéristique propre à la divinité, tu as la raison que tu cherchais, tu as la cause de la venue de Dieu parmi les hommes » (*Or. cat.*, XV, l. 7-9, SC 453, p. 216).

³³² Cf. *Eun.* III, 10, 11, GNO II, p. 293, 19, dans un emploi très proche de l'extrait de l'*Antirrh.* : τὸ πεπλανημένον πρόβατον, τὴν ἡμετέραν λέγω φύσιν, ὑπὸ φιλανθρωπίας μετέροχεται (« [Dieu] est venu rejoindre par amour de l'humanité la brebis perdue, c'est-à-dire notre nature). Grégoire est l'un des auteurs qui utilisent le plus cette notion. Clément d'Alexandrie en fait un usage proche de celui de Grégoire (cf. *Protreptique*, X, 91, SC 2 bis, trad. Cl. Mondésert, Paris, 2004², p. 159 ; *Stromates*, VII, 2, 8, 1-1,4, SC 428, p. 56 : ὅς γε διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν σαρκὸς ἀνθρωπίνης εὐπάθειαν οὐχ ὑπεριδῶν, ἀλλ' ἐνδυσάμενος, ἐπὶ τὴν κοινὴν τῶν ἀνθρώπων ἐλήλυθεν σωτηρίαν (« [le Sauveur] qui par son amour suréminent pour l'homme n'a pas dédaigné la passivité de la chair de l'homme, mais l'a revêtue pour venir assurer le salut commun des hommes »). Némésius d'Emèse, *De nat. hom.*, § 42, éd. M. Morani, p. 120, l. 20, emploie l'expression ὑπερβολὴν φιλανθρωπίας pour qualifier la *pronoia* divine, qui avait l'intention de sauver l'humanité.

L'attribution à Dieu de la qualité de « philanthrope » ou de « philanthropie » se trouve déjà dans la philosophie païenne. Platon qualifie ainsi les dieux (*Erōs* dans le discours d'Aristophane dans le *Banquet*, 189 d, CUF, éd. L. Robin, Paris, 1966, p. 29 ; *Lois*, IV, 713 d, CUF, éd. E. des Places, Paris, 1964, p. 62). Les stoïciens en faisaient de même (Plutarque, *Dialogues pythiques*, 402 a, CUF, *Œuvres morales*, t. VI, éd. R. Flacelière, Paris, 1974, p. 65). Dans la tradition biblique, le livre de la *Sagesse* en fait un attribut de la Sagesse divine (I, 6 ; 7, 23 ; cf. 11, 26) ; *Tite*, 3, 4 (sur cette notion dans la littérature païenne, cf. la note de Th. Camelot, SC 18, Athanase d'Alexandrie, *Contre les Païens*, Paris, 1997, p. 166, ainsi que l'étude de S. Lorenz, *De progressu notionis φιλανθρωπίας*, *Dissertation*, Leipzig, 1914. Pour l'usage de la philanthropie divine dans la littérature patristique, cf. G. Downey, « Philanthropia in Religion and Statecraft in the fourth century after Christ », *Historia, Zeitschrift für alte Geschichte*, 4, 1955, Wiesbaden, p. 199-208. Ce critique montre comment, à l'époque de Grégoire, le terme est abondamment utilisé dans la tradition païenne avec un sens moral et dans la tradition chrétienne pour prendre le relais du terme d'ἀγάπη. Il montre que c'est seulement dans les textes liturgiques orientaux que les deux termes ἀγάπη et φιλανθρωπία se trouvent conjointement, c'est-à-dire que le second n'a pas supplanté le premier, parce qu'ils ont des sens distincts.

³³³ Le terme φύραμα désigne une mixture, une pâte. Lampe note l'usage de φύραμα dans la tradition patristique (repris de Rm 11, 16) pour désigner la pâte humaine, et spécifiquement, la substance humaine assumée dans l'incarnation ou bien les effets de l'incarnation pour notre nature. Cf. Hippolyte, *Hérésies* 10, 33, GCS III, éd. P. Wendland, Leipzig, 1916, p. 291, l. 26 ; Basile, *Épître* 262, 1, CUF, t. III, p. 120 ; Grégoire de Nazianze, *Discours* 14, *De pauperum amore*, § 15, PG 35, 876 C. Parlant du Christ qui a revêtu la pauvreté de notre nature, celui-ci déclare : τοῦ ταπεινώσαντος ἑαυτὸν μέχρι τοῦ ἡμετέρου φυράματος, τοῦ δι' ἡμᾶς πτωχεύσαντος τὴν σάρκα ταύτην καὶ τὸ γεῶδες σκῆνος, καὶ ὀδυνηθέντος καὶ

Cet extrait cristallise tout l'enseignement de Grégoire sur la μίξις de l'humain et du divin resitué dans une perspective dynamique de l'incarnation du Christ : l'union est comprise à partir du principe de φιλανθρωπία, qui explique l'incarnation qui consiste en un abaissement (τῆ πρὸς τὸ ταπεινὸν τῆς φύσεως ἡμῶν κοινωνία), qui consiste lui-même en un mélange de Dieu avec l'homme (τῷ ἀνθρώπῳ ἀνακραθεῖς) en vue de la sanctification (συναγιαζομένου) et de la divinisation (συναποθεωθῆ) de l'humanité prise dans son sens universelle (τῆς φύσεως ἡμῶν). On retrouve le même schéma théologique que dans le passage sur l'onction économique de l'homme Jésus, analysé plus haut.

La troisième fois que le terme φιλανθρωπία est utilisé, il introduit un raisonnement sur l'union humano-divine dans l'*Antirrheticus*, par lequel Grégoire se défend de l'attaque d'Apolinaire contre ceux qui ne confessent pas que le dessein de l'incarnation et de la croix sont inscrits dans le Logos éternel lui-même. Grégoire formule encore une synthèse de l'Économie salutaire, où la nature humaine devient une opération de la toute-puissance divine :

ἡμεῖς γὰρ φαμεν, ὅτι ἄυλός τε καὶ ἀειδῆς καὶ ἀσώματος κατ' οὐσίαν θεὸς ὢν οἰκονομία τινὶ φιλανθρώπῳ πρὸς τῷ τέλει τῆς τοῦ παντὸς συμπληρώσεως ἤδη τῆς κακίας εἰς τὸ ἀκρότατον αὐξηθείσης, τότε ἐπὶ καθαίρει τῆς ἁμαρτίας τῆ ἀνθρωπίνῃ κατακρινῶνται φύσει, οἷόν τις ἥλιος ἐν γνοφώδει σπηλαίῳ εἰσοικαζόμενος καὶ διὰ τοῦ φωτὸς ἐξαφανίζων τῆ παρουσία τὸ σκότος. τὸν γὰρ ἡμέτερον ρύπον εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν οὐκ αὐτὸς ἐμμολύνεται τῷ μιάσματι, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ καθαρίζει τὸν ρύπον. Τὸ γὰρ φῶς, φησὶν, ἐν τῇ σκοτίᾳ ἔλαμψεν· ἡ δὲ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρείας γίνεται· ἐπαχθείσης γὰρ τῷ νοσήματι τῆς ἰάσεως εἰς ἀφανισμόν μεταχωρεῖ τὸ ἀρρώστημα, οὐκ εἰς τὴν ἰατρικὴν τέχνην ἀντιμεθίσταται.

« Nous, nous disons que Dieu, étant par essence immatériel, éternel et incorporel, par une Économie d'amour pour l'humanité, quand vint le moment de l'accomplissement du tout et que le mal avait augmenté jusqu'à atteindre désormais son point culminant, alors Dieu se mêla³³⁵ à la nature humaine pour la purifier du péché, comme le soleil qui pénètre dans une caverne ténébreuse et par sa lumière dissipe l'ombre présente³³⁶. En effet, prenant sur lui notre souillure³³⁷, il n'est pas

μαλακισθέντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἡμεῖς πλουτήσωμεν τὴν θεότητα. Quant à Grégoire de Nysse, c'est un terme qu'il affectionne, puisqu'il revient dans tous ses développements sur le mystère de l'incarnation. Cf. pour exemple, l'*Homélie sur 1 Co 15, 28*, *Alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis* : ἐκ πάσης δὲ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἧ κατεμίχθη τὸ θεῖον, οἷον ἀπαρχή τις τοῦ κοινοῦ φυράματος, ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος ὑπέστη δι' οὗ προσεφύη τῆ θεότητι πᾶν τὸ ἀνθρώπινον (« De toute la nature humaine, à laquelle le divin a été mêlé, l'homme dans le Christ est ressuscité comme prémices de la pâte commune, et, par lui, tout l'humain a été uni à la divinité »), *Tunc et ipse*, GNO III/2, p. 14, 10-13 ; trad. M. Canévet, *Le Christ pascal*, PDF 55, Paris, 1994, p. 116. Dans l'*Antirrheticus*, φύραμα désigne l'intégrité de notre nature (corps, âme et esprit). Cf. en ce sens *Epist.* 3, 16, SC 363, trad. P. Maraval, p. 136.

³³⁴ *Antirrh.* 151, 14-20.

³³⁵ Nous traduisons le présent par un passé en français pour homogénéiser l'ensemble des temps.

³³⁶ Cf. *Epist.* 3, § 15, SC 363, trad. P. Maraval, p. 134-135, où se trouve le même développement, et la même image de la lumière fondée à partir du Ps 81, 5 : ὁ ἐλλάμψας τῆ ἐσκοτισμένη φύσει, διὰ παντὸς τοῦ συγκρίματος ἡμῶν τῆς θεότητος τὴν ἀκτίνα διαγαγών, διὰ ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ὅλον τὸ

entaché de l'impureté, mais il purifie en lui-même la souillure. "La lumière, est-il dit, a brillé dans la ténèbre. Mais la ténèbre ne l'a pas accueillie" (Jn 1, 5). C'est comme ce qui se passe pour la médecine. En effet, une fois que la médecine a été appliquée au mal, la maladie se retire jusqu'à sa disparition, sans être pour autant transférée à la science médicale »³³⁸.

Le sens de l'union de Dieu à l'homme est décrit dans cet extrait par une enfilade d'images, d'abord par la lumière du soleil (ἥλιος) qui dissipe l'ombre dans la caverne, non sans réminiscence platonicienne³³⁹, associée au prologue de *Jean*. Grégoire utilise la comparaison de la souillure (ρύπον) et de la médecine (τῆς ἰατρείας) appliquée à la maladie. L'enjeu est de montrer que Dieu vient guérir du mal sans être contaminé lui-même par le mal (οὐκ ἀντιμεθίσταται). On retrouve le même schéma argumentatif que dans l'analogie de la goutte de vinaigre qui sert une démonstration sur l'union intime de Dieu à l'homme, par laquelle la nature de l'homme est transformée en Dieu sans réciprocité. Cela témoigne que le discours sur l'union de l'humain et du divin chez Grégoire, en réaction à la façon dont Apollinaire la conçoit, est toujours régi par la même logique, dynamique et sotériologique. En effet, tous les développements doctrinaux sur la visée et la modalité de l'incarnation sont construits selon un va-et-vient constant entre ce qu'il en est pour la personne du Christ *stricto sensu* et ce que cela signifie pour les autres hommes.

Les images successives expriment la façon dont Grégoire comprend la φιλανθρωπία divine, comme principe de l'incarnation, et donc de l'union. Pour lui, l'amour de Dieu pour l'homme va jusqu'à l'abaissement de Dieu au niveau de l'homme, qu'il assume jusque dans le dépouillement apparent de sa divinité. Mais cette kénose prend forme substantiellement dans le mélange des natures divine et humaine en Christ. Aussi pour Grégoire, la φιλανθρωπία se réalise personnellement, substantiellement dans le Christ par son incarnation.

ἀνθρώπινον τῷ ἰδίῳ φωτὶ προσὼ κείωσε, τῇ πρὸς ἑαυτὸν ἀνακράσει ὅπερ ἐστὶν αὐτός, κάκεινο ἀπεργασάμενος· καὶ ὡς οὐκ ἐφθάρη ἡ θεότης ἐν τῷ φθορῷ σώματι γενομένη, οὕτως οὐδὲ εἰς τροπὴν ἡλλοιώθη τὸ τρεπτὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἰασαμένη· καὶ γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς τέχνης ὁ θεραπεύων τὰ σώματα, ἐπειδὴν ἄψηται τοῦ πεπονθότος, οὐκ αὐτὸς ἐμπαθῆς γίνεται ἀλλὰ τὸ νοσοῦν ἐξιάσατο (« Celui qui a brillé sur la nature enténébrée en faisant passer le rayon de sa divinité à travers tout notre composé, je veux dire l'âme et le corps, a associé tout l'humain à sa propre lumière et transformé celui-ci, par ce mélange avec lui-même, en ce qu'il est lui-même. Et de même que la divinité n'a pas été corrompue en venant dans un corps corruptible, de même, n'a-t-elle pas été changée en guérissant ce qu'il y a de changeant dans notre âme. Dans la pratique médicale, celui qui soigne les corps, lorsqu'il touche celui qui est souffrant, ne devient pas lui-même malade, mais il guérit la maladie »).

La description de cette image du soleil qui purifie la souillure de l'homme se trouve chez Athanase, *Sur l'incarnation*, 17, 7, SC 199, p. 328.

³³⁷ Cf. *Sext. Psal.*, GNO V, p. 189, 12, utilisé pour parler de la souillure du péché et de la purification par le Christ qui s'incarne.

³³⁸ *Antirrh.* 171, 11-24.

³³⁹ Cf. les analyses de J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, op. cit., p. 172-173.

De nos enquêtes menées sur l'argumentation à propos de l'union humano-divine dans le Christ chez Apollinaire et chez Grégoire, il ressort que le discours de Grégoire est marqué par l'idée de la transformation de l'humain en divin. Cela s'observe dans l'*Antirrheticus* par une variété d'images qui tentent de qualifier les modalités de cette transformation ; la lumière, la guérison, l'embellissement de l'homme (καλλωπίσας)³⁴⁰, l'élévation par le feu (à propos d'Élie), l'assemblage d'un roseau fendu en deux³⁴¹ etc. Ces images sont toujours traitées sous forme d'antinomies, comme celle de l'homme terrestre/homme céleste³⁴² ; de la descente/remontée³⁴³ ; de la maladie/guérison³⁴⁴ ; des ténèbres/lumière³⁴⁵ ; du disjoint/uni³⁴⁶ ; de la désobéissance/ obéissance³⁴⁷. Dans la perspective de Grégoire, selon Br. E. Daley, les hommes sont sauvés du péché et de la mort non pas simplement par le fait que leur humanité est remodelée par l'esprit divin incarné, mais à cause d'une réelle union de Dieu avec l'humanité, qui commence dans l'unité de la personne du Christ. Il en résulte que la personne du Christ doit être en union avec le Dieu Verbe, dans sa pleine substance divine et humaine : ce que Dieu assume, l'ἀνάληψις ou la πρόσληψις de l'homme, non pas simplement de la σάρξ mais de l'ἄνθρωπος, est l'action centrale de l'œuvre historique du salut accomplie par Dieu³⁴⁸.

Chez Grégoire, l'ontologie du Christ est toujours abordée de façon dynamique en relation avec sa finalité, la divinisation de la φύσις humaine, prise dans le sens de la nature individuelle du Verbe incarné et dans son sens universel.

IV. Conclusion

Au terme de cette étude sur un des points nodaux du débat christologique entre Apollinaire et Grégoire, la question de l'unité du Christ, on est en mesure de préciser la théologie respective de chacun des deux auteurs, c'est-à-dire la solution qu'ils proposent

³⁴⁰ *Antirrh.* 222, 8.

³⁴¹ *Antirrh.* 226.

³⁴² *Antirrh.* 213, 18-19.

³⁴³ *Antirrh.* 170, 4-11 dans l'interprétation typologique de l'ascension d'Élie.

³⁴⁴ *Antirrh.* 171, 11-24 ; 133, 9 ; 226, 4.

³⁴⁵ *Antirrh.* 171, 17.

³⁴⁶ *Antirrh.* 226, 15-17.

³⁴⁷ *Antirrh.* 160, 28 sq.

³⁴⁸ Br. E. Daley, « "Heavenly Man" and "Eternal Christ": Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior », *art. cit.*, p. 479.

et comment ils l'élaborent dans l'argumentation. Les deux auteurs refusent formellement de décrire l'union de l'homme à Dieu comme une simple conjonction (συνάφεια)³⁴⁹, mais chacun à leur manière tentent de décrire le Logos incarné comme une union intime (ἔνωσις) de l'homme et de Dieu.

La doctrine d'Apolinaire ne se comprend que lorsqu'elle est resituée comme une réaction au discours des théologiens qui décrivaient de manière trop lâche ou imprécise l'union entre la divinité et l'humanité dans le Christ. Il y voyait le risque de considérer Jésus comme un homme inspiré, indépendamment du Fils de Dieu. Toute sa christologie est donc construite en fonction de l'impératif premier, selon lequel l'unité de personne entre le Logos préexistant et l'homme Jésus doit être préservée. La question est alors de savoir comment comprendre cette unité. Apolinaire la définit au niveau ontologique comme une unité de vie, celle d'un être capable de s'autodéterminer. Dans cette perspective, le modèle philosophique qui lui permet de décrire les rapports entre divinité incorporelle et humanité corporelle est l'union de l'âme immatérielle et du corps matériel. La comparaison anthropologique structure donc l'ensemble de sa christologie, ce que souligne Grégoire à plusieurs reprises. Or, en vertu de cette analogie, Apolinaire ne peut pas concevoir à propos du Christ une humanité complète ou intégrale, qui constituerait déjà à elle seule une unité de vie. En effet, la substance divine viendrait se surajouter à l'homme assumé, comme un deuxième être. Pour préserver à la fois l'unité au niveau ontologique et l'infaillibilité de Dieu au niveau moral, Apolinaire substitue donc la substance divine à la faculté motrice de l'homme (νοῦς). Par conséquent, en raison de l'unité substantielle de la chair humaine avec le νοῦς divin, le Christ est tout entier homme et tout entier Dieu. Apolinaire répond ainsi au deuxième impératif christologique : concevoir un Dieu qui s'est réellement incarné. Le problème qu'une telle christologie pose, c'est qu'elle réduit la divinité au rôle d'une faculté dans l'homme, et le rôle de l'homme à une enveloppe charnelle. C'est sur ces points que Grégoire ne cesse de revenir en accusant Apolinaire de concevoir l'unité du Christ comme l'addition de plusieurs parties en l'homme, et de faire de Dieu une partie de la taille du νοῦς alors qu'il est infini par essence³⁵⁰. Par conséquent, chez Apolinaire, la façon dont il conçoit le mode de présence de la divinité dans le Christ se répercute sur la définition de son humanité. C'est un des points majeurs du débat.

³⁴⁹ *Antirrh.* 160, 17 ; 205, 16 et 226, 15 : συμφύλον est utilisé pour les rapports de l'âme et du corps ; en *Antirrh.*, συνάφεια est employé pour parler du lien de Dieu à l'homme qui ne peut être brisé que par le péché.

³⁵⁰ *Antirrh.* 228, 10.

Grégoire de Nazianze a une formule, dans sa *Lettre* 102 à Clédonius, qui résume clairement l'antagonisme entre la doctrine d'Apolinaire et celle des Cappadociens : « Ainsi l'homme parfait (τέλειος ἄνθρωπος) qu'ils enseignent, ce n'est pas celui qui a été "fait l'expérience de tout" ce qui est nôtre, "excepté le péché" (He 4, 15), mais c'est le mélange de Dieu et de la chair (τὸ ἐκ θεοῦ καὶ σαρκὸς σύγκραμα). Qu'y a-t-il disent-ils de plus parfait (τί τελειότερον) ?»³⁵¹ Dans la christologie de la μία φύσις où la divinité est le principe actif, le Christ est un homme parfait (τέλειος) dans la mesure où son être est mu par un élément hégémonique infaillible par essence, la divinité. Au contraire, les Cappadociens comprennent la perfection humaine du Christ dans le sens d'intégrité de la nature (τὸ ἄρτιον τῆς ἀνθρωπίνης)³⁵². Cet impératif exige la présence d'un intellect humain (νοῦς), exposé au choix du bien et du mal. Les deux christologies diffèrent parce que les auteurs les élaborent à partir d'outils conceptuels différents (sens donné à τέλειος) et de principes théologiques opposés. Pour Grégoire de Nazianze, comme pour le Nysséen, l'humanité ne peut être sauvée que si elle est tout entière assumée par la divinité. Pour Apolinaire, l'humanité ne peut être sauvée que si elle est assumée par le νοῦς divin infaillible.

Un des points essentiels de la querelle entre Grégoire de Nysse et Apolinaire porte d'autre part sur la notion de nature (φύσις), à notre avis, comme l'a montré l'image du bouc-cerf. La distinction des propriétés de chaque élément du mélange humano-divin suffit à prouver chez Grégoire la distinction des natures, alors que pour Apolinaire, l'unicité de nature n'empêche pas la dualité des éléments qui la composent, mais qui ne peuvent être appelés « nature » car ils ne peuvent exister de façon autonome. En somme, pour Apolinaire, une nature se définit par son autonomie d'existence, pour Grégoire, elle se définit par un ensemble de propriétés.

En outre, il répond à l'attaque des « deux Fils » formulée par Apolinaire en développant une conception de l'union transformante de l'humanité en Dieu dans le Christ. Sa préoccupation argumentative n'est pas de faire correspondre de façon formelle le niveau des « deux natures » (δύο φύσεις) avec celui de la « personne » (πρόσωπον)

³⁵¹ Grégoire de Nazianze, *Lettres*, 102, § 11, SC 208, p. 76, trad. pers. : Οὕτω δὲ καὶ τέλειος αὐτοῖς ἄνθρωπος οὐχ ὁ πεπειραμένος κατὰ πάντα τὰ ἡμέτερα χωρὶς ἁμαρτίας, ἀλλὰ τὸ ἐκ Θεοῦ καὶ σαρκὸς σύγκραμα δογματίζεται. Τούτου γάρ, φασί, τί τελειότερον ; Nous avons fait le choix de traduire τέλειος par « parfait » et non « complet » comme P. Gallay, afin de rendre compte de la dimension morale qui justifie la perfection de la chair dans la doctrine apolinariste. En effet, l'humanité du Christ est parfaite pour Apolinaire parce qu'elle est guidée par un principe actif infaillible par nature, Dieu, alors que pour les Cappadociens, l'humanité du Christ est parfaite dans le sens que le Christ est pleinement homme, et donc possède un intellect humain, exposé à choisir le bien ou le mal.

³⁵² Grégoire de Nysse, *Antirrh.* 200, 7.

dans le Christ, mais de montrer l'union intime des natures divine et humaine dans le Christ par différents biais argumentatifs. C'est en ce sens que la dualité des natures ne remet pas en cause l'unité personnelle du Christ selon lui, sans que cette idée soit exposée de manière systématique, ni non plus celle des deux natures d'ailleurs³⁵³.

Son souci principal est de défendre l'intégralité humaine du Christ contre Apollinaire, d'où découle l'expression des deux natures. Mais Grégoire justifie l'unité dans le Christ par l'argument de la transformation en Dieu de son humanité à partir de sa résurrection. Cette dernière assure la divinisation et le salut de l'humanité universelle. Finalement, la perspective sotériologique est le point le plus caractéristique de l'approche de l'unité du Christ par Grégoire contre Apollinaire. La conception de l'union n'est pas comprise ni expliquée sans sa fécondité pour le reste de l'humanité et son dynamisme eschatologique³⁵⁴. Les outils argumentatifs par lesquels Grégoire insiste sur ce point sont les images, dont l'une des plus importantes est celle de la goutte de vinaigre jetée en mer.

S'il fallait resituer l'apport théologique du Cappadocien dans la réflexion christologique des IV^e-V^e siècles, on pourrait dire qu'au stade de maturation de la pensée doctrinale de son époque, la question n'est pas de distinguer formellement le niveau des natures de celui de la personne, ni d'utiliser dans un sens figé les concepts qui qualifient la divinité et l'humanité comme φύσις, πρόσωπον, οὐσία. Grégoire décrit l'union avec les concepts ἔνωσις, κρᾶσις, ἀνάκρασις, μίξις, qui signifient le mélange intime, mais sont souvent employés comme des synonymes. Il présente le divin et l'humain comme deux natures qui ont à la fois des propriétés distinctes mais qui constituent une union intime grâce à laquelle Dieu assume l'homme au niveau concret de la φύσις et, se mêlant à lui, le revêt de ce qu'il est et le fait Dieu (τῷ αὐτῷ χρίσματι καλλωπίσας Χριστὸν ποιεῖ)³⁵⁵. L'unité du Christ est définie par Grégoire sur un mode dynamique, selon un mouvement d'abaissement et d'élévation, tandis que la divinité se mêle à l'humain pour le transformer en divin par la résurrection. C'est toute la différence avec la réflexion sur l'être du Christ par Apollinaire, qui, la conçoit aussi à partir de l'horizon sotériologique,

³⁵³ Grégoire n'emploie qu'à deux reprises l'expression de « deux natures » à propos du Christ (*Antirrh.* 196, 5 et 215, 12). Il utilise plus volontiers des expressions dissymétriques, telles celles de nature humaine et de substance divine (*Antirrh.* 133, 15-18 etc.). Comme Apollinaire, la dualité est marquée par les couples divinité/humanité, humain/divin, créé/incréé, chair/divinité, et très souvent la notion de nature est employée au datif « par nature », « selon la nature ». Sur ces dernières formules, cf. l'étude de synthèse de Fr. Vinel, « *Selon la nature* » : *les paradoxes d'un concept. L'apport de Grégoire de Nysse*, thèse soutenue en vue de l'habilitation à diriger des recherches, Université de Strasbourg, juillet 2007, à paraître.

³⁵⁴ Sur ce point, la pensée de Grégoire est conforme à une tradition théologique depuis Irénée, Athanase, qui se poursuit avec Cyrille (cf. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 217-218 sq.).

³⁵⁵ *Antirrh.* 222, 8-9.

mais qui, dans la mise en œuvre, semble l'analyser pour elle-même, dans un équilibre formel et logique de la chair et du Logos.

Chapitre 3

La divinité du Christ dans la mort et la résurrection

Tout au long de son *Antirrheticus*, Grégoire accuse Apollinaire de soutenir que la divinité du Christ meurt dans sa Passion. Le fait qu'il revienne sur ce point à six reprises dans son traité semble être l'indice que cette question était cruciale dans le débat christologique entre Grégoire et Apollinaire sur la question de la Passion et la résurrection : comment peut-on dire en langage théologiquement correct que le Fils devenu homme a souffert la Passion et la mort ? Il s'agit alors de savoir dans quelle mesure la divinité est touchée par les souffrances de la Passion et comment il faut penser l'humanité du Christ et sa coexistence avec la divinité dans la résurrection¹. La réflexion sur la mort du Christ pose en effet directement le problème de l'union en lui de la divinité et de l'humanité.

Dans les textes où est abordé ce point de doctrine, c'est plus largement la façon dont le Logos incarné assume les passions de la chair (πάθη) qui est en jeu ; la Passion constitue un cas particulier. Le mot « passion » (πάθος) et les adjectifs qui en découlent (παθητικόν) reviennent souvent sous la plume de nos deux auteurs². Le πάθος peut se référer à la passivité-souffrance du corps, ou à celle de l'âme. Il peut signifier au plan

¹ La question de savoir si l'épisode de la résurrection du Christ appartient ou non à l'Économie dans la théologie de Grégoire de Nysse a été débattue par la critique. Cf. B. Pottier, qui soutient que, pour Grégoire, la résurrection est le sommet de l'Économie (*Dieu et le Christ*, p. 254-255). L'*Antirrheticus* parle du « mystère de l'économie selon la résurrection » (τὸ μυστήριον τῆς κατὰ τὴν ἀνάστασιν οἰκονομίας) (*Antirrh.* 226, 7).

² Chez Apollinaire, cf. *Kata meros pistis*, § 2 ; *Tome synodal*, Lietz. p. 263, l. 12-13 etc.

ontologique tout changement, ce qui est la marque de la créature qui n'est pas immuable comme Dieu. Grégoire de Nysse parle en ce sens des πάθη comme des « propriétés de notre nature » dans son *Contre Eunome*³. D'après les analyses de M. Alexandre, il s'inscrit alors dans une tradition « que l'on peut suivre dès Irénée, énonçant les signes caractéristiques de la chair (...) chez Athanase⁴, Basile de Césarée⁵, Grégoire de Nazianze »⁶. Au plan psychologique, le terme renvoie aux passions de l'âme, au sens moral neutre⁷. La passion par excellence que le Christ a assumée est la souffrance sur la croix (le terme πάθος prend alors un sens spécifique). Enfin, le terme πάθος peut renvoyer en un sens physique à ce qui est corporel : la souffrance, et tout ce qui relève de la sensation. En ce dernier sens, la mort elle-même est une « passion »⁸. D'un point de vue moral, le πάθος peut désigner aussi la tendance humaine au péché. M. Alexandre montre comment la notion même de πάθος s'est affirmée et clarifiée peu à peu dans l'œuvre de Grégoire, spécialement du *Contre Eunome* au *Discours catéchétique*, « par une analyse linguistique et philosophique prolongeant certaines analyses de Basile : le πάθος au sens propre est “une maladie du libre-choix” en un sens moral proche des définitions stoïciennes »⁹. Grégoire revient abondamment sur la façon dont le Fils, devenu homme, connaît les passions du corps, celles de l'âme, sans éprouver la passion entendue comme tendance au péché¹⁰ :

μόνον γὰρ τὸ ἐξ ἐναντίου τῇ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἀπαθείᾳ νοούμενον κυρίως
προσαγορεύομεν πάθος (...). τῶν δὲ τῆς φύσεως ἡμῶν ἰδιωμάτων, ἃ διὰ τινος
συνηθείας καὶ καταχρήσεως ὁμωνύμως λέγεται πάθη, τούτων μετασχεῖν
ὁμολογοῦμεν τὸν κύριον

« Nous nommons au sens propre ‘passion’ cela seulement qui est conçu en contradiction avec l'absence de passion de la vertu (...). Les propriétés de notre

³ Cf. *Eun.* III, 4, 28-29.

⁴ *Sur l'incarnation*, 18, 1, SC 199, Ch. Kannengiesser, p. 328-331.

⁵ *Lettre 261*, 3, CUF, t. III, p. 117-118.

⁶ *Discours 29*, 18-20, SC 250, p. 124-127. Ces références sont données par M. Alexandre, « Le Jésus des Évangiles dans l'œuvre de Grégoire de Nysse », *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology, Minutes of the Ninth International Conference on St. Gregory of Nyssa (7-12 September 2000)*, Athènes, 2005, p. 249-250.

⁷ Par exemple la peur, la crainte... cf. *Anacephalaiôsis*, § 29-30, Lietz. p. 246 ; *Kata meros pistis*, § 30, Lietz. p. 178-179. M. Alexandre donne une série d'exemple des « passions » de l'âme, citées dans l'*Antirrheticus* : le désir de manger la Pâque (Lc 22, 15), le trouble et les larmes devant la mort de Lazare (Jn 33, 35), la tristesse et l'angoisse de Gethsémani, la crainte de la mort jusqu'au cri de dérélition sur la croix (Mt 27, 46) (« Le Jésus des Évangiles dans l'œuvre de Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 252).

⁸ Nous reprenons la classification qu'opère B. Meunier à propos de la christologie de Cyrille d'Alexandrie, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1997, p. 243.

⁹ M. Alexandre renvoie aux fragments *De affectibus*, SVF III, frg. 377-490, p. 92-133, et spécialement au frg. 391 (« Le Jésus des Évangiles dans l'œuvre de Grégoire de Nysse », *art. cit.*, p. 252).

¹⁰ Cf. pour exemple *Antirrh.* 160, 16-21 (ὁ ἐνωθεὶς ἡμῶν τῇ φύσει οἰκειοῦται τὰ ἡμέτερα πάθη) ; 168, 23 (ἡ παθητὴ τῆς σαρκὸς φύσις) ; 181, 20 (ὁ τὰ ἡμέτερα πάθη οἰκειωσάμενος) etc.

nature, qui sont appelées de façon homonyme ‘passions’ par une catachrèse habituelle, nous confessons que le Seigneur y a pris part. »¹¹

Dans ce passage, Grégoire oppose le sens propre (κυρίως) et le sens par catachrèse (καταχρήσεως) de πάθος. Lorsqu’il conçoit le terme au sens propre, il le fait découler du péché, qui est le contraire du bien (ἐξ ἐναντίου τῆ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἀπαθεία), alors que lorsqu’il est compris par catachrèse, il désigne les propriétés (ιδιωμάτων) de la nature humaine, qui ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi ; elles proviennent de la vie naturelle¹².

Même si dans les textes christologiques, l’épisode de la Passion entre en interaction avec une réflexion plus générale sur les rapports de la divinité aux πάθη, qui est un vaste point de polémique au IV^e siècle¹³, le champ de notre analyse sera ciblé sur l’argumentation à propos de l’épisode de la Passion chez Grégoire et Apollinaire. Cela dit, nous relèverons chez nos auteurs l’articulation de la réflexion sur la Passion du Christ avec celle de son rapport à la souffrance humaine, qu’elle affecte le corps ou l’âme.

L’enjeu sous-jacent dans le débat entre Grégoire et Apollinaire sur ce point est sotériologique : les deux auteurs cherchent à rendre compte du phénomène de la mort et de la résurrection du Logos incarné de façon à ce que la Rédemption puisse s’opérer, ces épisodes de la vie du Christ étant considérés comme les preuves par excellence et même le point culminant de l’œuvre salvatrice de Dieu. Grégoire comme Apollinaire cherche donc sans cesse à démontrer au niveau de la φύσις humaine comment à partir de sa mort et de sa résurrection le Christ peut libérer l’humanité du péché.

La sotériologie est traitée sous deux angles complémentaires dans l’*Antirrheticus* selon qu’elle est abordée d’un point de vue global, où l’auteur récapitule le mouvement d’abaissement du Logos dans la nature humaine du Fils pour susciter sa divinisation, par l’échange des propriétés de l’un à l’autre, ou qu’elle est abordée d’un point de vue « physique » dans l’explication de la décomposition dans la mort et de l’unification

¹¹ *Eun.* III, 4, 28-29, GNO II, p. 144, 26-30, trad. revue de M. Cassin (thèse de doctorat en préparation, *La controverse comme mode de persuasion et d’élaboration théologique : étude des traités contre Eunome de Grégoire de Nysse*).

¹² Basile fait la même distinction dans sa *Lettre* 261, 3, CUF, t. III, éd. Y. Courtonne, p. 117-118. Cf. aussi Grégoire de Nysse, *Or. Cat.*, XVI, SC 453, trad. R. Winling, p. 222 : τὸ πάθος τὸ μὲν κυρίως, τὸ δὲ ἐκ καταχρήσεως λέγεται (« Le mot *pathos* est employé tantôt au sens propre, tantôt en un sens par catachrèse »). La distinction entre les deux sens est expliquée de la même façon.

¹³ Cf. M.-O. Boulnois, « L’union de l’âme et du corps comme modèle christologique de Némésius d’Emèse à la controverse nestorienne », *Les Pères de l’Église face à la science médicale de leur temps*, art. cit., surtout p. 469-475.

produite par la résurrection. C'est à notre avis l'une des caractéristiques les plus nettes du développement anti-apollinariste de Grégoire¹⁴ : il est possible de voir dans la conjonction de ces deux perspectives argumentatives, l'une que nous avons déjà traitée¹⁵ et évoquée dans les analyses exégétiques¹⁶, l'autre que nous allons examiner maintenant, le cœur de la controverse anti-apollinariste.

Plusieurs passages de l'*Antirrheticus* commentent les fragments d'Apollinaire qui portent sur la Passion, la mort et la résurrection. Mais la réflexion sur ce point est plus dense dans la dernière partie du traité de Grégoire qui reprend l'ordre du raisonnement christologique de son adversaire. E. Mühlenberg, qui reconstitue le plan de l'*Apodeixis*, suppose que la dernière partie portait sur la divinité de l'homme Jésus, traitée successivement sous un angle sotériologique (comment penser Dieu comme homme en vue de la rédemption ?), ontologique (le devenir humain du Logos signifie son union à la chair au point que Dieu et l'homme sont consubstantiels), eschatologique (Jésus est éternel, préexistant en tant que raison, demeurant homme après sa résurrection)¹⁷. Apollinaire expliquait alors le comportement de la divinité unie à l'homme pendant les épisodes de la Passion-résurrection du Christ pour justifier la permanence de l'union entre l'homme et Dieu¹⁸.

Dans sa réfutation, Grégoire reprend ces épisodes christologiques, traités selon trois enjeux : au moment de la Passion, quelle partie, divine ou humaine, subit la souffrance ? La Passion est alors l'objet d'une réflexion sur ce qui en Christ est passible ou impassible. En outre, comment la divinité demeure-t-elle dans composé humain, lorsqu'il se décompose dans la mort ? Ce point suscite une explication de la façon dont les deux natures, divines et humaines, s'articulent concrètement. Enfin, Grégoire explique la résurrection comme réunification de l'âme et du corps séparés par la mort, grâce à la présence divine unificatrice.

Notre exposé présentera une traduction et une analyse des réfutations successives par Grégoire de la théorie qu'il prête à son adversaire à propos de la mort de la divinité

¹⁴ L'explication physiologique de la mort et de la résurrection se trouve aussi dans le *Discours catéchétique*, le discours pascal *De Tridui Spatio* et dans la *Lettre 3* de Grégoire de Nysse. Le Pseudo-Athanase des *Contre Apollinaire I et II* recourt à la même argumentation sur certains points. Mais les œuvres citées plus haut présentent des traits argumentatifs et exégétiques communs et propres à Grégoire. Cf. la suite du chapitre, p. 751-771.

¹⁵ Cf. chapitre 2 « l'unité du Christ », p. 650-670.

¹⁶ Cf. Partie III, chapitre 3 « kénose et exaltation : Ph 2, 6-11 », p. 420-428.

¹⁷ E. Mühlenberg, *Apollinaris, op. cit.*, p. 89-90.

¹⁸ Ce point n'est cependant pas mentionné par E. Mühlenberg alors qu'il apparaît clairement dans les fragments 94-96. C'est, à notre sens, gommer un aspect de la réflexion christologique dans cette partie de l'*Apodeixis*.

dans la Passion et qu'il dissocie rarement dans son argumentation d'une explication de la résurrection. Il s'agira de faire ressortir l'origine du débat et de montrer que sur ce point de christologie, la différence de méthode théologique entre les deux auteurs éclate avec le plus de netteté.

I. Dieu serait-il mort dans la Passion ?

Grégoire accuse violemment Apolinaire de soutenir que la divinité même du Christ meurt dans la Passion. Cette attaque virulente peut étonner le lecteur contemporain. Par exemple, le Cappadocien déclare au début de son *Antirrheticus*, après avoir cité et commenté le titre de l'*Apodeixis* d'Apolinaire, que le but de cet ouvrage est de prouver que la divinité est mortelle :

ἅπας γὰρ αὐτῷ τῆς λογογραφίας ὁ σκοπὸς πρὸς τοῦτο βλέπει, τὸ θνητὴν εἶναι τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τὴν θεότητα καὶ οὐχὶ τῷ ἀνθρωπίνῳ τὸ πάθος δέξασθαι, ἀλλὰ τὴν ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτον φύσιν πρὸς πάθους μετουσίαν ἀλλοιωθῆναι.

« Toute la visée de son écriture consiste à établir que la divinité du Fils Monogène est mortelle et qu'il n'a pas subi la Passion dans son humanité, mais que la nature impassible et inaltérable a été altérée pour avoir part à la Passion »¹⁹.

À première vue, le lecteur a l'impression que la thèse d'Apolinaire, selon laquelle la divinité a subi la Passion et en a été altérée, est un point essentiel de son enseignement dans l'*Apodeixis*.

Or lorsque l'on confronte cette assertion aux thèmes abordés par les fragments et réfutés dans l'*Antirrheticus*, on s'aperçoit que l'enjeu fondamental de la polémique n'est pas de prouver que la divinité est mortelle mais que le composé humano-divin en Christ est à penser sur le mode du νοῦς ἕνσαρκος. Toutefois, il n'y a qu'un fragment d'Apolinaire sur cent quatre répertoriés, un fragment problématique en lui-même (frg. 95)²⁰, qui se situe à la fin du traité de Grégoire et qui évoque ce point. On peut supputer qu'en raison de l'unité de nature revendiquée par Apolinaire à propos du Logos incarné, Grégoire en conclut que la divinité est mortelle, mais l'enjeu fondamental qui ressort de l'état du texte de Grégoire et des fragments d'Apolinaire ne vient pas corroborer le grief qui est immédiatement formulé par Grégoire après la mention du titre de l'*Apodeixis*. Il est possible qu'il s'agisse ici d'une déformation polémique. Grégoire soulèverait plus ici

¹⁹ *Antirrh.* 136, 18-22.

²⁰ Nous revenons ci-après sur ce frg. 95, p. 715 sq.

une conséquence du système christologique de son adversaire, qu'il conviendra d'élucider, qu'une thèse réellement développée.

Toutefois, le décalage entre l'accusation de Grégoire et le contenu des fragments d'Apolinaire nous a incitée à retrouver d'où pouvait venir le grief formulé contre Apolinaire qui prétendrait la mortalité de la divinité du Fils.

Dans la *Lettre 202* de Grégoire de Nazianze à Nectaire, la même attaque prend place dans l'énumération de toutes les erreurs doctrinales d'Apolinaire, à la suite de celle de la chair céleste, du Dieu qui prend la place de l'intellect dans le composé humain assumé. Le récriminateur s'achève ainsi :

ἀλλὰ τὸ πάντων χαλεπώτατον, ὅτι αὐτὸν τὸν μονογενῆ Θεόν, τὸν κριτὴν τῶν πάντων, τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, τὸν καθαιρέτην τοῦ θανάτου, θνητὸν εἶναι κατασκευάζει, καὶ τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ θεότητι πάθος δεξασθαι, καὶ ἐν τῇ τριημέρῳ ἐκεῖνη νεκρώσει τοῦ σώματος καὶ τὴν θεότητα συναπονεκρωθῆναι τῷ σώματι, καὶ οὕτω παρὰ τοῦ Πατρὸς πάλιν ἀπὸ τοῦ θανάτου διαναστῆναι.

« Mais la plus pénible de toutes ses idées, c'est que le Dieu Monogène (cf. Jn 1, 18) lui-même, le juge de tous (cf. Ac 10, 42), le conducteur de la vie (Ac 3, 15), le destructeur de la mort (1 Co 15, 26), il établit qu'il est mortel, et il a subi la Passion dans sa propre divinité, et pendant cette durée de trois jours où son corps fut mort, sa divinité aussi fut morte avec son corps, et c'est dans ces conditions qu'elle a été ressuscitée de la mort par le Père »²¹.

Dans cette lettre, la mortalité de la divinité est présentée comme le point doctrinal le plus grave soutenu par Apolinaire. Les deux Grégoire mettent en avant l'importance de cette erreur, le Nysséen, en la formulant d'emblée dans son *Antirrheticus*, le Nazianzène, en la faisant culminer à la fin d'un récriminateur contre Apolinaire.

Faudrait-il croire que Grégoire de Nysse s'est reporté aux écrits polémiques de son ami pour prendre connaissance de l'apolinarisme et en réfuter les thèses ?²² Ce reproche adressé à Apolinaire fait vraisemblablement partie du réquisitoire topique contre lui, puisque le Pseudo-Athanase du premier traité *Sur l'incarnation contre Apolinaire* relève la même erreur doctrinale²³.

Ce grief invite à rechercher dans les fragments d'Apolinaire où une telle thèse a pu être soutenue ou comment il en est venu à être accusé de développer une telle thématique.

²¹ *Lettre 202 à Nectaire*, § 15-16, trad. P. Gallay, SC 208, p. 92-93.

²² Nous avons vu à plusieurs reprises que le Nysséen proposait les mêmes formules que Grégoire de Nazianze dans ses *Lettres théologiques*, pour exposer le contenu de la doctrine apolinariste, sans pourtant que l'un ou l'autre cite textuellement un passage d'Apolinaire. (Cf. les griefs de la consubstantialité de la chair avec le Logos, la naissance du Logos dans la chair comme à travers un canal, l'origine céleste de la chair).

²³ *Contre Apolinaire I*, 9-10, PG 26, 1107 B-1109 C.

A. Apollinaire a-t-il soutenu que la divinité était mortelle ?

Dans l'*Antirrheticus*, un seul fragment d'Apollinaire dit explicitement que la divinité meurt au moment de la Passion. Il s'agit du fragment 95. Grégoire cite ainsi son adversaire :

Ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον οὐδὲ ἀνίσταται ὁ μὴ ἀποθανών·
ἐξ ὧν, φησὶν, ἀπάντων δῆλον, ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς ἀπέθανε, καθό, φησὶν, οὐκ ἦν
δυνατὸν κρατεῖσθαι τὸν Χριστὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου.

« La mort d'un homme ne détruit pas la mort ni même ne ressuscite celui qui ne meurt pas : à partir de tout cela, dit-il, il est évident que c'est Dieu lui-même qui est mort, dans la mesure où il n'était pas possible, dit-il, que le Christ soit dominé par la mort (cf. Rm 6, 9) »²⁴.

Grégoire, contrairement à bien d'autres passages, ne dit pas qu'il cite son adversaire textuellement. Et même, en accord avec E. Mühlberg, on peut douter de la textualité de ce fragment à cause de la répétition de φησὶν, qui serait curieuse, s'il s'agissait d'un extrait donné dans son intégrité²⁵. Il semblerait plutôt que Grégoire agrège deux extraits de son adversaire, tirés peut-être du même contexte, mais qui ne devaient pas se succéder l'un à l'autre. Ce que viendrait confirmer la présence de la conjonction καθό, lien logique étrange ici, qui rend obscur le paradoxe d'un Dieu qui meurt sans que le Christ soit dominé par la mort. Toutefois, ce paradoxe est présent dans plusieurs passages néotestamentaires pour indiquer que le Verbe incarné a subi la mort, en tant qu'homme, mais l'a dominée en tant que Dieu (Rm 6, 9). La formulation apollinarienne de ce paradoxe heurte Grégoire, parce qu'elle énonce que c'est « Dieu lui-même » qui est mort, et non le « Christ ». Mais elle découle de l'assertion précédente : la mort d'un homme ne suffit pas à surmonter la mort et à racheter l'humanité. La divinité doit donc être impliquée d'une certaine façon dans la mort.

Toutefois, pour revenir aux problèmes textuels de ce fragment, on ne voit pas bien pourquoi, si le passage était textuel, Apollinaire aurait besoin ici de distinguer Dieu et le

²⁴ *Antirrh.* 219, 1-6.

²⁵ M.-O. Boulnois pose l'hypothèse que le deuxième φησὶν pourrait renvoyer à l'Écriture plutôt qu'à Apollinaire. Il faudrait alors comprendre qu'Apollinaire viendrait modérer sa formulation « Dieu lui-même est mort » en précisant que Dieu a subi la mort (parce qu'un simple homme ne peut pas surmonter la mort et sauver l'humanité) sans pour autant avoir été vaincu par la mort. Apollinaire énoncerait un paradoxe en reprenant les termes pauliniens (Rm 6, 9), sans préciser les modalités concrètes de ce paradoxe.

Christ. C'est en effet le fragment suivant, 96, qui ouvre le débat sur l'appellation de Christ, sans rapport direct avec l'épisode de la Passion.

Poser l'hypothèse que Grégoire assemble deux extraits l'un avec l'autre ne résout pas le problème qu'il soit dit explicitement que la divinité meurt (αὐτὸς ὁ θεὸς ἀπέθανε). Faut-il penser qu'il s'agit d'une reprise textuelle ou d'une reformulation de Grégoire, ou bien qu'il reproduit la pensée de son adversaire de façon tronquée. Il nous manquerait la modalité d'une telle assertion de la part d'Apolinaire. Nous ne trouvons une telle affirmation qu'à cet endroit chez Apolinaire.

Un tel fragment est d'autant plus problématique que Grégoire ne le réfute pas. Il se contente de noter l'évidente absurdité (πρόδηλον ἔχοντα τὴν ἀτοπίαν)²⁶ de considérer que Dieu est mort, ou encore que « la mort ait une consistance dans sa nature propre » (τῇ ἰδίᾳ ἑαυτοῦ φύσει ὑποστάντα τὸν θάνατον)²⁷. Ce faisant, il formule l'incompatibilité de la mort avec la nature de Dieu à l'encontre d'Apolinaire, pour qui la divinité est concernée par la mort en vertu de l'unique nature (μία φύσις) qu'elle forme avec l'humanité du Christ. L'introduction du terme φύσις par Grégoire n'est donc pas anodine : chacun l'entend différemment.

En outre, dans les autres passages de l'*Antirrheticus* où Grégoire réfute cette théorie, il ne cite jamais l'argumentation de son adversaire qui pourrait aider à comprendre une telle assertion. Par conséquent, on peut se demander dans quelle mesure il fait référence à une théorie précise d'Apolinaire ou s'il ne se sert pas d'une thèse véhiculée sur l'apolinarisme qu'il reprend de façon polémique et réfute à sa guise sans chercher à comprendre ou à rendre compte de la façon dont son adversaire la formulait, si, du moins, il la formulait telle quelle.

En examinant les différentes réfutations de Grégoire sur ce point et en cherchant à comprendre la place qu'elles occupent dans les contextes argumentatifs, on tentera de faire apparaître le raisonnement christologique apolinariste, selon lequel Dieu prend place ontologiquement dans le composé humain à titre de νοῦς, ce qui l'expose à subir la Passion d'une manière immédiate, puisqu'il est engagé ontologiquement dans l'humanité du Christ.

²⁶ *Antirrh.* 219, 6.

²⁷ *Antirrh.* 219, 9-10.

Le frg. 95 mis en contexte

Lorsqu'Apollinaire formule, d'après Grégoire dans le fragment 95, que c'est Dieu lui-même qui est mort au moment de la Passion, il vise à démontrer que l'homme Jésus ne pouvait pas être un homme commun, ou la victoire sur la mort n'aurait pas pu se produire puisque l'homme lui est soumis. Dans le frg. 93, Apollinaire déclare que l'homme [Jésus] ne peut sauver le monde s'il reste homme soumis à la corruption commune des hommes (Οὐ δύναται σώζειν τὸν κόσμον ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος μένων καὶ τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων φθορᾷ ὑποκείμενος)²⁸. Jésus est donc plus qu'un homme commun. En effet, l'Esprit divin s'est mêlé à la chair quand il s'est incarné (Μίγνυται δέ, φησί, σὰρξ γενόμενος, τουτέστιν ἄνθρωπος, καθὼς τὸ εὐαγγέλιον λέγει, ὅτε σὰρξ ἐγένετο, τότε αὐτὸν ἐν ἡμῖν ἐσκηνωκέειν : « Il s'est mélangé, dit-il, en devenant chair, c'est-à-dire homme ; comme le dit l'Évangile, lorsqu'il s'est fait chair, il a habité parmi nous »²⁹). Ce faisant, Apollinaire veut montrer que le Christ est plus qu'un simple homme puisque sa raison est divine. Ce qui assume la mort et permet la rédemption de l'humanité est plus que sa simple humanité car sa divinité est intégrée à la chair, à titre de νοῦς. Certes, le corps du Christ, doté d'une âme, est de substance semblable (ὁμοούσιος) au corps humain³⁰, mais parce qu'il est assumé par l'intelligence divine (νοῦς) comme un instrument, le νοῦς étant identique à la divinité, le corps du Christ est un corps sanctificateur. Ainsi l'unité absolue de la raison divine avec le corps doté d'une âme n'est-elle possible que si ce corps, formé par Dieu, n'est pas soumis à la loi de la mort et détient la vie en lui qui est au-dessus de la mort³¹. C'est donc en vertu de l'unité de nature

²⁸ *Antirrh.* 217, 9-12.

²⁹ *Antirrh.* 217, 21-24. Ce fragment plaide, entre autres, en faveur de la non préexistence de la chair, puisqu'ici Apollinaire dit clairement que l'Esprit divin s'unit à la chair seulement à partir du moment où il s'incarne.

³⁰ Il faut prendre le terme ici non pas dans le sens d'une identité parfaite de la nature humaine du Christ avec celle de l'humanité commune, mais dans le sens d'une substance semblable (puisque le principe hégémonique du composé humain du Christ diffère de celui de l'homme normal). Cf. *De unione*, § 8, Lietz. p. 188, 12-14 : ἀνθρώποις ὁμοούσιος, συμπεριλαμβανομένης καὶ τῆς θεότητος τῷ σώματι, ὅτι πρὸς τὸ ἡμῖν ὁμοούσιον ἦνώθη : « le Christ est de même substance que les hommes, en tant que la divinité aussi est comprise avec le corps, parce qu'elle a été unie à ce qui est de même substance que nous » ; *Syllogismoi*, fr. 112, Lietz. p. 233, 32-234, 10 ; frg. 116, Lietz. p. 235, 8-17 ; *Contre Diodore*, frg. 126, Lietz. p. 238, 9-12 ; *Épître à Sérapion*, frg. 159, Lietz. p. 254, 3 sq. ; frg. 161, Lietz. p. 254, 19-26 ; *Épître à Térénce*, frg. 162, Lietz. p. 255, 1-9 ; frg. 163, Lietz. p. 255, 11-14 ; *Seconde Épître à Denys*, frg. 164, Lietz. p. 262, 11-16 ; *Tome synodal*, Lietz. p. 262, 28 sq. ; 263, 10-14.

³¹ Cf. *Com. in Ps.* 87, 6 : τῆς γὰρ τοῦ θεοῦ δυνάμεως πλήρες ἦν τὸ Χριστοῦ σῶμα καὶ μετὰ θάνατον : « le corps du Christ était plein de la puissance de Dieu même après la mort » (E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare*, *op. cit.*, I, p. 57) ; frg. 153, Lietz. p. 248, 18-27 ; *Lettre à Sérapion*, frg. 161. E. Mühlenberg, *op. cit.*, p. 206, n. 4.

entre le divin et l'humain pendant l'incarnation que la divinité est dite être touchée par la mort.

Le fragment suivant, 96, aide encore à restituer la logique de la pensée d'Apolinaire : d'après Grégoire, Apolinaire reproche à ses adversaires, parmi lesquels se range Grégoire, de croire que « le Christ n'est pas depuis le commencement de façon à ce que le Logos soit Dieu » (λέγει γὰρ μὴ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν Χριστὸν παρ' ἡμῶν λέγεσθαι, ὥστε τὸν λόγον εἶναι θεόν)³². L'attaque latente est celle de la christologie des deux Personnes ou de la séparation : Apolinaire attaquerait les théologiens qui appellent Christ l'homme Jésus une fois exalté. Cela reviendrait, pour lui, à faire une distinction de Personne entre le Logos préexistant qui s'incarne et l'homme Jésus assumé et exalté. Or ce fragment prend place dans une réflexion sur la Passion : qui ou quoi dans le composé humano-divin est atteint par les souffrances et la mort ? D'après les fragments qu'il nous reste, on peut supposer que selon Apolinaire, si on met sur le compte de l'humanité du Christ la mort assumée au moment de la Passion, on tombe dans l'écueil qui consiste à penser que c'est l'humanité seulement qui assume la mort et qu'un simple homme qui meurt ne suffit pas à libérer l'humanité de la domination de la mort. Par conséquent, pour Apolinaire, il faut qu'il y ait plus qu'un simple homme qui meurt : la divinité doit elle-même être engagée dans la mort. Dans ces conditions, on comprend mieux l'origine du reproche adressé par Grégoire.

Pour le Laodicéen, le risque de rapporter la mort du Christ à son humanité est d'attribuer à un simple homme le pouvoir de rédemption. Selon Apolinaire, si c'est l'homme Jésus qui meurt au moment de la Passion, alors l'identité du Christ qui a surmonté la mort avec le Logos préexistant est du même coup supprimée. C'est toujours la solution du νοῦς ἔνσαρκος qui est préconisée pour éviter de tomber dans cet écueil d'une distinction de personne entre l'humanité et de la divinité dans le Logos incarné : Πῶς, φησί, θεὸς ἄνθρωπος γίνεται μὴ μεταβληθεὶς ἀπὸ τοῦ εἶναι θεός, εἰ μὴ νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ κατέστη; (« Comment Dieu devient homme sans changer de son être de Dieu, s'il n'est pas établi comme intellect dans l'homme ? »)³³.

Nous n'avons pas trouvé d'argumentation similaire à propos de la mort de la divinité du Christ dans d'autres œuvres doctrinales d'Apolinaire, ce qui est problématique pour apprécier la pertinence de la critique de Grégoire. En outre, dans aucun autre

³² *Antirrh.* 219, 14-16.

³³ *Antirrh.* 227, 10-12.

fragment ou opuscule d'Apolinaire, le rapport de la divinité du Christ à la Passion et à la mort est étudié en lien avec la formule théologique du νοῦς ἔνσαρκος.

En revanche, d'autres fragments doctrinaux, d'époque peut-être différente de l'*Apodeixis*, présentent des éléments qui aident à la compréhension de la façon dont Apolinaire traite ce point christologique.

Dans sa *Première épître à Denys*, Apolinaire dit explicitement :

Καὶ ὡσπερ ἀκούσαντες τοῦ Παύλου τὸν Χριστὸν παθητὸν οὐ μερικῶς ἠκούσαμεν οὔτε τὴν θεότητα παθητὴν ἐνομίσαμεν, οὕτω καὶ τὸ κτιστὸν καὶ δοῦλον οὔτε μερικῶς λέγεται οὔτε τὴν θεότητα ποιεῖ κτιστὴν οὔτε δοῦλην. Καὶ πάλιν τὸ ἄκτιστον οὔτε τὴν σάρκα ἄκτιστον ποιεῖ οὔτε μερικῶς ἐπὶ τῆς θεότητος μόνῃς λέγεται.

« Et de même qu'écoulant Paul, nous avons entendu que le Christ est passible non pas partiellement, sans croire pour autant que la divinité était passible, ainsi ce qui est créé et servile n'est pas dit passible partiellement, sans pour autant rendre la divinité créée et servile. Et réciproquement, ce qui est incréé ne rend pas incréée la chair ni n'est dit partiellement au sujet de la divinité seulement »³⁴.

Le discours d'Apolinaire est construit autour de la tension entre le fait que les attributs de la divinité s'appliquent à la chair et réciproquement, au niveau du discours, et le fait que les substances humaine et divine soient altérées par l'interchangeabilité des noms en vertu de l'unique nature. Apolinaire dit ici explicitement que la divinité reste impassible (οὔτε τὴν θεότητα παθητὴν ἐνομίσαμεν), mais en même temps, il formule clairement que si on rejette cette interchangeabilité des noms et qu'on applique l'aspect passible à la chair seulement, et l'aspect impassible à la divinité seulement, on en vient à attribuer les qualités respectives de la divinité et de l'humanité « partiellement » (μερικῶς). Il refuse ce procédé en raison de « l'unique nature » : puisque la divinité et l'humanité forment un tout, c'est-à-dire en fait une unité de sujet, les propriétés de l'un et l'autre s'appliquent à l'ensemble.

Ailleurs encore, dans un des fragments du *Contre Diodore*, tiré de l'*Eranistès* de Théodoret de Cyr, qui porte sur la résurrection des corps, Apolinaire déclare à propos de la Passion :

Τοῦτο γὰρ ἀληθές, ὅτι ἡ πρὸς τὸ σῶμα συνάφεια οὐ κατὰ περιγραφὴν τοῦ λόγου, ὥστε μηδὲν πλέον ἔχειν τῆς σωματώσεως. Διὸ καὶ ἐν τῷ θανάτῳ μένει ἀθανασία περὶ τὸν αὐτόν. Εἰ γὰρ ὑπὲρ τὴν σύνθεσιν ἐστὶ ταύτην, καὶ ὑπὲρ τὴν διάλυσιν. Διάλυσις δὲ ὁ θάνατος. Οὔτε γὰρ τῇ συνθέσει περιελήφθη· ἡ γὰρ ἂν ὁ κόσμος κεκένωτο· οὔτε ἐν τῇ διαλύσει τὸ ἐκ τῆς διαλύσεως ἐνδεές εἶχεν, ὡσπερ ἡ ψυχὴ.

³⁴ *Première épître à Denys*, § 9, Lietz., p. 260, 4-5.

« Il est vrai que la conjonction avec le corps ne se fait pas selon une circonscription du Logos, de façon à ce qu'il n'ait rien de plus que l'incorporation. C'est pourquoi, même dans la mort, l'immortalité demeure dans le cas du même être. Car si elle dépasse la composition elle-même, elle dépasse aussi la dissolution. Or la mort est dissolution. En effet, elle n'a pas été comprise dans la composition, ou alors le monde aurait été vidé, ni n'a possédé dans la dissolution ce qui est en manque du fait de la dissolution, comme l'âme. »³⁵

Dans ce fragment, Apolinaire veut dire que l'incarnation ne consiste pas en incorporation, une délimitation du divin dans le périmètre d'un corps. Par conséquent, puisque la mort, qui est dissolution, affecte le corps, composé, mais que le Logos est comme au-delà du corps (en ce sens qu'à titre de substance non composée, il ne se réduit pas aux contours du corps), il est au-delà de la dissolution de la mort, et il peut ainsi demeurer immortel dans la mort.

La mort du corps n'altère donc pas la divinité dans sa substance propre, immortelle. Comme on le verra pour Grégoire, la mort est définie comme dissolution des éléments qui composent l'être humain. Ce qui échappe à la dissolution ne peut pas être touché par la mort. C'est donc par l'argument de l'indissolubilité de la divinité qu'Apolinaire prouve ici son impassibilité et son immortalité (ἀθανασία). Un tel fragment vient invalider l'attaque de Grégoire sur la mortalité de la divinité.

Plus clair encore est le fragment qu'H. Lietzmann édite dans l'*Anacephalaiôsis*³⁶ et qu'H. de Riedmatten édite dans le corpus des fragments d'Apolinaire tirés de l'*Eranistès*, à propos du Logos incarné. Il vient à la suite de celui que nous venons de citer³⁷ :

Σὰρξ δὲ θεοῦ ζωῆς ὄργανον ἀρμοζόμενον τοῖς πάθεσι πρὸς τὰς θείας βουλὰς· καὶ οὔτε λόγοι σαρκὸς ἴδιοι οὔτε πράξεις· καὶ τοῖς πάθεσιν ὑποβαλλομένη κατὰ τὸ σαρκὰ προσῆκον ἰσχύει κατὰ τῶν παθῶν διὰ τοῦ θεοῦ εἶναι σὰρξ.

« La chair de Dieu est un instrument³⁸ de vie qui s'ajuste aux passions selon les desseins de Dieu : et ni les propos ni les actions de la chair ne lui sont propres, et tandis qu'elle est soumise aux passions selon ce qui convient à la chair, la chair tient sa force contre les passions du fait qu'elle est Dieu (cf. Jn 1, 14) »³⁹.

³⁵ Frg. 138, Lietz. p. 240. Le texte est donné d'après l'édition récente de H. de Riedmatten, « Les fragments d'Apolinaire à l'"*Eranistès*" », *op. cit.*, p. 211.

³⁶ Lietz. p. 246, 2-6.

³⁷ Nous ne nous prononçons pas sur l'origine de ce fragment, faute d'enquête sur le sujet, et nous prenons pour référence la nouvelle édition de H. de Riedmatten.

³⁸ On trouve explicitement dans des fragments doctrinaux d'Apolinaire la conception du corps-instrument. Cf. frg. 117, Lietz., p. 235 : θεὸς ἀναλαβὼν ὄργανον καὶ θεὸς ἐστὶ καθὸ ἐνεργεῖ καὶ ἄνθρωπος κατὰ τὸ ὄργανον : « Dieu ayant pris sur lui un instrument, et il est Dieu dans la mesure où il active, et homme comme instrument ». Pour cette forme de christologie chez les auteurs contemporains d'Apolinaire, cf n. 66 du présent chapitre.

³⁹ H. de Riedmatten, « Les fragments d'Apolinaire à l'"*Eranistès*" », *op. cit.*, p. 211, 26-29.

Dans ce fragment dont l'interprétation nécessite de la prudence en raison de l'absence de contexte, se trouvent des éléments doctrinaux qui aident à comprendre les ambiguïtés théologiques qui ont suscité l'accusation des Cappadociens. D'abord, Apolinaire parle de la « chair de Dieu » en raison de l'union du Logos à la σάρξ pendant l'Incarnation. Mais cette expression donne à penser le Christ comme un Dieu charnel (σαρκώδης θεός), ce que Grégoire souligne à plusieurs reprises dans *l'Antirrheticus*⁴⁰. En conséquence, le « Dieu en chair » est dit être touché par les souffrances de la chair (ἀρμοζόμενον τοῖς πάθεσι, τοῖς πάθεσιν ὑποβαλλομένη), comme si c'était sa divinité qui était directement atteinte par la souffrance, étant donné que le corps est conçu comme un moyen passif. Une autre ambiguïté qui soulève les attaques des Cappadociens réside dans le fait que, selon Apolinaire, la chair du Christ est atteinte par les souffrances comme toute chair (κατὰ τὸ σαρκὶ προσῆκον), mais que la domination des passions est possible parce que cette chair est divine (ἰσχύει κατὰ τῶν παθῶν διὰ τοῦ θεοῦ εἶναι σάρξ). Le raisonnement d'Apolinaire repose sur Jn 1, 14 (« le Verbe s'est fait chair », ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Mais il substitue le verbe εἶναι à celui de γίγνομαι utilisé par *Jean*, qui suggère une permanence et renvoie à la constitution ontologique du Logos. Ce glissement produit alors la confusion entre le Logos et la chair qu'il a assumée. Dans un tel fragment, l'unique nature entre le Logos et la chair humaine (σάρξ) est présupposée de toute évidence.

Cet extrait ne parle pas à proprement parler du rapport du Logos à la Passion, mais en décrivant la relation du Logos aux passions humaines à partir de Jn 1, 14, Apolinaire trahit des ambiguïtés d'expression qui, par voie de conséquence, conduisent à l'accusation des Cappadociens au sujet de la mortalité de la divinité. C'est sur l'unicité de nature que porte le langage équivoque d'Apolinaire. En somme, il cherche à résoudre le paradoxe selon lequel le Logos incarné assume la souffrance tout en la surmontant. Mais l'explication ci-dessus réduit considérablement le rôle et le statut de l'humanité du Christ.

Parmi les passages d'Apolinaire les plus éclairants à propos du reproche que les Cappadociens lui ont adressé au sujet de la mort du Christ à titre de Dieu, citons encore un extrait du *Kata meros pistis*, où sont récapitulés le mouvement et la visée de l'incarnation du Logos :

§ 2 : ... κοσμοσωτήριος πίστις ἢ περὶ τῆς τοῦ λόγου σαρκώσεως, δόντος μὲν ἑαυτὸν ἀνθρωπίνῃ σαρκί, ἣν ἐκ Μαρίας προσελάβετο, μείναντος δὲ ἐν

⁴⁰ *Antirrh.* 158, 19. Cf. aussi *Antirrh.* 157, 31 : σάρκανος θεὸς ὁ υἱός.

ταυτότητι καὶ μηδεμίαν θεῖαν μετακίνησιν μηδὲ ἀλλοίωσιν ὑποστάντος, συναυρεθέντος δὲ πρὸς τὴν σάρκα καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρωπίνην, ὥστε τὴν σάρκα πρὸς τὴν θεότητα ἐνωθῆναι, τῆς θεότητος τὸ παθητικὸν τῆς σαρκὸς ἐν τῇ τοῦ μυστηρίου πληρώσει ἀνηρηκίας. Μετὰ δὲ θανάτου κατάλυσιν περὶ τὴν σάρκα τὴν ἀγίαν ἀπάθεια διηνεκῆς καὶ ἄτρεπτος ἀθανασία, ἀνειλημμένου μὲν τοῦ κατ' ἀρχὴν ἀνθρωπίνου κάλλους ἐν τῇ τῆς θεότητος δυνάμει (...) § 3 : Εἰ δὲ τινες καὶ ἐνταῦθα παραχαράττουσι τὴν ἱερὰν πίστιν, ἢ τῇ θεότητι τὰ ἀνθρώπινα προσιδιοποιούντες (προκοπᾶς τε καὶ πάθη καὶ δόξαν τὴν ἐπιγινομένην) ἢ τῆς θεότητος διστῶντες τὸ προκόπτον καὶ πάσχον σῶμα ὡς ἰδιαζόντως ὑφεστός, καὶ οὗτοι τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ σωζούσης ὁμολογίας ἔκτος.

« § 2 : ... elle sauve le monde, la foi en l'Incarnation du Logos, qui se donne lui-même à la chair humaine qu'il a reçue de Marie⁴¹, tout en restant dans son identité et n'introduisant aucun changement ni altération de sa divinité⁴², et ayant été joint à la chair selon la ressemblance humaine, de sorte que la chair est unie à la divinité, tandis que la divinité a détruit le caractère passible de la chair dans l'accomplissement du mystère. Après la dissolution de la mort, l'impassibilité ininterrompue et l'immortalité immuable se reportent sur la chair sanctifiée⁴³, tandis que la beauté humaine qui était au commencement a été relevée dans la puissance de la divinité (...). § 3 : Si donc même sur ce point certains falsifient la sainte foi, ou bien en attribuant les propriétés humaines à la divinité⁴⁴ (les progrès, les souffrances, et la gloire qui est survenue) ou bien en séparant de la divinité le corps qui progresse et qui souffre comme s'il existait indépendamment, que ceux-là aussi soient rejetés en dehors de la confession de l'Église qui apporte le salut. »⁴⁵

Ce passage apporte des éléments pour notre enquête sur la façon dont Apollinaire comprend le rapport de la divinité à la Passion et la résurrection. Il rappelle d'abord que l'incarnation n'engendre pas d'altération de la divinité (μηδεμίαν θεῖαν μετακίνησιν μηδὲ ἀλλοίωσιν ὑποστάντος), énonçant ainsi l'impératif de l'impassibilité divine⁴⁶. Il

⁴¹ Apollinaire se défend de croire que la chair du Christ vient du ciel (cf. *Lettre à Jovien*, § 3, Lietz. p. 253, 7-8).

⁴² *Kata meros pistis*, § 2, Lietz., p. 168, 7-8. Cette précision est donnée par Apollinaire contre Arius (cf. l'étude de McCarthy Spoerl, qui considère que la première partie du traité dénonce la doctrine arienne, *A Study of the Kata meros pistis by Apollinaris of Laodicea, op. cit.*, p. 154-211). Comme Athanase, Apollinaire insiste sur le fait que pendant l'incarnation, le Logos demeure ἄτρεπτος (cf. *Discours contre les ariens*, I, 22, éd. K. Metzler, *Athanasius Werke*, p. 132 ; I, 37 (*ibid.* p. 147) ; I, 51 (*ibid.* p. 161) ; 2, 18 (*ibid.* p. 195) ; *De decr. Syn.* 23, 2, *Athanasius Werke*, II, Lieferung 1, H.-G. Opitz, Berlin-Leipzig, 1934-1935, p. 19 etc.). Dans une de ses lettres, datée de 325 (R. Williams, *Arius, Heresy & Tradition*, p. 58-59), Alexandre d'Alexandrie évoque les thèses ariennes d'après lesquelles le Logos est τρέπτος : il y voit une conséquence de la christologie qui considère le Logos comme un être créé et altérable. De son statut de créature (εἷς τῶν ποιημάτων καὶ γενετῶν) il dresse la conclusion que : διὸ καὶ τρεπτός καὶ ἀλλοιώτος τὴν φύσιν ὡς καὶ πάντα τὰ λογικά (« c'est pourquoi, il est aussi muable et altérable quant à sa nature comme tous les autres êtres logiques aussi »), éd. H. G. Opitz, *Athanasius Werke* III, 1, Urkunde 4b 7-8, Berlin-Leipzig, 1934, p. 7-8).

⁴³ Cf. Athanase, *Contre les ariens*, I, § 44, éd. K. Metzler, *Athanasius Werke*, I, Teil 1, p. 154, l. 29-30 : « étant Dieu, le Verbe est devenu chair, afin que, mort dans sa chair, il divinise tous les hommes par sa propre puissance (cf. 1 P 3, 18) ».

⁴⁴ Nous n'avons trouvé le verbe προσιδιοποιέω que dans ce passage d'Apollinaire.

⁴⁵ *Kata meros pistis*, § 2-3, Lietz. p. 168, 10-21.

⁴⁶ Il insiste sur le même point dans son *Tome synodal*, Lietz. p. 263 : « Que soit anathème celui qui déclare que la divinité est passible et que proviennent d'elle les passions de l'âme » (ἀνάθεμα (...) ὁ λέγων τὴν θεότητα παθητὴν καὶ ἐξ αὐτῆς τὰ πάθη τὰ ψυχικά). Les ariens sont directement visés par cette dernière condamnation. Cf. aussi *Épître à Jovien*, Lietz. p. 252, l. 1-5.

formule ensuite l'unité de nature de la chair avec la divinité (τὴν σάρκα πρὸς τὴν θεότητα ἐνωθῆναι) d'où découle la communication des idiomes : la chair est unie à la divinité tandis que celle-ci détruit le caractère passible de la chair (τῆς θεότητος τὸ παθητικὸν τῆς σαρκὸς ἀνηρηκυσίας) pour conférer son immortalité à la chair (ἀπάθεια διηνεκῆς καὶ ἄτρεπτος ἀθανασία) et recréer l'homme nouveau. L'activité divine au moment de la Passion-résurrection est donc, comme on le verra chez Grégoire, la destruction de la mort (μετὰ δὲ θανάτου κατάλυσιν), sans qu'il soit précisé que la divinité souffre ou meurt. La résurrection résulte du don de l'impassibilité et de l'immortalité par le Logos fait chair. Dans cet exposé christologique, c'est l'horizon sotériologique qui sert à expliquer que la divinité se revêt de ce qui est passible⁴⁷.

L'extrait ci-dessus fait ressortir nettement la tension dans l'argumentation christologique entre la revendication de l'immutabilité du Logos pendant l'Incarnation⁴⁸ et l'échange des propriétés de la passibilité de la chair à la divinité qui confère en retour son impassibilité à la chair au moment de la résurrection, et ce en vertu de l'unité de nature. Le modèle christologique qui procède à un tel développement est bipartite (Logos-chair), et il était courant chez les théologiens contemporains d'Apolinaire⁴⁹.

Dans la fin de l'argumentation, deux excès doctrinaux sont exposés par Apolinaire : la confusion des propriétés au niveau de la nature dans le mélange humano-divin (τῆ θεότητι τὰ ἀνθρώπινα προσιδιοποιοῦντες) et, à l'inverse, l'autonomie trop grande de ce qui relève de l'humanité par rapport à ce qui relève de la divinité du Christ (τῆς θεότητος διστῶντες τὸ προκόπτον καὶ πάσχον σῶμα ὡς ἰδιαζόντως ὑφεστός). Pour Apolinaire, au contraire, les propriétés humaines parmi lesquelles se situent les πάθη ne sont attribuables à la divinité qu'en tant qu'elle est unie à la chair (τὴν σάρκα πρὸς τὴν θεότητα ἐνωθῆναι), ce qui implique que dans la Passion, on ne peut pas appliquer les souffrances de la chair à Dieu directement⁵⁰. Sur ce point, Grégoire de Nysse procède

⁴⁷ K. McCarthy Spoerl note que cet argument est d'autant plus précieux qu'il est rarement développé chez Apolinaire (*A Study of the Kata meros pistis*, p. 133).

⁴⁸ Cf. *De unione*, § 6, Lietz. p. 188, 1-4. En *De unione* § 15, Apolinaire insiste aussi sur l'échange de la passibilité de la chair contre l'impassibilité divine comme le résultat de l'Incarnation et de la résurrection du Logos.

⁴⁹ A. Grillmeier expose ces "modèles" christologiques qui permettent de classer avec clarté les différentes christologiques mais qui cependant ont leurs limites (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, I, *op. cit.*, rééd. 2003). En effet, dans les développements christologiques des Pères, ils sont utilisés de façon plus complexe et fluctuante que les classifications ne le suggèrent. Le modèle christologique du *Logos-sarx* est utilisé par Eusèbe de Césarée, Athanase et Diodore de Tarse (sur lequel A. Grillmeier argumente, p. 695).

⁵⁰ Le raisonnement d'Apolinaire est très proche de celui d'Athanase dans son discours *Contre les ariens*, III, 34, éd. K. Metzler, *Athanasius Werke*, p. 345, 14-346,1 : Μὴ τοίνυν ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων τις σκανδαλιζέσθω, ἀλλὰ μᾶλλον γινωσκέτω, ὡς τὴν φύσιν αὐτοῦ ὁ Λόγος ἀπαθῆς ἐστὶ, καὶ ὅμως δι' ἧν ἐνεδύσατο σάρκα, λέγεται περὶ αὐτοῦ ταῦτα, ἐπειδὴ τῆς μὲν σαρκὸς ἴδια ταῦτα, τοῦ δὲ Σωτῆρος ἴδιον

selon une démarche opposée, puisqu'il prend toujours soin de distinguer dans la Passion et la résurrection ce qui concerne proprement l'humanité et la divinité du Christ. Et pourtant sa conclusion est la même que celle d'Apolinaire : Dieu est présent dans la Passion dans la mesure où il est uni à la chair qui souffre⁵¹.

En conclusion Apolinaire ne dit pas clairement que la divinité souffre ou meurt dans la Passion, mais il refuse aussi une partition des propriétés en fonction de l'humanité et de la divinité du Christ (ἰδιαζόντως ὑφεστός) qui en viendrait à donner une existence autonome à l'humanité et à la divinité sans qu'elle soit impliquée dans la Passion. Il refuse cette position en vertu de l'unité de nature du Logos incarné.

Il affine la façon dont il comprend l'unique nature dans la suite de son opuscule du *Kata meros pistis*, où il présente la divinité comme l'élément actif du composé humano-divin, et l'humanité comme l'élément passif :

θεὸς δὲ σαρκὶ ἐνωθεὶς ἀνθρωπεῖα καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν, νοῦς ἀήττητος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων καὶ ἄγων τὴν σάρκα καὶ τὰς σαρκικὰς κινήσεις θεϊκῶς τε καὶ ἀναμαρτήτως καὶ οὐ μόνον ἀκράτητος θανάτῳ ἀλλὰ καὶ λύων θάνατον.

« Dieu s'est uni à la chair humaine, gardant pure sa propre énergie, étant intellect non soumis aux passions psychiques et charnelles et conduisant la chair et les mouvements charnels d'une manière divine et sans péché, et non seulement il n'est pas dominé par la mort, mais surtout il dissout la mort. »⁵²

Dans un tel passage, l'action de la divinité est développée du point de vue anthropologique : le Logos, qui est νοῦς dans le Christ, demeure impassible dans le composé humain passible, tout en étant impliqué dans le comportement humain du Christ puisqu'il le dirige en tant que principe hégémonique (ἄγων τὴν σάρκα). La divinité échappe à la mort et la détruit par le fait que, tout en dirigeant le composé humain, elle reste énergie intacte (καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν), incorruptible.

Par conséquent, un tel raisonnement remet en cause les attaques des Pères selon lesquels Apolinaire soutiendrait que la divinité est passible et mortelle. La critique semble porter sur une conséquence qui découle de l'unique nature de Christ, contestée, plus que sur une formulation explicite.

αὐτὸ τὸ σῶμα. « Que personne ne se scandalise donc des affections humaines mais qu'on confesse plutôt que le Verbe lui-même est impassible par nature et que pourtant, à cause de cette chair dont il s'est revêtu, ces choses sont dites de lui, car elles sont propriétés de la chair et le corps est propriété du Sauveur » (trad. révisée de M. Richard, « Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les ariens », *Opera Minora* II, art. 32, p. 18).

⁵¹ *Antirrh.* 223, 13-14.

⁵² *Kata meros pistis*, § 30, Lietz. p. 179, texte repris dans la version longue transmise par Léonce de Byzance.

La fin de l'*Apodeixis*, telle que Grégoire la cite dans son *Antirrheticus*, éclaire encore sous un autre angle le rapport de la divinité à la Passion. Apolinaire tente de résoudre le paradoxe que Dieu, tout en demeurant impassible, ait subi la Passion en vertu de l'unité de nature. Il développe alors une explication contre la christologie des deux Personnes, où l'homme Jésus subirait la Passion tandis que le Logos resterait impassible (οὐ δύο πρόσωπα ὡς ἑτέρου μὲν ὄντος θεοῦ, ἑτέρου δὲ τοῦ ἀνθρώπου)⁵³. Grégoire en déduit que, pour Apolinaire, c'est donc Dieu lui-même qui a souffert (οὐκοῦν ὁ θεὸς πέπονθεν)⁵⁴. Il expose alors l'explication de son adversaire, qui définit la souffrance du Logos dans la Passion comme une souffrance volontaire :

Πάσχει τὸ ἀπαράδεκτον πάθους οὐκ ἀνάγκη φύσεως ἀβουλήτου, καθάπερ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀκολουθία φύσεως.

« Ce qui ne peut pas être atteint par la souffrance souffre non par nécessité de la nature contre son gré, comme l'homme, mais par conformité avec la nature. »⁵⁵

Grégoire réagit de manière très polémique, ne voulant pas voir de différence entre les deux expressions d'ἀνάγκη φύσεως et d'ἀκολουθία φύσεως⁵⁶, mais la distinction que fait Apolinaire entre la nécessité de la nature et la loi naturelle n'est pas sans fondement. Dans l'éthique stoïcienne, ἀκολουθία φύσεως ζῆν est une formule fréquente⁵⁷. Dans la tradition chrétienne, il renvoie à la nature non pas dans ce qu'elle a

⁵³ *Antirrh.* 231, 20-21. Fr. Müller édite cette réflexion comme un fragment (frg. 101), mais rien ne prouve dans l'argumentation de Grégoire qu'il s'agit d'une citation précise.

⁵⁴ *Antirrh.* 231, 22. Suite du frg. 101, non textuel à notre avis.

⁵⁵ Frg. 102, *Antirrh.* 231, 25-232, 4. E. Mühlenberg (*op. cit.*, p. 70) ne se prononce pas sur l'exactitude de la citation : dans la mesure où la fin du traité est expédiée, il est difficile de savoir si ces fragments sont textuels ou non. Mais il est sûr que l'opposition entre ἀνάγκη φύσεως et ἀκολουθία φύσεως, qui suscite le débat, est une reprise textuelle.

⁵⁶ τί οὖν βούλεται ἡ σοφία τοῦ λογογράφου μὴ ἀνάγκη φύσεως, ἀλλ' ἀκολουθία φύσεως τῷ σωτῆρι προσάπτειν τὰ πάθη τῆς φύσεως : Pourquoi donc la sagesse de l'écrivain veut-elle attribuer au Sauveur les passions de la nature non par nécessité de nature mais par conformité à la nature ? » (*Antirrh.* 232, 2-4). Pour Grégoire, le sens des deux expressions est le même : ἄρ' οὐ ταῦτ' ἐν ἑκατέρω ἐστίν; ὅ τε γὰρ τὴν ἀνάγκην εἰπὼν τὸ ἐξ ἀκολουθίου συμβαῖνον ἐνέδειξεν (« Est-ce que ce n'est pas le même sens dans les deux cas ? Celui qui parle de nécessité a montré ce qui arrive selon la logique ») (*Antirrh.* 231, 32-232, 1). Il est difficile de garder une cohérence de traduction entre ἀκολουθία et ἐξ ἀκολουθίου.

⁵⁷ *SVF* III, frg. 6, p. 4, 14-15, cité d'après Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 95, 1 : la fin de la philosophie, c'est vivre en suivant la nature. Cf. aussi Philon d'Alexandrie, ἀκολουθία φύσεως ἰσχύσαι ζῆν, *Plant.* 49, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 10, éd. J. Pouilloux, Paris, 1963, p. 46 (vivre en accord avec la nature consiste à découvrir la vérité de la parole révélée) ; *De Migratione Abrahami*, § 128, éd. P. Wendland, Berlin, 1962, p. 293. C'est aussi la voie de la sagesse préconisée dans le *Manuel d'Épictète* (éd. J.-J. Barrère et C. Roche, Paris, 2002). « La φύσις est alors définie comme un τέλος » pour le sage stoïcien, d'après les analyses de Fr. Vinel, « "Selon la nature" : les paradoxes d'un concept. L'apport de Grégoire de Nysse », thèse soutenue à l'Université de Strasbourg III, en vue de l'habilitation à dirigée des recherches, soutenue en juillet 2007, non publiée, p. 10-13. Ce critique montre comment la conformité à la nature est aussi un principe de la médecine selon Galien.

d'accidentel, mais à la loi inscrite naturellement en l'homme dans son essence⁵⁸. Apolinaire se sert de cette distinction conceptuelle pour expliciter le comportement de la divinité au moment de la Passion : le Dieu incarné vit selon la loi de sa nature particulière par le fait que ses affections (πάθη) sont soumises à la raison divine et sont formées par elle. Un autre fragment, tiré de son *Commentaire sur Jean* vient confirmer cette idée :

ἐπὶ τούτοις ἀτάραχος ὁ κύριος ἅτε δὴ ἔχων αὐτὸς ἐξουσίαν τοῦ παθεῖν οὐκ ἄλλως δυνάμενος εἰ μὴ αὐτὸς βούλοιοτο.

« Le Seigneur n'est pas été troublé dans ces événements (Jn 10, 31)⁵⁹ parce qu'assurément, il a lui-même le pouvoir de souffrir, ne pouvant faire rien d'autre que ce qu'il veut lui-même »⁶⁰.

Pour Apolinaire, Dieu est exposé à la Passion, mais il l'assume à titre de Dieu, c'est-à-dire par le fait d'avoir la force volontaire de la subir (ἔχων αὐτὸς ἐξουσίαν τοῦ παθεῖν). Ce que l'homme commun subit est assumé pleinement par la volonté et la capacité propre du Christ d'en être affecté. Dans le fragment 103 de l'*Apodeixis*, qui se situe à l'extrême fin de l'*Antirrheticus*, Apolinaire explicite sa pensée :

*Εδει, φησί, καθ' ὁμοίότητα τῶν ἀνθρώπων τὰ πάθη κινήθῃναι.

« Il fallait que ses affections soient mises en mouvement à la ressemblance des hommes. »⁶¹

Pour Apolinaire, parce que le Christ a voulu vivre comme un homme normal, il a éprouvé aussi les affections humaines, non comme les hommes, dont la raison est soumise à elles, mais conduit par la raison divine. C'est en ce sens que la divinité souffre la Passion sans pourtant la subir ni être atteinte dans son impassibilité divine. Dans ces fragments, c'est un argument d'ordre éthique (liberté de choisir d'assumer la Passion) qui justifie l'impassibilité divine. L'enjeu est alors d'expliquer comment le Logos était l'acteur réel et personnel des actes décisifs pour la Rédemption, la Passion et la mort de Jésus. Par conséquent, dans son *Apodeixis*, Apolinaire analyse la question de savoir comment on peut concevoir l'accomplissement "physique" de cet acte. Dans l'extrait ci-

⁵⁸ Cf. Cl. Alex., *Strom.* V, 95, 1, SC 278, éd. A. Le Boulluec, trad., P. Voulet, Paris, réed. 2006, p. 182.

⁵⁹ « Ces événements » renvoient à la menace des juifs, qui veulent lapider Jésus parce qu'il prétend être le Fils de Dieu.

⁶⁰ Cf. *Cat. In. Joh.* 10, 28-33, éd. Reuss, *Johannes-Kommentare*, *op. cit.*, frg. n° 61, 15 sq., p. 26.

⁶¹ *Antirrh.* 232, 5-6. On n'a aucun moyen de savoir si ce fragment est textuel ou s'il s'agit d'une reformulation (cf. E. Mühlberg, *op. cit.*, p. 70).

dessus, il reconnaît que le Logos est sujet des passions humaines⁶² comme il l'est des activités divines.

B. Assimilation d'Apolinaire aux ariens

Ces quelques extraits d'Apolinaire ne suffisent pas à expliquer les attaques contre Apolinaire qui confesserait, selon eux, la passibilité et la mortalité de la divinité dans la Passion. Il faut restituer la christologie d'Apolinaire dans le contexte hérésiologique de l'époque, notamment celui de la polémique anti-arienne, pour comprendre comment les Pères ont déduit de la christologie d'Apolinaire que Dieu mourait au moment de la Passion⁶³.

Dans tous les extraits d'Apolinaire que nous avons cités plus haut, nous avons pu voir que le schéma christologique sous-jacent était celui du Λόγος (θεότης)-σάρξ, au sens strict. Or c'est le même schéma qui préside à la christologie arienne qui en vient à nier, par voie de conséquence, l'âme du Christ⁶⁴. Or Apolinaire, dans son *Apodeixis*, nie non pas que le Christ avait une âme humaine, mais qu'il avait un intellect humain. Il refuse donc la présence d'une âme intellectuelle humaine dans le Christ, à laquelle il substitue le νοῦς divin. Mais ses adversaires y décèlent la même erreur doctrinale que chez les ariens, auxquels ils l'assimilent, et en déduisent que, pour Apolinaire, la divinité elle-même est atteinte par les passions. Le Pseudo-Athanase, dans son premier traité *Contre Apolinaire* compare ainsi ariens et apolinaristes :

Μάτην οὖν Ἀρειανοὶ σοφίζονται, σάρκα μόνην ὑποτιθέμενοι ἀνειληφέναι τὸν Σωτῆρα, τὴν δὲ τοῦ πάθους νόησιν ἐπὶ τὴν ἀπαθῆ θεότητα ἀναφέροντες ἀσεβῶς. Μάτην δὲ καὶ ἡμεῖς καθ' ἑτέραν ἐπίνοιαν, τὰ ἴσα τούτοις φρονοῦντες, λέγετε τῷ περιέχοντι σχήματι, τουτέστι τῷ ὀργανικῷ προσκεχρῆσθαι.

⁶² Apolinaire ne fait pas la distinction qu'établira Basile entre les passions de la chair, celles de la chair animée et celle de l'âme qui se sert du corps (cf. *Lettres*, 261, § 2-3, CUF, III, éd. Y. Courtonne, *op. cit.* p. 116-117).

⁶³ Pour ce point, nous nous aidons du corpus de textes et des analyses présentés par M.-O. Boulnois lors d'un séminaire de recherche donné à l'EPHE, V^e section, second semestre 2007, sur l'utilisation de la comparaison anthropologique en christologie au IV^e s.

⁶⁴ La tradition indirecte tardive cite des extraits d'ariens postérieurs, tel Lucien d'Alexandrie qui fournit un texte très clair sur l'interprétation christologique d'un Dieu fait chair sans âme humaine, à partir de Jn 1, 14 : ποῦ τοίνυν ἔδει ψυχῆς, ἵνα τέλειος ἄνθρωπος συμπροσκυνῆται θεῷ; διὰ τοῦτο βοᾷ τὴν ἀλήθειαν Ἰωάννης· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἀντὶ τοῦ· συνετέθη σαρκί, οὐ μὴν ψυχῇ, καθάπερ οἱ νῦν τὴν πίστιν καπηλεύοντες λέγουσιν, ἀλλ' ἦνωτο μὲν τῷ σώματι καὶ εἷς γέγονε μετ' αὐτοῦ (« Comment avait-il besoin d'une âme, pour qu'un homme complet soit adoré avec Dieu ? Pour cela, Jean proclame la vérité : "le Logos est devenu chair", au lieu de : "il s'est adjoint à la chair", non pas à l'âme, comme le disent ceux qui maintenant falsifient la foi, mais il s'est uni au corps et il est devenu un avec lui ») (*Doctrina Patrum*, IX, 15, éd. Fr. Diekamp, Münster, 1907, p. 65, 15 sq.). Pour lui, que le Logos « soit devenu chair » signifie qu'il est entré en composition avec la chair.

« C'est en vain donc que les ariens spéculent, supposant que le Sauveur a assumé la chair seulement mais attribuant avec impiété à la divinité impassible le concept de souffrance. En vain donc, vous aussi, vous formulez des erreurs égales aux leurs, avec une autre théorie quand vous dites que [le Christ] s'est servi de la forme dont il s'est revêtu⁶⁵, à la manière d'un instrument »⁶⁶.

De cette conception du corps comme instrument passif, qu'Apolinaire pouvait reprendre d'Athanase dont il était le disciple⁶⁷, découle le fait que c'est le Logos lui-même qui est le sujet physique souffrant dans la Passion et dans les affections humaines.

L'auteur du second traité *Contre Apolinaire* ajoute qu'Arius « ose rapporter l'idée de la passion et de la résurrection de l'Hadès à la divinité » (τὴν τοῦ πάθους νόησιν, καὶ τὴν ἐξ ἄδου ἀνάστασιν τῇ θεότητι προσάγειν τολμῶν)⁶⁸. Mais le même grief est formulé contre Apolinaire par Grégoire de Nazianze qui déclare dans sa *Lettre 101 à Clédonius* :

Εἰ μὲν γὰρ ἄψυχος ὁ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ Ἀρειανοὶ λέγουσιν, ἴν' ἐπὶ τὴν θεότητα τὸ πάθος ἐνέγκωσιν, ὡς τοῦ κινουμένου τὸ σῶμα, τούτου καὶ πάσχοντος.

« Si en effet l'homme⁶⁹ est sans âme, cela aussi les ariens le disent, pour appliquer la Passion à la divinité, étant donné que ce qui meut le corps, cela aussi souffre »⁷⁰.

Grégoire de Nazianze dans son raisonnement est passé du concept apolinarien d'homme sans intellect (ἄνους) à celui d'ἄψυχος, ce qui lui permet d'assimiler l'apolinarisme à l'arianisme⁷¹. Son argumentation repose sur le fait que les souffrances de la Passion ont été éprouvées par la nature humaine du Christ en tant qu'elle était douée de sensibilité, donc d'un principe psychique. Si l'on supprime ce principe de vie psychique

⁶⁵ Le σχῆμα fait allusion à la formule paulinienne de Ph 2, 7 et désigne le fait de se faire homme.

⁶⁶ *Contre Apolinaire*, I, PG 26, 1122 A. L'emploi d'ὄργανον en christologie reste une singularité d'Athanase à l'époque de son traité *Sur l'Incarnation* (VIII, 3, SC 199, p. 292) et dans le *Contra arianos*, II, 30, éd. K. Metzler, *Athanasius Werke*, p. 206, l. 8 etc.). D'après Ch. Kannengiesser, SC 199, p. 292, n.3, cette terminologie a une parenté avec celle d'Eusèbe. À part un emploi chez Eustathe, tous les emplois du IV^e siècle antérieurs au *Discours sur l'Incarnation* et qui visent le corps du Christ se rencontrent chez Eusèbe (*Dem. Ev.*, IV, 10 ; GCS VI, p. 168, 15 ; VII, 1, GCS p. 301, 31 etc.). Tertullien est le plus explicite sur cette notion du *corpus-instrumentum*. L'appartenance de celle-ci à la *koinè* philosophique, antérieure à Athanase et Apolinaire est bien marquée dans les écrits de Porphyre (cf. *De philosophia ex oraculis*, éd. G. Wolff, Hildesheim, 1962, 160, 11-12 ; *Commentaire sur le Timée de Platon*, II, frg. 51, éd. A. R. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentarium fragmenta*, Milan, 1964).

⁶⁷ Nous avons vu à plusieurs reprises les affinités théologiques d'Apolinaire avec Athanase. Voir le *contra arianos* III, § 31 d'Athanase : « la divinité habita dans la chair, ce qui équivaut à dire qu'étant Dieu, il eut son propre corps et se servant de lui comme d'instrument, il devint homme à cause de nous. Et en raison de cela, ce qui est propre à cette chair est dit de lui puisqu'il était en elle » (K. Metzler, *Athanasius Werke*, p. 342, 11-12 ; trad. de M. Richard, « Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les ariens », *Opera minora II*, art. cit., p. [16]).

⁶⁸ [Ps.-Athanase], *Contre Apolinaire*, II, § 3, PG 26, 1136 D- 1137 A.

⁶⁹ Il s'agit de l'humanité assumée par le Christ.

⁷⁰ *Lettre 101*, § 34, SC 208, trad. pers., p. 50.

⁷¹ L'homme sans intellect (ἄνους) a été évoqué au § 32, SC 208, p. 50.

pour le remplacer par la divinité (ce que ne fait pas exactement Apolinaire), on est obligé de conclure que c'est la divinité qui a souffert⁷². Pour les hérésiologues, les ariens font jouer au Verbe le rôle d'âme et lui attribuent les passions⁷³. C'est l'erreur des théopaschites à laquelle conduit l'apolinarisme (humanité du Christ amputée de l'intellect) assimilé à l'arianisme (humanité du Christ amputée de l'âme) d'après les adversaires.

Pour mesurer le fondement des accusations des Pères contre les ariens, il ne reste pas de témoignage direct de la première génération d'ariens. Mais la tradition indirecte, plus tardive, cite des extraits d'ariens contemporains d'Apolinaire. Même s'il y a toujours un risque de déformation ou de reconstruction hérésiologique postérieure, il nous a semblé intéressant de mentionner l'extrait d'un arien de l'époque d'Apolinaire, Eudoxe, évêque de Constantinople (360-369), ami d'Eunome, cité dans le florilège de la *Doctrina Patrum*, pour montrer la proximité avec la pensée d'Apolinaire sur le rapport de Dieu aux πάθη en vertu de l'idée d'une unique nature. Un fragment de son traité sur l'incarnation (daté des années 360) formule explicitement que le Logos souffre dans la Passion :

« Nous croyons que le Fils est un seul Seigneur Jésus Christ (...), qui s'est fait chair (σαρκωθέντα), et non pas homme (οὐκ ἐνανθρωπήσαντα)⁷⁴. Car il n'a pas pris sur lui (ἐνείληφεν) une âme humaine (ψυχὴν ἀνθρωπίνην), mais il est devenu chair (σὰρξ γέγονεν)⁷⁵ pour que Dieu à travers la chair, comme à travers un voile (παραπετάσματος)⁷⁶ entre en contact avec nous : il n'y a pas deux natures (δύο

⁷² Même reproche formulé par Grégoire de Nysse contre Eunome dans un raisonnement où il réfute l'idée d'Eunome que le Christ a assumé une chair sans âme : οὐχ ὅλον ἄνθρωπον παρ' αὐτοῦ σεσῶσθαι διοριζόμενοι, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου ἡμίτομον, τὸ σῶμα λέγω. ὁ δὲ σκοπὸς ἐστὶν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης περὶ τὸ δόγμα κακουργίας τὸ δεῖξαι τὰς ταπεινοτέρας φωνάς, ἃς ἐκ τοῦ ἀνθρωπίνου ποιεῖται ὁ κύριος, παρ' αὐτῆς τῆς θεότητος γεγενῆσθαι δοξεῖν... : « Ils précisent que ce n'est pas l'homme tout entier qui a été sauvé par lui, mais la moitié de l'homme, je veux dire le corps. Or le but qu'ils poursuivent dans la perversion de cette doctrine est de montrer que les paroles les plus humbles prononcées par le Seigneur en tant qu'homme semblent provenir de la divinité elle-même (*Ref.* § 172, GNO II, p. 384, 22-27; trad. fr. M. van Parys, *Grégoire de Nysse. Réfutation de la profession de foi d'Eunome*, I, *op. cit.* p. 384).

⁷³ Épiphanes de Salamine, dans son *Ancoratus*, reproche aux partisans de l'arien Lucien de nier l'âme du Christ avec les conséquences théopaschistes qui en découlent : Λουκιανὸς γὰρ καὶ πάντες Λουκιανιστὰὶ ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψυχὴν εἰληφέναι, σάρκα δὲ μόνον φασὶν ἐσχηκέναι, ἵνα δῆθεν προσάψωσι τῷ θεῷ Λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος (...) καὶ ὅσαπερ ἐν τῇ ἐνσάρκῳ αὐτοῦ παρουσία ἐμφέρεται : « En effet, Lucien et tous ceux du parti de Lucien nient que le Fils de Dieu ait assumé une âme, mais ils disent qu'il a possédé seulement une chair, pour sans doute attribuer au Dieu Logos la souffrance humaine (...) et tout ce que comporte sa présence charnelle » (*Ancoratus* 33, 4, éd. K. Holl, GCS, *Epiphanius* I, p. 42, l. 19-24).

⁷⁴ Avec la formule οὐκ ἐνανθρωπήσαντα, il refuse explicitement la confession de foi formulée au concile de Nicée (il faut y voir une intention polémique particulière).

⁷⁵ Cf. Jn 1, 14.

⁷⁶ Pour l'utilisation de cette image, qui a un fondement biblique (He 10, 20), nous renvoyons aux enquêtes de M.-O. Boulnois, présentées lors d'un séminaire de recherches à l'EPHE, V^e section (second semestre 2007) sur l'utilisation de la comparaison anthropologique en christologie au IV^e s. Elle cite notamment les textes de Grégoire de Nazianze, *Lettre à Clédonius*, 101, § 50-51, SC 208, p. 58 ; Théodoret de Cyr, *De Inc.*, 18, PG 75, 1448 C, qui attribue cette idée à Apolinaire, et Gr. Naz., *Discours* 39, 13 (*Sur les lumières*),

φύσεις), puisqu'il n'était pas homme parfait (τέλειος ἄνθρωπος), mais il était Dieu à la place de l'âme dans la chair (ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἦν ἐν σαρκί), une seule nature complète par composition (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις). Il était passible en vue de l'Économie (παθητὸς δι' οἰκονομίαν), parce qu'il n'aurait pas pu sauver le monde si c'était seulement l'âme ou le corps qui souffrait (ψυχῆς ἢ σώματος παθόντος). Qu'ils nous répondent donc comment celui qui est passible et mortel (παθητὸς καὶ θνητός) peut être consubstantiel au Dieu meilleur que cela, qui est au-delà de la souffrance et de la mort »⁷⁷.

Comme chez Apolinaire, Eudoxe comprend la « chair » dont parle Jean au sens de corps : il considère le composé humano-divin comme formant une seule nature (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις)⁷⁸ dans la mesure où le Logos ne se surajoute pas à une humanité complète (τέλειος ἄνθρωπος)⁷⁹, mais prend la place de l'âme. Les conséquences d'un tel schéma christologique sont intéressantes. En effet, à la différence d'Apolinaire, le caractère passible du Logos découle de la conception de l'union de l'humain et du divin, où le Logos prend la place de l'âme. C'est toujours l'impératif sotériologique qui commande un tel schéma christologique. Le Verbe doit lui-même souffrir et mourir et sa divinité doit être passive pour que l'humanité puisse être rachetée. Mais la passibilité du Logos chez Eudoxe lui sert à prouver l'infériorité du Christ par rapport au Père : il ne peut être consubstantiel à Dieu qui est impassible et immortel par essence.

Au contraire, Apolinaire revendique la pleine divinité du Fils, son immutabilité divine pendant l'Incarnation et sa consubstantialité avec le Père⁸⁰. Par conséquent, le rapport de la divinité aux passions est nécessairement différent de celui des ariens, tel Eudoxe. C'est la raison pour laquelle les textes de la doctrine arienne examinés ci-dessus montrent la proximité entre Apolinaire et les ariens au niveau de l'argumentation christologique, mais les conclusions doctrinales diffèrent. Le point commun des deux doctrines tient au fait que l'humanité du Christ est amoindrie et que l'union est pensée à partir du modèle anthropologique d'une unique nature par composition.

Ces deux points doctrinaux mettent en cause, aux yeux des Pères, l'impassibilité divine et suscitent l'assimilation des deux doctrines. Mais, finalement, la mise en regard des fragments d'Apolinaire avec ceux des ariens montre que seuls ces derniers formulent explicitement que Dieu est atteint par la Passion. Le fragment 95 de l'*Apodeixis* tel qu'il

SC 358, p. 176. Cf. aussi partie III, chapitre 3, « kénose et exaltation : Ph 2, 6-11 », à propos de l'image du revêtement, un peu différente, utilisée plusieurs fois par Apolinaire, p. 405.

⁷⁷ *Doctrina Patrum*, IX, 14, *op. cit.*, p. 64, 21-65, 12, trad. pers.

⁷⁸ Chez Apolinaire, cf. frg. 123, Lietz. p. 237. Mais la christologie qui en découle est assez différente.

⁷⁹ Cf. le débat en *Antirr.* 199, 18-20 sq. (frg. 81).

⁸⁰ Cf. *Kata meros pistis*, § 2, Lietz., p. 168. Bien d'autres exemples pourraient être donnés parmi les fragments doctrinaux, même d'époques différentes.

est cité par Grégoire détone par rapport à l'ensemble des extraits doctrinaux d'Apolinaire sur cette question et pour cela demeure problématique. Toutefois, dans les extraits analysés d'Apolinaire, le langage théologique est apparu parfois ambigu, ce qui pourrait expliquer l'accusation des Pères et de Grégoire de Nysse dans l'*Antirrheticus*, à moins que ne soit perdu le passage de l'*Apodeixis* où Apolinaire formulait clairement et développait ce pour quoi la divinité est mortelle.

Par conséquent, d'après ce que révèlent les textes sur le sujet, l'hypothèse la plus plausible consiste à penser que les théologiens, en attaquant Apolinaire, préviennent une conséquence logique qui découle de sa conception de l'union hypostatique du Christ, plus qu'ils ne réfutent une théorie existante.

C. Présupposés philosophiques : la *sympatheia* de l'âme et du corps

Tous les textes christologiques cités, contemporains de la production doctrinale d'Apolinaire, affirment la corrélation entre l'absence d'âme humaine en Jésus et la passibilité du Verbe au moment de la Passion, s'il se substitue à l'âme dans le Christ. Cela sous-entend que le modèle anthropologique (unité de l'âme et du corps) reste le schéma fondamental pour concevoir l'union de l'humain et du divin et qu'en outre, l'âme unie au corps est atteinte par les passions. Ce dernier point présuppose le parti pris philosophique de la *sympatheia* de l'âme et du corps, qui ne fait pas l'unanimité dans l'antiquité et qui pouvait être conçue selon plusieurs modes.

Comme le développement du *Kata meros pistis* d'Apolinaire l'a montré⁸¹, il résulte de la communication des propriétés que la divinité du Christ, bien qu'impassible, se revêt de la passibilité de la chair, ce qui implique une certaine *sympatheia* de la chair avec la divinité, à l'instar de ce qui se passe entre l'âme et le corps⁸². Le modèle anthropologique sert donc à expliquer comment le Verbe assume d'une certaine manière les passions d'un corps passible tout en demeurant impassible dans sa divinité.

⁸¹ *Kata meros pistis*, § 2, Lietz. p. 168.

⁸² D'après les fragments d'Apolinaire, le paradoxe qu'un élément en soi impassible puisse se voir attribuer des passions au sein d'une union avec un élément passible n'est pas précisé. En revanche, après lui, Cyrille, dans une lettre aux apocrisiaires, datant de 429, développe ce point : « car lorsque son corps a souffert, [le Verbe] est dit avoir souffert lui-même, car l'âme de l'homme elle aussi, bien qu'elle ne souffre rien dans sa propre nature, est dite souffrir lorsque son corps a souffert » (*Ep. ad. Apocrisiarios* 2, ACO, I, 1, 1, éd. E. Schwartz, Berlin, Leipzig, 1927, p. 110, l. 27-29 ; cf. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, p. 244, n. 16). Ce dernier note que la source la plus immédiate de Cyrille, d'obédience platonicienne, est Némésius d'Emèse, *De natura hominis*, III, § 141-144, éd. M. Morani, p. 43, 9-44, 21.

Or au niveau anthropologique, cela présuppose que l'âme est affectée par les passions du corps ou bien souffre des passions qui lui sont propres⁸³, et pose plus largement la question de la passibilité des incorporels : dans quelle mesure l'âme peut-elle souffrir avec le corps ?⁸⁴

L'enjeu n'est pas ici de dresser un tableau des différentes interprétations philosophiques sur ce point, qui emmènerait bien au-delà des limites imparties à notre sujet, mais de montrer par rapport à quel principe philosophique au niveau anthropologique les théologiens, notamment Apollinaire et Grégoire, construisent leur christologie. Le point qui départage les théologiens est la question de la *sympatheia* de l'âme avec le corps, qui est en elle-même un objet de la réflexion philosophique contemporaine des débats christologiques.

Les néoplatoniciens du III^e siècle semblent hésiter entre l'attribution et le refus de la passibilité aux incorporels, dont fait partie l'âme, comme en témoigne la *Sentence* 18 de Porphyre :

Ἄλλο τὸ πάσχειν τῶν σωμάτων, ἄλλο τῶν ἀσωμάτων· τῶν μὲν γὰρ σωμάτων σὺν τροπῇ τὸ πάσχειν, τῆς δὲ ψυχῆς αἱ οἰκειώσεις καὶ τὰ πάθη ἐνέργειαι, οὐδὲν ἐοικυῖαι θερμάνσεσι καὶ ψύξεσι σωμάτων. διὸ εἶπερ τὸ πάσχειν πάντως σὺν τροπῇ, ἀπαθῆ ῥητέον πάντα τὰ ἀσώματα· τὰ μὲν γὰρ ὕλης κεχωρισμένα καὶ σωμάτων ἐνεργείαις ἦν τὰ αὐτά, τὰ δὲ ὕλη πλησιάζοντα καὶ σώμασιν αὐτὰ μὲν ἀπαθῆ, τὰ δὲ ἐφ' ὧν θεωρεῖται πάσχει.

« Autre est le pâtir des corps, autre celui des incorporels ; car dans les corps, le pâtir s'accompagne de changement, alors que dans l'âme les attachements et les passions

⁸³ Pour ne citer qu'un exemple, Basile qui distingue les passions de la chair et celles de l'âme dans une *Lettre aux habitants de Sozopolis*, 261, éd. et trad. Y. Courtonne, CUF, III, p. 117-118 : « Dire que les affections de l'homme passent dans la divinité elle-même est le fait de gens qui ne conservent rien de la suite logique des idées, et qui ne savent pas qu'autre chose sont les affections de la chair, autre chose celles de la chair animée, autre chose enfin celles d'une âme qui dispose d'un corps » (Τὸ δὲ ἐπ' αὐτὴν λέγειν τὴν θεότητα τὰ ἀνθρώπων διαβαίνειν πάθη οὐδαμῶς σωζόντων ἐστὶ τὸ ἐν διανοίαις ἀκόλουθον οὔτε εἰδόντων ὅτι ἄλλα σαρκὸς πάθη καὶ ἄλλα σαρκὸς ἐμφύχου καὶ ἄλλα ψυχῆς σώματι κεχωρισμένης).

⁸⁴ La tradition philosophique n'est pas unanime sur ce point. La plupart des auteurs s'accordent pour dire que les passions ne touchent que ce qui est corporel. Mais, pour ce qui est de l'âme, si elle est atteinte par certaines passions, faut-il en conclure qu'elle est corporelle elle aussi, ou si non, comment préserve-t-on son incorporelité en soutenant une forme de passibilité ? Ainsi le stoïcien Cléanthe prouve-t-il que l'âme est un corps, car elle est passible : Οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσώματῳ σῶμα ἀλλὰ σῶμα σώματι (« Rien de ce qui est incorporel ne souffre avec le corps ni non plus le corps avec ce qui est incorporel, mais le corps avec le corps »), or l'âme compatit avec le corps, donc l'âme est un corps (*SVF*, I, p. 117, 11 ; cité par Némésius d'Émèse, *De nat. hom.*, II, § 76-77, éd. Morani, p. 20, 12-14 ; cf. aussi l'analyse de ce frg. par M.-O. Boulnois, « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique », *art. cit.*, p. 458). Au contraire, la tradition platonicienne conçoit l'homme comme une âme, incorporelle, qui se sert ou s'est revêtue d'un corps. L'organisme corporel ne lui est pas simplement juxtaposé, l'âme et le corps ne sont pas non plus mélangés en vue de constituer une substance intermédiaire, mais l'organisme corporel est entièrement au service de l'âme et n'a guère de consistance propre. Dans une telle conception de l'union de l'âme et du corps, l'âme présente une certaine empathie avec le corps. D'où la réflexion sur le rapport de l'âme aux passions. Cf. Némésius d'Émèse, *De nat. Hom.*, III, § 129, éd. M. Morani, p. 39, 12-16 (trad. Burgundio de Pise, coll. *Corpus latinum commentariorum in aristotelem graecorum, suppl. 1*, éd. G. Verbeke ; J. R. Moncho, Leiden, 1975, p. 51, 32-34) ; Platon, *Phèdre*, 246 b ; *Timée*, 30 b ; *Phédon* 79 c ; Plotin, *Ennéades* I, 1, 9.

sont des activités sans nulle ressemblance avec les échauffements et les refroidissements des corps. C'est pourquoi, s'il est vrai que le pâtre s'accompagne dans tous les cas de changement, il faut déclarer impassibles tous les incorporels : ceux qui sont séparés de la matière et des corps sont, c'est bien connu, identiques à des activités ; mais ceux qui sont proches de la matière et des corps, s'ils sont eux-mêmes impassibles, néanmoins les substrats dans lesquels on les considère pâtissent »⁸⁵.

Au début de cette *Sentence*, Porphyre semble attribuer aux incorporels un πάσχειν, à condition qu'il diffère de celui des corps, puis se ravise en affirmant que tous les incorporels sont impassibles (ἀπαθῆ ῥητέον πάντα τὰ ἀσώματα), en raison du principe de solidarité du pâtre (τὸ πάσχειν) et du changement (σὺν τροπῇ). M.-O. Goulet-Cazé, dans son commentaire de cette *Sentence*, renvoie à un passage porphyrien transmis par Stobée⁸⁶ dans lequel Porphyre fait état chez Pythagore et Platon d'une conception de l'âme qui ne serait pas impassible, ce qui prouve que, par moment, Porphyre accepterait l'idée de passions de l'âme⁸⁷.

Son maître Plotin soutient, pour sa part, que l'âme est sujette aux passions l'âme dans la mesure où elle compatit avec le corps⁸⁸ mais, dans l'*Ennéade* IV, 4, 18, 8-25, il montre que les passions (douleur-plaisirs du corps) n'appartiennent pas à l'âme seule, ni au corps seul, mais à leur composé (τινος κοινοῦ καὶ συναμφοτέρου) et, dans l'*Ennéade* I, 1, 6, il rappelle que c'est le vivant qui pâtre mais que ses passions laissent impassible la cause de sa vie, c'est-à-dire son âme :

εἰ τοῦτο ἐστὶ, πάσχοντος τοῦ ζώου τὴν αἰτίαν τοῦ ζῆν τῷ συναμφοτέρῳ δοῦσαν ἀνάγκη αὐτὴν ἀπαθῆ εἶναι τῶν παθῶν καὶ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ ἔχοντος ὄντων. Ἄλλ' εἰ τοῦτο, καὶ τὸ ζῆν ὅλως οὐ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ συναμφοτέρου ἔσται; ἢ τὸ τοῦ συναμφοτέρου ζῆν οὐ τῆς ψυχῆς ἔσται; (...) Τί αἰσθήσεται; τὸ συναμφοτέρον;

« S'il en est ainsi, lorsque l'être vivant pâtre, nécessairement le principe de la vie⁸⁹ qui se donne au composé n'est pas lui-même affecté par des passions ou par des actes qui n'appartiennent qu'à l'être qui possède la vie. Mais s'il en est ainsi, le fait de vivre lui-même ne sera-t-il pas le propre non pas de l'âme mais du composé [humain] ? Ou bien la vie du composé ne sera pas celle de l'âme (...). Qu'est ce qui sent ? Le composé »⁹⁰.

⁸⁵ Porphyre, *Sentences*, t. 1, éd. J. Pépin, L. Brisson, Paris, 2005, p. 317.

⁸⁶ Stobée, *Anthologium*, I, 49, 60, éd. C. Wachsmuth, O. Hense, t. 1, Berlin, 1958, p. 445, l. 20-26.

⁸⁷ M.-O. Goulet-Cazé, Porphyre, *Sentences*, t. 2, *op. cit.*, p. 481. Elle renvoie à l'étude de H.-R. Schwyzer, « Plotinisches und Unplotinisches in den Ἀφορμαί des Porphyrios », *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, p. 228.

⁸⁸ Cf. Plotin, *Ennéade*, IV, 4, 3 (τὸ κατὰ συμβεβηκὸς συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ τὴν ψυχὴν), CUF, éd. E. Bréhier, Paris, 1963, p. 180.

⁸⁹ C'est-à-dire l'âme (cf. commentaire de J. Pépin sur la *Sentence* 18 de Porphyre, dans *Sentences*, t. 2, éd. J. Pépin, L. Brisson, Paris, 2005, p. 483).

⁹⁰ *Ennéade*, 1, 1, 6, éd. et trad. d'E. Bréhier revue, CUF, Paris, 1924, p. 42-43. Dans le § 7, Plotin explique comment le composé n'existe pas par le fait que l'âme se donne à un des termes du composé humain, mais

Dans cet extrait, Plotin veut démontrer que c'est le composé humain (τῷ συναμφοτέρῳ), c'est-à-dire le corps et l'âme, qui est sujet aux affections, et non pas le principe de vie, c'est-à-dire l'âme pour elle-même. Cette distinction permet à Plotin de préserver l'impassibilité de l'âme.

Ces quelques passages montrent comment dans la tradition philosophique, l'explication de l'impassibilité de l'âme admet des fluctuations dues au fait que les auteurs cherchent à préserver l'impassibilité de l'âme tout en reconnaissant qu'elle ne peut pas ne pas compatir avec le corps sous une certaine forme. Cette réflexion, appliquée à la christologie, à propos de l'union de Dieu et de l'homme, devient encore plus complexe. Les différentes positions philosophiques permettent de comprendre les applications variées possibles en christologie. Pour certains théologiens, comme Eudoxe, le fait que le Logos se substitue à l'âme implique qu'il devient passible, mortel, et qu'il n'est donc pas consubstantiel à Dieu. Pour les autres, tels Apollinaire et Grégoire, l'impassibilité de l'âme, qui appartient à l'héritage platonicien, sert à expliciter l'impassibilité de Dieu uni à l'homme. Par exemple, Eusèbe d'Emèse (300-359), disciple d'Eusèbe de Césarée, déclare dans un discours intitulé *De incorporali et invisibili Deo* (Discours XX, 2) : « *Anima immortalis est, et passiones corporis non veniunt ad eam* » (« L'âme est immortelle et les passions du corps ne peuvent venir à elle »). Puis expliquant Mt 10, 28 (« Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, l'âme, ils ne peuvent la tuer »), il poursuit :

Si igitur nostrae animae, quae in corporibus et circa corpora habentur, corporum passiones non admittunt, etiam dum adsunt in corporibus, quanto magis is qui honoravit animas incorporali natura, ipse magis est incorporalis et non ita incorporalis ut animae ?

« Si donc nos âmes qui sont dans des corps et sont aux côtés des corps ne se laissent pas pénétrer par les passions des corps, bien qu'elles soient présentes dans les corps, combien le sera d'autant plus celui qui a honoré les âmes d'une nature incorporelle, lui-même étant bien plus incorporel et non pas incorporel comme le sont les âmes ? »⁹¹.

Il s'agit d'un raisonnement *a fortiori* : si l'âme n'est pas touchée par les passions du corps quand elle est unie au corps, à plus forte raison, celui qui a créé l'âme ne peut souffrir. Le principe que l'âme ne peut être touchée par les passions parce qu'elle est incorporelle sert ainsi à expliquer l'impassibilité du Logos.

« du corps vivant et d'une sorte d'illumination qu'elle lui donne, elle produit un terme nouveau qui est la nature de l'animal (τὴν τοῦ ζώου φύσιν ἕτερόν τι) », *ibid.* p. 47, trad. E. Bréhier.

⁹¹ *Discours conservés en latin*, II, *Discours 18 à 29*, coll. de Sirmond, éd. E. M. Buytaert, Louvain, 1957, p. 79, trad. pers. Version grecque, légèrement différente, transmise par le florilège (daté de 447) de Théodoret de Cyr, l'*Eranistès*, III, 74, éd. G. H. Ettlinger, p. 249.

Mais plus que par un simple *a fortiori*, Némésius d'Emèse, un théologien proche de Grégoire, présente une analyse qui dépasse la pensée néo-platonicienne pour rendre compte du rapport de la divinité du Christ à la Passion. Dans son *De natura hominis* (400), il montre la différence entre la *sympatheia* entre l'âme et le corps et celle qui concerne l'union du divin et de l'humain :

ἐκείνη μὲν γάρ, τῶν πεπληθυσμένων οὔσα, δοκεῖ καὶ συμπάσχειν πως δι' οἰκειότητα τῷ σώματι καὶ κρατεῖν ἕσθ' ὅτε καὶ κρατεῖσθαι, ὁ δὲ θεὸς λόγος οὐδὲν αὐτὸς ἀπὸ τῆς κοινωνίας τῆς περὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ἀλλοιούμενος οὐδὲ μετέχων τῆς ἐκείνων ἀσθενείας, μεταδιδούς δὲ αὐτοῖς τῆς ἑαυτοῦ θεότητος γίνεται σὺν αὐτοῖς ἓν, μένων ἓν, ὅπερ ἦν καὶ πρὸ τῆς ἐνώσεως.

« [L'âme] en effet, qui compte parmi ce qui se multiplie, semble aussi compatir en quelque manière à cause de son appropriation du corps, et le retenir autant qu'elle est aussi retenue, Mais le Dieu Logos n'est en rien altéré lui-même en raison de sa communion avec le corps et l'âme, ni n'a part à la faiblesse de ceux-là, mais leur transmettant sa propre divinité, quand il est un avec eux, demeurant un, ce qu'il était aussi avant l'union »⁹².

Dans cette argumentation, la *sympatheia* de l'âme et du corps sert d'analogie pour tenter d'expliquer l'union hypostatique formulée non plus en termes de *sympatheia* mais de communion (κοινωνίας) ou d'union (ἐνώσεως). Juste avant ce passage, Némésius d'Emèse a fait appel au témoignage de Porphyre (*Sentence* 31) pour expliquer comment une substance peut être assumée pour compléter une autre substance et faire partie de celle-ci, tout en gardant sa propre nature ; elle peut même rester inchangée, tout en transformant par sa présence cette autre substance en vue de l'associer à son activité. Porphyre parle ainsi de l'âme et du corps, mais Némésius estime que cette remarque s'applique *a fortiori* à l'union hypostatique, où les passions ne viennent pas altérer la nature divine (οὐδὲν ... ἀλλοιούμενος οὐδὲ μετέχων), mais elle répand sa substance sur l'ensemble du composé (μεταδιδούς δὲ αὐτοῖς τῆς ἑαυτοῦ θεότητος) par son union à lui (τῆς κοινωνίας). A la *sympatheia* que Némésius évoque à propos de l'âme et du corps, il substitue la notion de transfert des propriétés divines sur le composé humain dans le Christ.

C'est la même conception de l'action de la divinité dans le composé humain qui préside au raisonnement christologique d'Apolinaire, au § 2 du *Kata meros pistis*⁹³, et à

⁹² Némésius d'Emèse, *De Nat. Hom.*, III, § 137-138, éd. M. Morani, p. 42, 11-16.

⁹³ ... μείναντος δὲ ἐν ταυτότητι καὶ μηδεμίαν θείαν μετακίνησιν μηδὲ ἀλλοίωσιν ὑποστάντος, συναρθεθέντος δὲ πρὸς τὴν σάρκα καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρωπίνην, ὥστε τὴν σάρκα πρὸς τὴν θεότητα ἐνωθῆναι, τῆς θεότητος τὸ παθητικὸν τῆς σαρκὸς ἐν τῇ τοῦ μυστηρίου πληρώσει ἀνηρηκίας (*Kata meros pistis*, § 2, Lietz. p. 168 ; traduction cf. *supra*, p. 729).

celui de Grégoire, dans des formes différentes comme les réfutations de la mortalité de la divinité, dans l'*Antirrheticus*, le montreront.

D. Conclusion

En conclusion de ces analyses visant à comprendre pourquoi Grégoire reprochait à Apolinaire de développer une christologie théopaschiste, il est apparu que le grief était dû à une assimilation hérésiologique de l'apolinarisme à l'arianisme et plus généralement, faisait éclater la question du rapport de la divinité du Christ à la souffrance, en particulier à la Passion. La difficulté du langage théologique sur ce point est liée à la façon dont les auteurs considèrent au niveau du composé anthropologique que l'âme est atteinte par les passions.

Les adversaires d'Apolinaire, en l'attaquant, partent du principe que si le Christ a assumé une humanité incomplète et que Dieu s'est substitué à l'élément hégémonique dans le composé humain du Christ, la divinité a nécessairement subi la Passion et la mort. Le composé humano-divin est donc conçu à partir du modèle anthropologique où l'âme, si elle est unie au corps, est affectée par les passions elle aussi, comme Némésius le formule clairement : ὅτι μὲν γὰρ ἦνωται, ἡ συμπάθεια δείκνυσι · συμπαθεῖ γὰρ ὅλον ἑαυτῷ τὸ ζῶον ὡς ἓν ὄν (« la compassion [de l'âme avec le corps] montre qu'elle lui est unie. En effet, l'être vivant compatit tout entier avec [le corps], comme un seul être »)⁹⁴.

Quant à l'origine du grief adressé à Apolinaire, il est possible que les Pères s'en prennent plutôt à une conséquence logique de la théorie de l'unique nature qui, selon eux, gomme l'autonomie et l'impassibilité de la nature divine. L'*Apodeixis* se prête alors pour eux à une critique sévère de cette conception de l'unique nature explicitée sur le plan métaphysique, où le Logos prend la place de la faculté intellectuelle en l'homme (νοῦς ἔνσαρκος). Pour Apolinaire, puisque l'esprit divin et incorruptible est le principe actif de l'humanité assumé, il a une manière divine de subir la Passion, qui se caractérise par la liberté et la capacité à assumer la souffrance (frg. 102-103).

⁹⁴ Cf. Némésius d'Emèse, *De nat. hom.*, III, 131, éd. M. Morani, p. 40, 11-12.

II. Réfutation de Grégoire

Dans l'*Antirrheticus*, Grégoire prend pour un fait indiscutable que la divinité est mortelle aux yeux d'Apolinaire⁹⁵. A-t-il surpris une formulation malheureuse de son adversaire, qu'il extrait de son contexte pour en montrer l'aberration ? Peut-être Grégoire traite-t-il aussi ce thème de façon très polémique. En tout cas, si la discussion avec Apolinaire s'engage dès le début du traité sur la mort du Christ, c'est que la compréhension de cet événement fut déterminante dans la conception de l'union hypostatique⁹⁶. Quoi qu'il en soit, les différentes réfutations qu'il propose au début et à la fin de son traité laissent transparaître une doctrine christologique développée spécialement en réaction à Apolinaire. Tel est l'enjeu de notre analyse.

Grégoire réfute son adversaire en recourant à plusieurs arguments, les uns sont strictement logiques et mettent en jeu les acquis de la théologie trinitaire à l'époque de l'*Antirrheticus*, les autres reprennent le discours sur la mort de la *koinè* philosophique : il s'agit d'expliquer comment, au niveau de la *physis* humaine, le Logos assume et rachète la nature humaine blessée par le péché.

A. Arguments spéculatifs : rapports intra-trinitaires

1. 1^{er} extrait : la puissance, propriété commune du Père et du Fils

La première réfutation de Grégoire se situe sur un plan strictement logique et se situe au niveau trinitaire. Il vise à prouver l'immortalité de la divinité du Fils même pendant la mort à partir de la communion de substance du Fils avec le Père. En effet, si, comme le prétend Apolinaire, c'est l'homme-Dieu qui meurt en une union telle qu'en lui meurt aussi sa puissance, cette puissance étant la puissance de Dieu, il ne reste plus rien qui puisse le rappeler à la vie :

εἰ γὰρ αὐτὴ τέθνηκε τοῦ μονογενοῦς ἡ θεότης, Si en effet la divinité du Monogène elle-même est
συναπέθανε ταύτῃ πάντως καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ morte, sont bel et bien mortes avec elle la Vie, la

⁹⁵ Cf. frg. 96, *Antirrh.* 223, 11-12.

⁹⁶ Cf. les analyses de M. Canévet, « La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^e siècle », *Revue Les quatre fleuves*, 15-16, 1982, p. 71-92.

ἀλήθεια καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀγαθότης καὶ τὸ φῶς καὶ ἡ δύναμις· ταῦτα γὰρ κατὰ διαφόρους ἐπιβολὰς ὁ μονογενὴς θεὸς καὶ ἔστι καὶ λέγεται. ἀπλοῦς δὲ ὢν καὶ ἀμερῆς καὶ ἀσύνθετος ὅπερ ἂν λέγηται, ὅλος ἐστίν, οὐκ ἐν μέρει τοῦτο καὶ ἐν μέρει τὸ ἕτερον ὥστε ἐνὸς ὄντος πάντα ἐν αὐτῷ νοεῖσθαι καὶ μὴ ὄντος τὰ πάντα συνδιαγράφεσθαι.

εἰ οὖν ἠφανίσθη τῷ θανάτῳ τὸ θεῖον, συνηφανίσθη τῷ θανάτῳ πάντα τὰ συνημμένως περὶ τὴν αὐτοῦ θεότητα θεωρούμενα. ἀλλὰ μὴν οὐχ ἀπλῶς δύναμις ὁ Χριστός, ἀλλὰ θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία. ὅτε οὖν ταῦτα τῇ θεότητι τοῦ υἱοῦ διὰ τοῦ θανάτου συγκατεσβέσθη, οὐχ ἦν παρὰ τῷ πατρὶ θεοῦ σοφία, οὐ δύναμις, οὐ ζωὴ, οὐκ ἄλλο τι τῶν πρὸς τὸ κρεῖττον ὀνομαζομένων οὐδέν· θεοῦ γὰρ πάντα ταῦτα εἶναι <καὶ πάντα> τὰ τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ εἶναι πιστεύεται, ἅπερ ὄντος μὲν τοῦ υἱοῦ ἔστι, μὴ ὄντος δὲ πάντως οὐκ ἔστι διὰ τὸ ἐν αὐτῷ εἶναι πάντα τὰ τοῦ πατρὸς ὁμολογεῖσθαι.

εἰ οὖν ἐναπεσβέσθη τῷ θανάτῳ ἡ δύναμις, Χριστὸς δὲ θεοῦ ἐστὶ δύναμις, ποία πάλιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀνεκλήθη δύναμις τῆς μὲν οὐσης τῷ θανάτῳ ἀφανισθείσης, ἐτέρας δὲ οὐχ ὑπολειφθείσης; τὴν γὰρ τοῦ πατρὸς δύναμιν ἐν τῷ υἱῷ εἶναι καὶ παρὰ τῶν μαχομένων ἡμῖν ὁμολογεῖται.

εἰ οὖν μία ἡ δύναμις, αὕτη δὲ ὑπὸ τοῦ θανάτου δυναστευθεῖσα εἰς ἀφανισμόν μετεχώρησεν ἐν τῷ καιρῷ τῆς τοῦ πάθους οἰκονομίας, τίς ἄλλη δύναμις παρ' αὐτὸν ἀναπλάττεται ἢ ταύτην ἐκ τοῦ θανάτου ἀνακαλουμένη τὴν δύναμιν; εἰ γὰρ τοῦτο θανάτου ὄντος ἦ μὲν ἀπέθανεν, ἢ δὲ ἀθάνατος ἔμεινεν, οὐκέτι ἐν τῷ υἱῷ τὴν τοῦ πατρὸς δύναμιν εἶναι ὁμολογήσουσι καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἀκολουθίου τὰς αὐτοῦ τοῦ κυρίου φωνὰς παραγράφονται ὡς οὐκ ἀληθῶς ἐχούσας, αἱ πάντα τὰ τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ εἶναι διαμαρτύρονται.

ὁ γὰρ πάντα ἔχων τὰ τοῦ πατρὸς καὶ τὴν ἀθανασίαν πάντως τοῦ πατρὸς ἐν ἑαυτῷ ἔχει· ἢ δὲ ἀθανασία, ἕως ἂν ἦ τοῦτο ὃ λέγεται, ἀμίκτως τε καὶ ἀκοινωνήτως πρὸς τὸν θάνατον ἔχει. εἰ οὖν θνητὴν λέγουσι τοῦ υἱοῦ τὴν θεότητα τὸ μὴ ἔχειν αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ πατρὸς ἀθανασίαν κατασκευάζουσιν. ἀλλὰ μὴν ἀληθεύει ὁ λέγων ὅλον ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν πατέρα. ψεύδεται ἄρα ὁ θνητὸν κατασκευάζων τοῦτον ᾧ πᾶσα ἡ τοῦ πατρὸς ἀϊδιότης ἐγκαθορᾶται.

Vérité, la Justice, la Bonté, la Lumière et la Puissance. En effet, c'est tout cela qu'est et qu'on dit être le Dieu Monogène selon différentes appréhensions⁹⁷. Étant simple, sans partie, sans composition, ce qu'il est dit être, il l'est intégralement, non que ceci soit dans une partie, cela dans une autre, de sorte que si un élément existe, il faut concevoir tous les autres en lui, mais si un seul n'existe pas, tous les autres sont supprimés en même temps⁹⁸.

Si donc le divin a été supprimé par la mort, tout ce qui est considéré avec la divinité elle-même a été supprimé ensemble en même temps dans la mort. Cependant, le Christ n'est pas simplement puissance, mais « Puissance de Dieu » et « Sagesse de Dieu » (1 Co 1, 24). Lorsque donc ces attributs ont été anéantis avec la divinité du Fils par la mort, il n'y avait plus auprès du Père « Sagesse de Dieu », ni « Puissance » (cf. 1 Co 1, 24), ni Vie, ni rien d'autre de ce qui est nommé en vue du meilleur. En effet, on croit que tous ces attributs sont propres à Dieu et tout ce qui est au Père est dans le [Fils] : ils existent si le Fils existe, mais s'il n'existe pas, ils n'existent absolument pas parce que l'on confesse que tout ce qui est propre au Père est en lui (cf. Jn 17, 10). Si donc la puissance est éteinte⁹⁹ par la mort, dans la mesure où le Christ est « Puissance de Dieu » (1 Co 1, 24), quelle puissance a été rappelée à partir de ce qui n'existe pas, puisque l'une a été détruite par la mort, et que l'autre ne reste pas ? En effet que la puissance du Père est dans le Fils, même ceux qui nous attaquent le confessent.

Si donc la puissance est unique, qu'elle a été réduite à néant par la mort et qu'elle est allée jusqu'à la destruction au moment de l'économie de la Passion, quelle autre puissance [Apolinaire] forge-t-il qui puisse rappeler de la mort à la vie cette puissance ? Si en effet ils affirment que l'une est morte tandis que l'autre est restée immortelle, ils confessent qu'il n'y a plus dans le Fils la puissance du Père et ainsi, logiquement, ils rejettent les paroles du Seigneur lui-même comme étant fausses, elles qui témoignent que tout ce qui est le propre du Père est le propre du Fils (cf. Jn 17, 10).

En effet, celui qui possède tout ce qui est au Père possède aussi en lui-même l'immortalité du Père. Mais l'immortalité, aussi longtemps qu'elle est ce qu'elle est dit être, n'admet aucun mélange ni communion avec la mort. Si donc ils disent que la divinité du Fils est mortelle, ils établissent qu'il ne peut posséder en lui l'immortalité du Père. Au contraire, il est dans la vérité, celui qui dit que le Fils a en lui tout le Père. En revanche, il ment celui qui établit qu'est mortel celui dans lequel toute

⁹⁷ ἐπιβολή : signifie « appréhension » du sens d'un passage, cf. Or. *Homélie sur Jérémie*. I, 7, SC 232, p. 208 ; Bas. *Eun.* I, 7, l. 36, SC 299, p. 192 (même type de raisonnement que chez Grégoire).

⁹⁸ Cf. *Eun.* I, 184, p. 81, 1.

⁹⁹ ἐναποσβέννυμι : « éteindre », à propos de la vie, cf. Athenagoras, *Legatio*, § 36, 1, éd. W. R. Schoedel, coll. Oxford Early Christian Texts, Oxford, 1972, p. 84 ; Gr. Nyss., *Pulch.*, GNO IX, p. 462, 19.

ἐπεὶ οὖν μία πατρὸς καὶ υἱοῦ κατὰ τὸν λόγον τῶν
εὐσεβούντων ἡ δύναμις (ἐν γὰρ τῷ πατρὶ τὸν
υἱὸν βλέπομεν καὶ ἐν τῷ υἱῷ τὸν πατέρα), σαφῶς
ἀποδείκνυται, ὅτι τὸ μὲν ἐμπαθὲς τῇ φύσει τὸν
θάνατον δέχεται, τὸ δὲ ἀπαράδεκτον πάθους ἐν
τῷ παθητῷ τὴν ἀπάθειαν ἐνήργησεν

l'éternité du Père est donnée à voir.

Puisque donc il y a une seule puissance du Père et
du Fils selon le discours des gens pieux (car nous
voyons le Fils dans le Père et le Père dans le Fils), il
est montré clairement que ce qui est passible par
nature subit la mort, mais que ce qui ne peut être
atteint par la souffrance¹⁰⁰ a opéré l'impassibilité
dans ce qui est passible »¹⁰¹.

L'argumentation de Grégoire est menée en rapport avec la théologie trinitaire selon les axes qu'il a abondamment développés dans sa polémique contre Eunome et dans ses petits traités trinitaires :

- **argument 1 : rapport de la divinité du Christ et de ses propriétés** : si la divinité du Christ est morte sur la croix, alors toutes les propriétés qui définissent sa divinité n'existent plus, car les propriétés ne s'appliquent pas partiellement à l'être du Christ, mais le définissent dans son entier.

-argument 2 : rapport de la divinité du Christ à celle du Père :

a. Propriétés communes : puisque le Fils est dit « Puissance et Sagesse de Dieu » (1 Co 1, 24) et que tout ce qui est au Père est au Fils (Jn 17, 10), si la divinité du Fils meurt, celle du Père périt en même temps à cause de la communion des propriétés qu'ils partagent.

b. Confirmation, l'unicité de puissance : si le Christ qui est puissance de Dieu (1 Co 1, 24), est mort, il faut une autre puissance capable de la ressusciter : dans ce cas, Apollinaire reconnaît que la puissance du Père n'est pas dans le Fils et rejette l'Écriture (« tout ce qui est au Père est au Fils », Jn 17, 10). Ce qui n'est pas possible puisqu'Apollinaire reconnaît que le Fils est « Puissance du Père ».

c. Le Fils, dans sa nature divine, possède l'immortalité avec le Père

Puisque l'immortalité ne peut avoir en partage la mortalité, si la divinité du Fils est mortelle, alors il ne peut pas avoir en lui l'immortalité du Père, ce qui est impossible. Mais puisque le Fils possède tout du Père (Jn 17, 10) à titre de Dieu, il faut en déduire que dans la mort c'est sa nature humaine passible qui subit la mort, tandis que sa nature divine immortelle reste impassible.

¹⁰⁰ τὸ δὲ ἀπαράδεκτον πάθους : même expression chez Apollinaire dans le frg. 102, *Antirrh.* 231, 23. Deux manières d'interpréter cette reprise : soit le frg. 102 est textuel et, dans ce cas, cette expression est utilisée par Apollinaire et reprise par Grégoire, soit au contraire sa présence dans le corps du développement de Grégoire dans l'*Antirrh.* est la preuve que le frg. 102 est reformulé par Grégoire.

¹⁰¹ *Antirrh.* 136, 26-138, 9.

Ce raisonnement qui repose sur un enchaînement logique de propositions tend donc à prouver qu'il faut faire une distinction des deux natures dans le Christ pour expliquer sa mort au moment de la Passion. Cependant, dans son argumentation, Grégoire ne mentionne pas le terme de φύσις pour qualifier les deux natures divine et humaine du Fils, mais l'utilise seulement comme datif de qualité. En revanche, il emploie des adjectifs substantivés au neutre pour marquer la distinction entre ce qui est « passible par nature » (τὸ μὲν ἐμπαθὲς τῇ φύσει)¹⁰² et ce qui, impassible, produit l'impassibilité dans ce qui est passible : (τὸ δὲ ἀπαράδεκτον πάθους ἐν τῷ παθητῷ τὴν ἀπάθειαν ἐνήργησεν)¹⁰³.

Sur ce dernier point méthodologique, où sont distingués ce qui est impassible et ce qui est passible dans le Christ, Apolinaire et Grégoire s'accordent¹⁰⁴, ainsi que sur le fait que la divinité confère son impassibilité à ce qui est passible, c'est-à-dire au corps, dans la résurrection¹⁰⁵. Il y a pourtant une différence fondamentale dans leur pensée respective, qui est mise en lumière par cette phrase d'Apolinaire tirée de la *Première Épître à Denys* : Καὶ ἀκούσαντες τοῦ Παύλου τὸν Χριστὸν παθητὸν οὐ μερικῶς ἠκούσαμεν οὔτε τὴν θεότητα παθητὴν ἐνομίσαμεν (« Et ayant écouté Paul, nous avons entendu que le Christ est passible non pas de façon partielle, ni n'avons conçu que la divinité est passible »)¹⁰⁶. Pour Apolinaire, si on réduit la passibilité à la chair seulement, on fait du Christ un être passible partiellement (μερικῶς), ce qui ne suffit pas à racheter l'humanité. Ce serait, à ses yeux, attribuer le caractère passible à une partie seulement de l'être humano-divin du Christ, c'est-à-dire le mettre à part, ce qui n'est pas admissible en vertu de l'unique nature où divinité et chair se compénètrent¹⁰⁷. La formulation d'Apolinaire, paradoxale, révèle l'ambiguïté de son discours concernant la relation de la divinité aux πάθη. Il déclare en effet que le Christ est passible non partiellement sans pourtant que sa divinité soit passible. Par contraste, elle met en évidence l'écart très net avec l'approche de Grégoire qui, lui, attribue la passibilité à l'humanité du Verbe et l'impassibilité à la divinité du Christ dans la Passion.

Le raisonnement de Grégoire est fondé sur un argumentaire trinitaire, à partir des propriétés communes du Père et du Fils. L'argument en lui-même, qui repose sur

¹⁰² *Antirrh.* 138, 7-8.

¹⁰³ *Antirrh.* 138, 8-9.

¹⁰⁴ Cf. *Première épître à Denys*, I, § 9, Lietz., p. 260.

¹⁰⁵ Cf. *Kata meros pistis*, § 2, Lietz., p. 168.

¹⁰⁶ *Première épître à Denys*, I, § 9, Lietz., p. 260.

¹⁰⁷ Cf. *Première épître à Denys*, § 9, Lietz., p. 260.

1 Co 1, 24 et Jn 17, 10, est déjà utilisé par Grégoire dans la polémique contre Eunome pour prouver la coéternité du Fils avec le Père :

« ... Car le Père est père de la Vie, de la Vérité, de la Sagesse, de la Lumière, de la Sanctification, de la Puissance et de toute chose de ce genre, tout ce qu'est le Monogène et tous les noms dont il est appelé. Chaque fois, donc, que nos ennemis cherchent à établir qu'à un moment, la Lumière n'était pas, je ne sais pour qui la perte est la plus grande, pour la Lumière en personne, puisqu'elle ne l'est pas, ou pour qui possède la Lumière, puisqu'il ne la possède pas. Et il en va de même de la Vie, de la Vérité, de la Puissance, et de tout ce qui emplit le sein du Père¹⁰⁸, ***¹⁰⁹ puisque le Dieu monogène est tout cela en sa propre plénitude. En effet, l'absurdité est égale dans l'un et l'autre cas et l'impiété contre le Père a même poids que le blasphème contre le Fils. Car en disant qu'il y eut un temps où le Seigneur n'était pas (μη εἶναι τὸν κύριον)¹¹⁰, tu n'accorderas pas simplement que la puissance n'est pas (τὸ μη εἶναι τὴν δύναμιν), mais tu diras que la puissance de Dieu n'est pas, lui, le Père de la puissance (τοῦ θεοῦ μη εἶναι λέξεις τὴν δύναμιν, τοῦ πατρὸς τῆς δυνάμεως). Donc, ce qu'établit ton discours, que le Fils, un jour, n'était pas, ne montre rien d'autre, au sujet du Père, que la privation de tout bien »¹¹¹.

Le principe argumentatif ici est exactement le même que dans l'extrait de l'*Antirrheticus* que nous avons cité plus haut. Il s'agit de prouver la consubstantialité du Père et du Fils par la communauté de leurs propriétés contre les ariens qui refusent la génération éternelle et contre Apollinaire qui, d'après Grégoire, sépare le Fils du Père au moment de la Passion en le rendant mortel. Contre Eunome, Grégoire s'en sert pour prouver la coéternité du Fils par rapport au Père, contre Apollinaire, il l'utilise pour prouver l'immortalité divine du Christ au moment de la Passion.

En conclusion, Grégoire réapplique et réadapte à la polémique anti-apolinarienne un argument théologique utilisé contre Eunome, construit sur 1 Co 1, 24 et Jn 17, 10, pour prouver que le Père et le Fils sont Un, en raison de leur unicité de puissance (μία πατρὸς καὶ υἱοῦ δύναμις)¹¹². La consubstantialité du Père et du Fils ainsi démontrée sert à réfuter différentes thèses, à partir des conséquences logiques développées selon l'enjeu de chaque polémique.

¹⁰⁸ Cf. Jn 1, 18.

¹⁰⁹ W. Jæger : *hiat oratio*. Cf. note de M. Cassin *ad loc*, dans sa traduction du *Contre Eunome* III, thèse en préparation, *La controverse comme mode de persuasion et d'élaboration théologique*.

¹¹⁰ Cf. Athanase, *Contra Arianos*, I, 5, éd. K. Metzler, *Athanasius Werke*, I, 1, Berlin, 1998, p. 114, l. 14. M. Cassin renvoie ici à l'étude de K. Metzler, « Ein Beitrag zur Rekonstruktion der „Thalia“ des Arius (mit einer Neuedition wichtiger Bezeugungen bei Athanasius) », dans K. Metzler, Fr. Simon, *Ariana et Athanasiana, Studien zur Überlieferung und zu philologischen Problemen der Werke des Athanasius von Alexandrien*, Opladen, 1991, p. 11-45.

¹¹¹ *Eun.* III, 1, 80, GNO II, p. 32, 1-17, trad. fr. M. Cassin.

¹¹² *Antirrh.* 138, 5.

2. 2^{ème} et 3^{ème} extraits : les conséquences d'une union hypostatique qui oublie la distinction des deux natures

Grégoire réfute encore l'idée que la divinité meurt au moment de la Passion dans un débat où il formule les conséquences logiques de la consubstantialité de la chair avec le Logos, qu'Apollinaire devait réaffirmer à la suite du fragment 47¹¹³. L'argumentation qu'il propose est intéressante, une fois resituée dans son contexte.

Pour Grégoire, si la chair est consubstantielle au Logos¹¹⁴, alors toutes les propriétés de la chair se reportent sur la divinité. D'un point de vue logique cela revient à confondre ce qui relève de l'humanité et de la divinité du Christ. Grégoire pousse alors à l'absurde les conséquences d'une telle christologie en évoquant une longue énumération de dits et de faits qui relèvent de la vie humaine du Christ et en demandant à son adversaire si tout ce qui touche à l'humanité du Christ doit être pensé comme antérieur au temps de l'Incarnation en raison de sa consubstantialité de la chair¹¹⁵.

La question de la Passion et de la mort du Christ est le dernier point abordé de cette longue énumération : elle est le lieu de l'Économie par excellence, qui, aux yeux de Grégoire, fait éclater l'incohérence de la pensée de l'adversaire, s'il soutient l'unicité de nature dans le Christ :

εἰ γὰρ τὸ πάσχον ἡ θεότης, μᾶς δὲ εἶναι θεότητος τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν οἱ εὐσεβοῦντες συντίθενται—φησὶ δὲ ὁ πάσχων ὅτι Θεέ μου, Θεέ μου, ἴνα τί με ἐγκατέλιπες; —, πῶς μία οὐσα ἡ θεότης ἐν τῷ πάθει μερίζεται καὶ ἡ μὲν καταλείπει, ἡ δὲ καταλείπεται· ἡ μὲν ἐν θανάτῳ γίνεται, ἡ δὲ ἐν τῇ ζωῇ διαμένει· ἡ μὲν νεκροῦται, ἡ δὲ τὸ νεκρωθὲν διανίστησιν;

« En effet, si la divinité est ce qui souffre, et si les personnes pieuses établissent que le Fils constitue une seule divinité avec le Père (celui qui souffre dit : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » [Mt 27, 46]), comment la divinité, si elle est une, est-elle divisée dans la Passion, de sorte que l'une abandonne et que l'autre est abandonnée, que l'une est dans la mort, que l'autre demeure dans

¹¹³ Il s'agit du début du troisième mouvement de l'*Antirrheticus*. Juste après la mention du frg. 47, Grégoire déclare dans un discours à teneur fortement polémique : αὐθις ἐπαναλαμβάνει τῷ λόγῳ τὸν ἕμετον, ὃν ἐν τοῖς προλαβοῦσι φθάσας ἐξήμεσε, τὴν προαιώνιον σάρκα διὰ τῆς ματαιότητος τῶν λόγων τῷ Χριστῷ περιπλάσσωσιν καὶ λέγων νοῦν ἔνσαρκον ὄντα τὸν υἱὸν ἐκ γυναικὸς τεχθῆναι οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σάρκα γενόμενον, ἀλλὰ παροδικῶς δι' αὐτῆς διεξελθόντα, οἷος πρὸ τῶν αἰώνων ἦν, τότε φανερωθῆναι αὐτὸ τὸ φαινόμενον σάρκινον ὄντα θεὸν ἢ, καθὼς αὐτὸς ὀνομάζει, ἔνσαρκον νοῦν. διὸ φησιν αὐτὸν κύριον δόξης τὸν ἐσταυρωμένον κατονομάζεσθαι καὶ κύριον δυνάμεων παρὰ τῆς προφητείας λέγεσθαι : « Il reprend à nouveau son vomissement par son discours, qu'il s'était empressé de vomir dans les propos précédents, forgeant pour le Christ une chair antérieure aux siècles, par la vanité des propos, et déclarant que le Fils est intellect incarné, né d'une femme, non pas devenu chair dans la vierge, mais passant par elle comme par une voie, mais qu'il s'est manifesté tel qu'il était avant les siècles, étant Dieu charnel dans sa manifestation même ou bien, comme Apollinaire le nomme, intellect en chair » (*Antirr.* 166, 21-28). Ce qui est gênant dans le discours de Grégoire, c'est que l'idée de la préexistence de la chair est toujours présente dans une reformulation : on n'a pas le moyen de vérifier ce qu'Apollinaire formulait exactement.

¹¹⁴ Cf. *De unione*, § 8, p. 188.

¹¹⁵ *Antirr.* 167, 19-21.

ἢ γὰρ οὐχ ὁμολογήσει μίαν ἐπὶ πατρός τε καὶ οὐ
τὴν θεότητα καὶ συνήγορος Ἀρείου διὰ τοῦτο
ἀναφανήσεται ἢ, εἴπερ Ἀρείῳ μαχόμενος μίαν
λέγοι, οὐδὲ ἑαυτῷ πάντως συνθήσεται στήσαι τὸν
ἀναπλασθέντα μῦθον ἐν ἑαυτῷ μὴ δυνάμενος.

ἀλλὰ κατ' ἀνάγκην τὰς ἐμπαθεῖς ταύτας καὶ
ταπεινότερας φωνάς τε καὶ διαθέσεις τῷ
ἀνθρωπίνῳ προσμαρτυρήσει, ἄτρεπτον δὲ καὶ
ἀπαθῆ τοῦ θεοῦ τὴν φύσιν καὶ ἐν τῇ κοινωνίᾳ
τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων διαμεμενηκέναι
συνθήσεται.

la vie. L'une meurt-elle, tandis que l'autre est
présente à travers ce qui est mort ? En effet, ou bien
il ne confessera pas qu'une est la divinité au sujet du
Père et du Fils et, pour cette raison, il apparaîtra
comme défenseur d'Arius¹¹⁶, ou bien, si au contraire
il combat Arius en disant que la divinité est une, il
ne sera plus du tout d'accord avec lui-même, ne
pouvant plus tenir le mythe qu'il a forgé en lui-
même¹¹⁷. Mais il sera forcé d'attribuer à l'humanité
ces mots de la Passion, et des paroles et dispositions
plus humbles, et il établira que la nature de la
divinité est immuable et impassible et demeure dans
la communion des souffrances humaines »¹¹⁸.

L'immortalité de la divinité du Christ est prouvée dans ce mouvement argumentatif en trois temps. Si Apolinaire considère la divinité comme étant mortelle et que la tradition confesse l'unicité de la divinité du Père et du Fils, le verset de Mt 27, 46 pose un problème. Faudrait-il concevoir alors une séparation de la divinité, l'une qui meurt, l'autre qui vit ? Cela conduit à une première aporie. Il résulte de ce problème (deuxième étape du raisonnement) que soit Apolinaire renie l'unicité de la divinité (et on tombe dans l'hérésie de l'arianisme) soit il maintient l'unicité de la divinité et il se trouve en contradiction interne avec lui-même. C'est la seconde aporie. La conclusion logique dressée par Grégoire est qu'Apolinaire est forcé d'attribuer à l'humanité du Christ la souffrance et la mort.

Grégoire cite ensuite le frg. 47 d'Apolinaire comme confirmation de sa propre argumentation : « Il est glorifié en tant qu'homme, élevé d'un état sans gloire, tout en possédant la gloire avant le monde, en tant qu'il préexiste comme Dieu » (Δοξάζεται μὲν ὡς ἄνθρωπος ἐξ ἀδοξίας ἀναβαίνων, ἔχει δὲ τὴν δόξαν πρὸ τοῦ κόσμου ὡς θεὸς προϋπάρχων)¹¹⁹. Le Cappadocien confirme donc la distinction opérée entre le divin et l'humain au moment de l'exaltation avec une citation d'Apolinaire lui-même¹²⁰.

La nécessité pour Grégoire de distinguer les deux natures au moment de la Passion et de la mort du Christ est fondée dans la suite du débat de l'*Antirrheticus* sur un autre verset, Mt 26, 39 (« S'il est possible que cette coupe passe loin de moi ! Cependant non pas comme je veux, mais comme tu veux »). Ce verset est souvent associé à Mt 27, 46

¹¹⁶ Pour Arius, le Fils qui est une créature n'est pas de même substance que le Père. En ce sens, il lui est alors inférieur.

¹¹⁷ L'accusation de l'hérésie comme mythe fait partie de la rhétorique de polémique. Grégoire l'exploite contre Apolinaire avec l'image du minotaure en *Antirrh.* 214-215.

¹¹⁸ *Antirrh.* 168, 5-20.

¹¹⁹ *Antirrh.* 168, 21-23.

¹²⁰ Lorsque Grégoire cite le frg. 47 pour la première fois (*Antirrh.* 166, 14), avant l'extrait donné, il le commente en déclarant qu'Apolinaire, parlant ainsi, fait preuve de bon sens (μέχρι τούτων εὐγνωμονῶν).

dans le dossier scripturaire sur la Passion, depuis la polémique arienne¹²¹, et Apollinaire le reprenait à son tour dans son *Apodeixis* pour étayer sa doctrine de l'unique nature¹²². Grégoire, pour sa part, l'examine en en faisant une pièce de choix pour fonder la distinction des deux natures dans le Christ, qui permet là encore d'expliquer l'impassibilité divine dans les événements de la Passion.

Il commente ainsi la phrase du Christ en *Matthieu* avant la Passion « non pas ma volonté mais la tienne » en montrant qu'elle concerne l'humanité du Christ et non pas sa divinité. Pour prouver qu'elle n'est pas une parole qui a trait à la divinité du Christ, Grégoire s'adonne à un raisonnement purement logique par lequel il enferme son adversaire dans une aporie : Dieu ne peut pas dire qu'il veut que ce qu'il veut ne s'accomplisse jamais¹²³. Puis il conclut ainsi :

ὁ γὰρ εἰπὼν μὴ τὸ ἐμὸν τὸ ἀνθρώπινον τῷ λόγῳ ἐσήμανε· προσθεὶς δὲ τὸ σὸν ἔδειξε τὸ συναφεῖς τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὸν πατέρα θεότητος, ἧς οὐδεμία θελήματός ἐστι διαφορὰ διὰ τὴν κοινωνίαν τῆς φύσεως· τὸ γὰρ τοῦ πατρὸς εἰπὼν θέλημα καὶ τὸ τοῦ υἱοῦ ἐνεδείξατο.

« En effet en disant « non pas ma [volonté] », il a exprimé le caractère humain par ce mot. Mais en ajoutant « la tienne », il a montré l'affinité de sa divinité avec le Père dont il n'y a aucune différence de volonté en vertu de la communion de nature. Car en disant la volonté du Père, il a montré aussi celle du Fils »¹²⁴.

Il développe ensuite le sens de cette « volonté » commune au Père et au Fils qui est de sauver les hommes. Un tel commentaire montre encore comment cette phrase du Christ, lors de la Passion, est la preuve de la distinction des deux natures en lui. De ce point de vue, Grégoire se situe dans la même ligne interprétative qu'Athanase contre la doctrine arienne¹²⁵. On pressent dans ce passage la doctrine du duothélisme, qui est ici à l'état embryonnaire, sans pourtant qu'elle soit développée dans l'*Antirrheticus* où l'enjeu est de prouver à partir de dits scripturares la distinction des deux natures.

¹²¹ Ces deux versets font partie du dossier de la controverse arienne, cf. Athanase, *Contra arianos*, III, 26, 34, 57 ; *Athanasius Werke*, I, 1, 3, éd. K. Metzler, p. 336, 345, 368-369. Les ariens se servaient de ces deux versets de *Matthieu* pour prouver que le Christ n'était pas égal au Père, mais qu'il lui était inférieur. C'est contre eux qu'Athanase développe à de nombreuses reprises une argumentation qui repose sur la distinction entre ce qui affecte l'humanité du Christ et ce qui touche sa divinité. Il met ainsi au compte de la chair du Christ les paroles de Mt 26, 39 et Mt 27, 46 afin de préserver l'impassibilité du Verbe : c'est à titre d'homme que le Christ a été troublé et a pleuré. D'après nos enquêtes, ces versets sont très peu cités et étudiés par Grégoire : leur utilisation dans la controverse anti-apollinarienne font partie des rares emplois. On se trouve donc sûrement là en présence d'un matériau scripturaire propre à Apollinaire, dans le sillon d'Athanase.

¹²² Cf. frg. 63 b, *Antirrh.* 180, 8-12. Grégoire l'introduit comme une citation textuelle.

¹²³ Cf. *Antirrh.* 181, 1-2.

¹²⁴ *Antirrh.* 181, 23-28.

¹²⁵ Cf. même interprétation du verset dans son *Discours contre les ariens*, III, PG 26, 444 B.

Mais Apolinaire, de son côté, ne semble pas avoir défendu que la parole de Jésus dans le verset Mt 26, 39 concernait sa divinité, d'après le contenu d'un fragment *Sur la manifestation du Dieu en chair*, transmis par Maxime le Confesseur :

Καὶ τὸ “πάτερ, εἰ δυνατόν ἀπελθέτω τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ’ ἐμοῦ, πλην μὴ τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ σὸν θέλημα γενέσθω” οὐκ ἄλλου καὶ ἄλλου θελήματος ἔμφασιν ἔχει μὴ συμβαινόντων ἀλλήλοις, ἀλλ’ ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ, θεϊκῶς μὲν ἐνεργουμένου, οἰκονομικῶς δὲ παραιτουμένου τὸν θάνατον, ἐπεὶ θεὸς ἦν σαρκοφόρος ὁ τοῦτο λέγων μηδεμίαν ἐν τῷ θέλειν ἔχων διαφοράν.

« Et le verset : “Père, s’il est possible que cette coupe s’éloigne de moi, mais que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se fasse” ne montre¹²⁶ pas la volonté de l’un avec l’autre, alors qu’ils ne s’accorderaient pas entre eux, mais de l’un et du même, opérant d’une manière divine, mais repoussant la mort selon l’économie, puisqu’il était Dieu revêtu de chair, celui qui déclarait cela, sans introduire de distinction dans sa volonté »¹²⁷.

Si ce fragment est authentique¹²⁸, on voit comment Apolinaire se sert de Mt 26, 39 pour montrer qu’il n’y a pas deux volontés qui seraient en désaccord, provenant de deux personnes distinctes dans le Christ (οὐκ ἄλλου καὶ ἄλλου θελήματος). Dans cette exégèse, la dualité des personnes est due à la coexistence de deux instances délibératives. Il insiste au contraire sur le fait qu’il y a une volonté d’un seul et même sujet (ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ), qui d’une part agit d’une manière divine et d’autre part, étant incarné, essaie d’écarter la mort. C’est ce dont témoignent les deux expressions θεϊκῶς μὲν ἐνεργουμένου et οἰκονομικῶς δὲ παραιτουμένου τὸν θάνατον, qui sont utilisées par Apolinaire, ou à mettre au compte d’interpolations postérieures pendant les polémiques christologiques du V^e siècle.

Pour Apolinaire, de l’unité de nature découle l’unique volonté, mais cela ne veut pas dire pour autant chez lui que le verset se rapporte à la divinité du Fils. Il fait bien une distinction, mais elle ne se situe pas au niveau de la nature. Grégoire ne rend pas, nous semble-t-il, cette distinction de niveau.

Ce fragment montre que l’enjeu du débat entre les deux adversaires ne tient pas au fait qu’Apolinaire ne dissocie pas dans la Passion ce qui est propre à l’humanité de ce qui relève de Dieu, mais il pense l’articulation entre les deux éléments sous un mode différent de celui de Grégoire, qui exclut la distinction des deux natures.

¹²⁶ ἔμφασις : terme technique pour désigner le sens des Écritures. Cf. Gr. Nys., *Cant.*, GNO VI, p. 4, 1 ; p. 6, l. 19.

¹²⁷ Frg. 109, Lietz. p. 233.

¹²⁸ Il est possible que le fragment ne soit pas une citation textuelle d’Apolinaire, mais qu’elle soit retravaillée par Maxime ou par la source qu’il cite, car nous n’avons pas vu ailleurs la distinction entre θεϊκῶς et οἰκονομικῶς. En revanche, Cyrille fait cette distinction (cf. *ACO*, 1, 1, 5, éd. Schwartz, Leipzig, 1927, p. 108, l. 15) etc.

Contre la théorie de l'unique nature revendiquée par Apolinaire et qui est le présupposé doctrinal implicite dans les deux raisonnements de Grégoire, cités ci-dessus, celui-ci développe toujours son argumentation à partir du principe méthodologique qui consiste à distinguer sur le plan des natures ce qui relève de l'humanité et ce qui se rapporte à la divinité du Christ. C'est la solution théologique qu'il formule, et il n'est pas le seul¹²⁹, dans de nombreux écrits antérieurs ou contemporains à Apolinaire, pour soutenir le paradoxe que dans la souffrance de la Passion, c'est l'humanité, passible, qui souffre, tandis que la divinité, impassible, ne subit pas la Passion. Cette dernière est donc toujours expliquée à l'éclairage de la distinction des deux natures, sans que le terme de φύσις ne soit mentionné. Peut-on mettre ce principe de méthode sur le compte d'une lenteur théologique, qui utilise les mêmes procédés de réfutation contre Apolinaire que contre Eunome, alors que la christologie du Laodicéen a développé la compréhension de l'union hypostatique du Christ de manière perfectionnée, qui demande à pousser plus loin l'exégèse des épisodes de l'Économie qu'à les attribuer simplement à l'humanité ou à la divinité ? Grégoire reprendrait l'argumentaire des polémiques antérieures sans tenir compte des enjeux du discours de l'adversaire. Ou alors, s'agit-il d'un choix méthodologique ? Puisque Grégoire dispose d'arguments déjà élaborés contre Eunome, il ne fait que les réutiliser. Cette deuxième hypothèse semble plus convaincante.

Selon nous, le débat relève d'une différence d'approche de la christologie, qui met en cause la méthode d'analyse des deux auteurs. En effet, au niveau doctrinal, ils s'accordent sur l'impassibilité divine pendant tout le temps de l'Économie et reconnaissent que c'est l'humanité du Christ qui a souffert la Passion. Mais la façon dont la divinité compatit à la souffrance humaine est expliquée différemment, pour Apolinaire à partir d'une christologie construite sur le modèle anthropologique¹³⁰, pour Grégoire à partir d'un procédé méthodologique qui consiste à distinguer dans l'analyse des faits de l'incarnation ce qui est à mettre sur le compte de chaque nature, bien que le mot φύσις ne soit pas toujours employé. Cette démarche n'est pourtant pas systématique, elle dépend des contextes argumentatifs. En témoigne le fait que Grégoire, dans son exégèse de Ph 2, 10, insiste bien sur le fait qu'après l'exaltation, l'humanité désigne aussi la divinité

¹²⁹ Cf. Gr. Nyss., *De deit.*, GNO X, 2, 127, 20-128,7 ; Gr. Naz., *Discours théologiques*, 29, 19, SC 250, p. 218 ; Ath. *Contra Arianos*, III, 41, éd. K. Metzler, *Athanasius Werke*, p. 352, 5-9 ; III, 43, *op. cit.*, p. 354, 23 sq ; III, 56, *op. cit.*, p. 367, 7-8.

¹³⁰ Le Logos souffre la Passion dans la mesure où l'âme compatit avec le corps. Il démontre ainsi l'interchangeabilité des noms et des attributs qui relèvent de l'humain et du divin en raison de cette unité de nature. Cf. dans un texte antérieur à *l'Apodeixis*, le *De unione*, § 8, Lietz., p. 188 ; § 17, p. 192.

puisque les deux sont indissolublement liés, que la divinité est indicible et que les propriétés de l'une sont interchangeables avec l'autre. C'est aussi le sens de l'explication de l'image de la goutte de vinaigre mêlée à l'eau de mer. Dans d'autres contextes argumentatifs, le Cappadocien insiste donc au contraire sur l'union entre la divinité et l'humanité en Christ.

B. L'analogie de l'immortalité de l'âme

Dans la troisième section de son traité, au cours d'un mouvement argumentatif où il commente l'assertion d'Apolinaire selon laquelle « personne n'a le pouvoir de mourir et de ressusciter » (frg. 61)¹³¹ et qui devait servir à prouver que c'est parce que le Christ est Dieu qu'il avait le pouvoir de ressusciter¹³², Grégoire en vient une nouvelle fois à construire sa réfutation à partir de l'idée que la divinité n'est pas mortelle au moment de la Passion¹³³. L'argumentation présente deux caractéristiques nouvelles par rapport aux démonstrations précédentes sur le même point doctrinal. D'une part, elle est élaborée à partir d'un montage scripturaire de Jn 12, 24 (utilisé par Apolinaire) et de Rm 6, 4-5 qui viennent étayer l'argumentation sous un angle nouveau. D'autre part, la preuve que la divinité du Christ n'est pas morte au moment de la Passion est construite à partir de l'analogie avec la mort de l'homme commun, dans un raisonnement *a fortiori*.

Apolinaire devait développer sa réflexion dans l'*Apodeixis* sur le pouvoir de résurrection du Christ à partir des preuves scripturaires de Jn 10, 18 (« Personne ne m'enlève mon âme, j'ai le pouvoir de la déposer et le pouvoir de la reprendre à nouveau ») et de Jn 12, 24 (le grain de blé qui meurt pour porter beaucoup de fruits), que Grégoire reprend et interprète à la lumière de Rm 6, 4-5 où Paul délivre un enseignement

¹³¹ Il est difficile de savoir si ce fragment est une citation textuelle ou s'il est reformulé par Grégoire. Néanmoins, le sens de la pensée ne semble pas corrompu (cf. E. Mühlberg, *op. cit.*, p. 67).

¹³² Sur ce point exégétique, il se situe dans le sillage d'Athanase qui commente Jn 10, 18 dans le *Contra arianos*, III : τὸ δὲ ἐξουσίαν ἔχειν θεῖναι καὶ λαβεῖν, ὅτε βούλεται, τὴν ψυχὴν, οὐκέτι τοῦτο ἴδιον ἀνθρώπων, ἀλλὰ τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεώς ἐστιν. Ἄνθρωπος γὰρ οὐ κατ' ἴδιαν ἐξουσίαν, ἀλλ' ἀνάγκη φύσεως καὶ μὴ θέλων ἀποθνήσκει· ὁ δὲ Κύριος, ἀθάνατος αὐτὸς ὢν, σάρκα δὲ θνητὴν ἔχων, ἐπ' ἐξουσίας εἶχεν, ὡς Θεὸς, ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισθῆναι, καὶ τοῦτο πάλιν ἀναλαβεῖν, ὅτε βούλεται. « Avoir la puissance de déposer ou de prendre son âme comme il veut n'est pas non plus le propre des hommes, mais le fait de la puissance du Logos. Car il ne dépend pas du pouvoir propre de l'homme de mourir, mais de la nécessité de la nature, contre son gré. Quant au Seigneur, lui-même étant immortel, mais possédant une chair mortelle, a dans son pouvoir, à titre de Dieu, d'être séparé du corps et de le reprendre à nouveau quand il le veut » (éd. K. Metzler, *Athanasius Werke*, p. 369, 26-370, 2).

¹³³ Plus précisément, il réfute deux idées à partir du frg. 61 : il démontre d'abord que par le terme d'âme dont parle Jean (Jn 10, 18), il faut entendre l'âme humaine raisonnable, parce que c'est le νοῦς qui a le pouvoir d'agir (ἐνεργήσειεν) (*Antirrh.* 177, 16-17). Ensuite, il prouve que la divinité du Christ ne peut pas être mortelle.

sur le baptême. Le chrétien est baptisé dans la mort et la résurrection du Christ, ce qui n'a de sens que si la mort touche l'humanité du Christ et non pas sa divinité (εἰ δὲ θεότης τέθνηκε, πῶς συντεθνηξόμεθα οἱ ἐν σαρκὶ τῇ θεότητι ; « Si la divinité meurt, comment mourrons-nous avec la divinité, nous qui sommes dans la chair ? »)¹³⁴. Si la divinité meurt, il faut trouver une autre divinité qui ressuscite et le Christ et l'humanité. Nous avons déjà vu cet argument.

C'est alors que prend place la deuxième étape argumentative : Grégoire réfute encore la théorie selon laquelle la divinité même du Christ aurait péri au moment de sa mort. Mais il développe son raisonnement à partir la christologie du νοῦς ἔνσαρκος et de l'anthropologie trichotomite soutenues par Apollinaire :

ἀπόδειξις δὲ τῆς ἀσεβείας τοῦ λόγου τοῦ θνητὴν ἀποδεικνύντος τὴν θεότητα αὐτὸ τὸ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς γινόμενον. ἐν γὰρ τῷ κοινῷ τῶν ἀνθρώπων θανάτῳ τί τὸ ἀποθνήσκον ἐστὶ καὶ φθειρόμενον; οὐχὶ σὰρξ μὲν εἰς τὴν γῆν ἀναλύεται, ὁ δὲ νοῦς τῇ ψυχῇ παραμένει οὐδ' ἐν τῇ μεταστάσει τοῦ σώματος πρὸς τὸ εἶναι βλαπτόμενος; τεκμήριον δὲ ὅτι μέμνηται τῶν ὑπὲρ γῆς ὁ πλούσιος καὶ δεῖται τοῦ Ἀβραάμ περὶ τῶν κατὰ τὸ γένος συνημμένων αὐτῷ. τοῦτο δὲ οὐκ ἂν τις ἀνοίας εἴποι, τὸ ἐπειδὴ τὸ καθ' ἑαυτὸν ἄφυκτον ἔγνω, πρόνοιάν τινα τῶν ἐπιτηδείων ποιήσασθαι.

εἰ τοίνυν ὁ ἡμέτερος νοῦς διαμένει καὶ μετὰ θάνατον ἀπαθῆς τε καὶ ἀναλλοίωτος, πῶς εἰκὸς τὸν τριτημόριον ἐκείνον τοῦ Ἀπολιναρίου θεὸν τὸν σαρκώδη θάνατον ὑπομεῖναι; πῶς ἀποθανόντα ἢ τίνα τρόπον παθόντα τὴν τοῦ θανάτου διάλυσιν; οὐδενὶ γὰρ τῶν πάντων τὸ τοιοῦτον ἄγνωστον, ὅτι θάνατός ἐστι ψυχῆς καὶ σώματος ἢ ἀπ' ἀλλήλων διάλεξις, αὐτὴ δὲ ἡ ψυχὴ καὶ ἡ διάνοια πῶς ἀφ' ἑαυτῆς μερίζεται, ἵνα καὶ ἐν ἑαυτῇ τὸν θάνατον δέξηται; εἰ οὖν ἀνεπίδεκτος ἡ ἡμέτερα ψυχὴ τοῦ θανάτου, πῶς δέχεται θάνατον, εἰπάτωσαν οἱ εἰς μοῖραν τὸν Χριστὸν κερματίζοντες.

« La démonstration de l'impiété du discours qui montre que la divinité est mortelle est ce qui se produit en nous-mêmes. En effet, dans la mort commune des hommes, qu'est-ce qui est mortel et corruptible ? N'est-ce pas la chair qui se décompose pour revenir à la terre, tandis que l'intellect demeure au côté de l'âme sans être endommagé dans son être pendant la transformation du corps ? La preuve en est que le riche se rappelle de ceux qui sont sur terre et prie Abraham pour ses descendants (cf. Lc 16, 24). Personne ne saurait mettre sur le compte de la folie le fait de prévenir ses proches quand on a l'expérience de ce qui est inévitable pour soi-même.

Si donc notre intellect demeure même après la mort, impassible et inaltéré, comment est-il vraisemblable que cette troisième partie, qui est Dieu pour Apollinaire, subisse la mort charnelle ? Comment est-il mort ou bien de quelle façon a-t-il subi la dissolution de la mort ? Un tel phénomène n'est ignoré par personne : la mort est la disjonction de l'âme et du corps l'un de l'autre. Mais l'âme elle-même et l'intelligence, comment se séparent-elles mutuellement de façon à recevoir la mort en elles-mêmes aussi ? Si donc notre âme ne peut pas être atteinte par la mort, comment [la divinité] reçoit-elle la mort, qu'ils nous le disent ceux qui découpent le Christ en partie ? »¹³⁵

Grégoire développe ici un raisonnement *a fortiori* : si l'âme de l'homme ne meurt pas dans la mort, combien plus, la divinité du Fils qui est éternelle, ne mourra pas dans sa Passion. Le détail de l'argumentation est intéressant parce qu'il s'agit ici d'un des rares passages de l'*Antirrheticus* où Grégoire élabore son argumentation à partir du modèle anthropologique tripartite. Du point de vue de la stratégie du discours, on peut interpréter cette trichotomie comme étant une concession argumentative faite à l'adversaire pour

¹³⁴ *Antirrh.* 178, 6-7.

¹³⁵ *Antirrh.* 178, 17-179, 7.

mieux le réfuter. Le raisonnement part donc du principe que l'intellect est indépendant de l'âme.

La première étape du raisonnement se situe au niveau anthropologique : dans la mort, l'âme et l'esprit se séparent du corps qui se décompose, et demeurent immortels, non touchés par la corruption. Grégoire fournit la preuve scripturaire que l'esprit vit après la mort en rapportant l'histoire du riche de la parabole de Lc 16, 24, qui, après la mort, pense encore à ses proches. L'acquis de ce point démonstratif est que le *voûç* est immortel.

La deuxième étape de l'argumentation consiste en une application christologique : dans la mort, selon Apollinaire, Dieu a pris la place du *voûç*. Or la mort consiste en une séparation des éléments du composé humain. Mais puisque l'esprit et l'âme ne sont ni séparés ni dissolus dans la mort, alors la divinité qui est *voûç* ne peut pas être exposée à la mort.

Grégoire conclut en déclarant que même en raisonnant à partir du schéma christologique trichotomite d'Apollinaire, celui du *voûç ἔνσαρκος*, on ne peut pas soutenir que la divinité est mortelle.

Dans un tel raisonnement, Grégoire ne traite pas la question de la mort du Verbe au moment de la Passion en corrélation avec l'union des deux natures, mais son raisonnement est toujours construit à partir du rapport entre un être et ses propriétés. Parce que Dieu est par essence immortel, alors il ne peut mourir. Son argumentation ne soulève pas la question de savoir comment le divin est uni à l'humain pour comprendre le comportement de la divinité dans la Passion. En ce sens, l'interprétation de Grégoire pose problème car d'une certaine manière il ne répond pas à son adversaire qui défend lui aussi l'immortalité de la divinité du Christ.

Dans sa réflexion, Grégoire utilise le modèle anthropologique d'une manière différente d'Apollinaire et en ce sens, il réagit avec les armes de son adversaire. De même qu'Apollinaire comprend les rapports du Logos et de la chair sur la façon dont l'âme est unie au corps, Grégoire prend pour exemple l'immortalité de l'âme et son rapport avec le corps dans la mort pour prouver l'immortalité de la divinité dans la mort du Christ. La comparaison anthropologique n'a pas la même fonction dans les deux argumentations théologiques. Pour Apollinaire elle est constitutive de sa christologie et il explique en fonction d'elle le rapport du Logos aux passions ; pour Grégoire elle est utilisée d'un point de vue logique et a une fonction simplement argumentative sans application à l'ontologie du Christ.

C. La mort d'un homme ne peut pas sauver l'humanité

Tous les extraits que nous venons de citer et qui portent sur la mortalité de Dieu se situent dans des passages argumentatifs où la visée démonstrative ne porte pas d'abord sur la Passion-résurrection. C'est seulement dans le dernier mouvement de l'*Antirrheticus*¹³⁶ que Grégoire en vient à réfuter amplement son adversaire, qui devait traiter ce point à la fin de son *Apodeixis*. Lorsque le Nysséen, quant à lui, aborde cette question, il a précisé le mode d'union de la divinité et de l'humanité en Christ afin de réfuter l'accusation des « deux Fils » portée par Apolinaire¹³⁷. L'épisode de la Passion apparaît alors comme une étape nécessaire de la réflexion pour parfaire l'explication de l'ontologie du Christ à partir de l'impératif sotériologique : comment penser le composé humano-divin pour qu'en assumant la Passion et la résurrection il puisse sauver l'humanité du péché ? Telle est la question de fond qui régit tout le débat sur la façon dont la divinité assume la Passion, à la fin du traité. Grégoire en vient alors à citer ainsi son adversaire (frg. 93) :

οὐδὲ λύει, φησί, τὴν τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίαν μὴ γενόμενος ἄνθρωπος ἀναμάρτητος οὐδὲ τὴν κατὰ πάντων ἀνθρώπων τοῦ θανάτου βασιλείαν καταλύει, εἰ μὴ ὡς ἄνθρωπος ἀπέθανε καὶ ἀνέστη.

« [le Christ] ne délie pas non plus le péché des hommes s'il n'est pas homme sans péché, ni ne détruit la royauté de la mort sur tous les hommes, s'il ne meurt et ne ressuscite pas comme homme »¹³⁸,

puis en citant vraisemblablement la suite de la pensée de son adversaire :

Ἀνθρώπου δέ, φησί, θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον.

« La mort d'un homme ne détruit pas la mort »¹³⁹.

Dans ce fragment, Apolinaire insiste sur le fait que le Christ sauve l'humanité en étant homme sans pourtant être atteint par le péché. En même temps, il formule deux impératifs sotériologiques : d'une part, un homme en tant qu'homme est nécessairement

¹³⁶ La fin de l'*Antirrheticus* porte sur la nature de la chair humaine après la résurrection (*Antirrh.* 228, 18). L'horizon est nettement sotériologique (comment le Christ a-t-il assumé la Passion-résurrection pour sauver l'humanité ?) et eschatologique (que devient le composé humano-divin après la résurrection ?).

¹³⁷ C'est ce que reproche Apolinaire à ses adversaires qui revendiquent la complétude des deux natures divine et humaine dans le Christ (cf. frg. 92, *Antirrh.* 216, 10-12).

¹³⁸ *Antirrh.* 218, 4-8. E. Mühlberg considère ce fragment comme authentique (*op. cit.* p. 70), ce que viendrait corroborer le commentaire de Grégoire qui approuve cette première partie de raisonnement (*Antirrh.* 218, 8-13).

¹³⁹ *Antirrh.* 218, 13-14. Grégoire cite le début du frg. 95, qu'il expose plus amplement après (*Antirrh.* 219, 1-6) : on peut penser qu'il s'agit d'une citation textuelle, puisque Grégoire l'expose deux fois.

soumis à la mort et par conséquent ne peut la surmonter, d'autre part, la mort ne peut être surmontée que si elle est détruite en tant que mort¹⁴⁰. Le problème théologique que veut résoudre Apollinaire est en effet le fait que la mort ne peut être éradiquée que si elle est traversée par un être qui l'assume pleinement, comme homme, mais dont la nature a le pouvoir de la supprimer. En ce sens, la nature humaine du Verbe incarné ne peut être la même que celle de l'homme commun. Telle est la raison pour laquelle Apollinaire conçoit une nature humaine du Christ qui n'est qu'à la ressemblance du reste des hommes. Le Logos doit passer par la mort, à titre d'homme, pour sauver l'humanité du joug de la mort, mais selon une constitution humaine qui lui est propre. Il caractérise cette constitution spéciale du Christ par l'expression du νοῦς ἕνσαρκος où Dieu, infailible, s'est substitué à l'élément hégémonique en l'homme qui est faillible par nature¹⁴¹, ce qu'il redit encore dans la suite du frg. 93¹⁴². Par conséquent, en analysant le cas de la Passion, il doit montrer comment la divinité qui est inscrite dans l'ontologie même de l'homme assumé par le Christ, à titre de νοῦς, réagit par rapport à la souffrance et à la mort¹⁴³.

Grégoire réagit avec indignation à la citation de son adversaire : « La mort d'un homme ne détruit pas la mort ». Si un homme ne peut pas détruire la mort, faudrait-il que ce soit Dieu lui-même qui meure pour la détruire ? Telle est la façon dont il comprend la remarque d'Apollinaire, sans que le lecteur ait le moyen de connaître la conclusion théologique du Laodicéen¹⁴⁴, et Grégoire s'engage dans un nouveau développement où il répète les arguments qu'il avait déjà formulés contre la mortalité de la divinité :

τί κατασκευάζων ταῦτά φησιν; ὅτι αὐτῆ τοῦ μονογενοῦς ἡ θεότης, αὐτῆ ἡ δύναμις, αὐτῆ ἡ ἀλήθεια, αὐτῆ ἡ ζωὴ ἐν τῷ κατὰ τὸν σταυρὸν πάθει ἀπενεκρώθη, ὥστε κατὰ τὴν τριήμερον ἐκείνην τοῦ χρόνου περιγραφὴν μὴ ζῶην εἶναι, μὴ δύναμιν, μὴ δικαιοσύνην, μὴ φῶς, μὴ ἀλήθειαν, μὴ αὐτὴν τὴν θεότητα. οὐ γὰρ μιᾶς ἀποθανούσης θεότητος ἕτεραν ὑπολελειφθαι λέγει, διότι πολλαχοῦ δείκνυται Ἀρειῶ περιὶ τούτου

« Que veut-il prouver en disant cela ? Que la divinité du Monogène elle-même, elle qui est la Puissance par excellence, la Vérité par excellence, la Vie par excellence, est morte dans la Passion sur la croix, si bien que pendant le laps de temps de trois jours, il n'existait ni la Vie, ni la Puissance, ni la Justice, ni la Lumière, ni la Vérité, ni même la divinité. En effet, il ne dit pas que si une divinité meurt, l'autre subsiste, puisqu'il se montre en train

¹⁴⁰ Cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, op. cit., p. 206. Les mêmes impératifs théologiques sont formulés par Athanase, *De inc.*, 9, 1, SC 199, p. 294. Il est bien précisé que la divinité du Fils ne meurt pas : « Le Verbe comprenait, en effet, que la corruption (φθορά) des hommes ne pouvait pas être éliminée autrement, sinon par le seul fait de mourir. Or il était impossible que mourût (ἀποθανεῖν) le Verbe, qui est immortel (ἀθάνατον) et Fils du Père. Aussi il prend pour soi un corps capable de mourir (τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα), afin que, participant au Verbe qui est au-dessus de tout, ce corps devienne apte à mourir pour tous, demeure incorruptible grâce au Verbe logé en lui et fasse désormais cesser la corruption en tous par la grâce de la résurrection » (trad. Ch. Kannengiesser, SC 199, p. 295).

¹⁴¹ Cf. frg. 76, *Antirrh.* 195, 16-20 : fragment que Grégoire déclare citer textuellement (*Antirrh.* 195, 15-16).

¹⁴² Cf. frg. 97, *Antirrh.* 227, 10-12.

¹⁴³ C'est l'objet des fragments 101-104 de l'*Apodeixis*.

¹⁴⁴ Il devait vouloir dire que le Christ, pour sauver l'humanité, ne devait pas être un simple homme, mais un homme exempt de péché.

μαχώμενος καὶ μίαν εἶναι κατασκευάζων τῆς τριάδος θεότητα, ἧς ἐν τούτῳ νεκρωθείσης, καθὼς συγκατασκευάζει τῷ λόγῳ, πάντως ἕτερα οὐκ ἦν.

καὶ πῶς ἂν τις ὑπονόσειεν αὐτὸν μὴ θνητὴν ποιεῖν τὴν θεότητα, συνιδεῖν οὐκ ἔχω. οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐπ' ἀνθρώπου θάνατος, εἰ μὴ τοῦ συνθέτου διάλυσις· οὐδὲ γὰρ ἐν ἡμῖν τοῦ σώματος εἰς τὰ ἐξ ὧν σύγκριται λυομένου καὶ ἡ ψυχὴ συνδιαπίπτει τῇ διαλύσει τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ μὲν σύνθετον διαλύεται, τὸ δὲ ἀσύνθετον ἀδιάλυτον μένει. εἰ οὖν ψυχῆς οὐχ ἄπτεται θάνατος, πῶς ἡ θεότης ἀπονεκροῦται, λεγέτωσαν οἱ μὴ εἰδότες ἃ λέγουσιν.

de combattre souvent Arius à ce sujet et d'établir qu'il y a une seule divinité dans la Trinité¹⁴⁵. Donc si l'une est morte comme il l'établit dans son discours, il ne pourrait en exister une autre.

Et comment pourrait-on supposer qu'il rende la divinité non pas mortelle, je ne peux le comprendre. Car la mort pour l'homme n'est rien d'autre que la dissolution de ce qui est composé : alors qu'en nous le corps est dissout en les éléments dont il est constitué, l'âme ne tombe pas pour autant sous la dissolution du corps, mais ce qui est composé est détruit, tandis que ce qui n'est pas composé demeure indissoluble. Si donc la mort ne touche pas l'âme¹⁴⁶, comment la divinité périt ? Qu'ils le disent ceux qui ne savent pas ce qu'ils disent »¹⁴⁷.

La réfutation de Grégoire reprend les éléments des développements antérieurs : d'abord, la divinité ne peut pas mourir car elle est la Vie et qu'elle est une. Apollinaire revendique la consubstantialité du Père avec le Fils, donc si l'un meurt, l'autre meurt avec le premier et n'est pas en mesure de le ressusciter. D'un point de vue logique, la théorie d'Apollinaire s'invalide elle-même.

Le second temps du raisonnement prend pour exemple la mort du composé humain. Il repose sur le prolégomène que la mort est dissolution de ce qui est composé, selon la conception platonicienne¹⁴⁸. Ce qui est sans composition ne peut donc pas être dissolu et échappe à la mort. L'âme, dont il est supposé qu'elle n'est pas composée, puisqu'elle est immatérielle, ne peut pas être atteinte par la mort. Donc seul le corps est touché par la mort. Grégoire applique ce raisonnement par analogie à l'union de l'humain et du divin dans le cas du Christ. De même que dans la mort du composé humain, l'âme échappe à la dissolution et demeure immortelle, de même dans la Passion, la divinité ne meurt pas puisqu'elle est non composée par nature.

L'immortalité de la divinité est prouvée chez Grégoire à partir de l'argument que n'est dissoluble que ce qui est composé, mais que ce qui est sans composition, à savoir l'âme, *a fortiori* la divinité, ne peut être sujet à la dissolution et donc à la mort.

¹⁴⁵ Cf. chez Apollinaire, *Kata meros pistis*, § 2, Lietz., p. 168.

¹⁴⁶ Cf. Athanase, *Discours contre les Gentils*, PG 25, 65 B : ἀνάγκη ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι, τῷ μὴ εἶναι κατὰ τὸ σῶμα (« L'âme est nécessairement immortelle par le fait qu'elle n'est pas comme le corps »). Au moment de la mort, le corps meurt à cause du retrait de l'âme.

¹⁴⁷ *Antirrh.* 218, 14-31.

¹⁴⁸ *Phédon*, 67 d, éd. L. Robin, CUF, Paris, 1967, p. 17 : τοῦτο γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος : « la mort est ceci précisément : le détachement et la séparation de l'âme d'avec le corps » (trad. pers.).

En somme, le raisonnement tient en deux propositions : Dieu ne peut pas mourir, puisque d'une part, il est la vie en elle-même (αὐτὴ ἡ ζωὴ) et que, d'autre part, il n'est pas composé (ἄσύνθετον).

Mais une telle réfutation de la mortalité de Dieu dans la Passion ne fait toujours pas état d'une citation textuelle d'Apolinaire où il expliquerait que la divinité meurt dans la Passion.

D. L'explication “physique” de la mort et de la résurrection du Christ

Après avoir répété à plusieurs reprises que Dieu ne souffre ni ne meurt au moment de la Passion et l'avoir systématiquement démontré à partir des rapports intra-trinitaires entre le Père et le Fils, Grégoire en vient à donner sa propre compréhension du comportement de la divinité pendant la Passion. Il argumente en analysant l'état du Christ dans la mort au regard de la résurrection. C'est lorsqu'il tente d'expliquer le phénomène de la mort et de la résurrection du Christ au niveau de la φύσις humaine qu'apparaît l'argumentation spécialement conçue contre Apolinaire.

1. Premier extrait (*Antirrh.* 153-154)

Un autre passage christologique important dans l'*Antirrheticus* développe clairement les enjeux argumentatifs de Grégoire dans sa controverse contre Apolinaire à propos de la Passion et de la résurrection du Christ dans une perspective nettement sotériologique : il s'agit du dyptique, que nous avons déjà analysé sous un autre angle¹⁴⁹, de la métaphore amplifiée du Bon pasteur, qui résume la visée sotériologique de l'incarnation, à laquelle succède un long développement sur la mort et la résurrection du Christ. J. Zachhuber, dans son étude intitulée *The Human Nature in Gregory of Nyssa*, situe le parti pris théologique dans l'ensemble de l'œuvre de Grégoire, par rapport au *Contre Eunome III* et à la *Réfutation d'Eunome*, en montrant comment l'argumentation de Grégoire combine la nécessité sotériologique de la mort et de la résurrection du Christ avec la nécessité sotériologique de sa pleine humanité¹⁵⁰. Grégoire insiste dans sa

¹⁴⁹ Cf. partie II, chapitre 2 sur le dynamisme argumentatif de l'Écriture, p. 251 sq.

¹⁵⁰ *The Human Nature in Gregory of Nyssa*, p. 223.

réfutation sur le fait que la mort du Christ ne signifie pas la séparation du corps et de la divinité, comme l'aurait prétendu Apollinaire d'après les thèses que mentionne le Pseudo-Athanase dans ses traités *Contre Apollinaire*¹⁵¹, mais la permanence de la divinité immortelle dans tous les éléments du composé humain même dans la mort :

ἐπειδὴ γὰρ οὐδὲν ἕτερον ἐστὶν ὁ θάνατος εἰ μὴ διάλυσις ψυχῆς τε καὶ σώματος, ὁ πρὸς ἀμφοτέρα ἑαυτὸν ἐνώσας, πρὸς τε τὴν ψυχὴν φημι καὶ τὸ σῶμα, οὐθετέρου χωρίζεται (Ἀμεταμέλητα γὰρ τοῦ θεοῦ τὰ χαρίσματα, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος)· ἀλλὰ καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ ἑαυτὸν ἐπιμερίσας διὰ μὲν τῆς ψυχῆς ἀνοίγει τῷ ληστῇ τὸν παράδεισον, διὰ δὲ τοῦ σώματος ἴσθησι τῆς φθορᾶς τὴν ἐνέργειαν· καὶ τοῦτο ἐστὶν ἢ τοῦ θανάτου κατάλυσις, τὸ ἀνενέργητον γενέσθαι τὴν φθορὰν ἐν τῇ ζωοποιῶ φύσει ἀφανισθεῖσαν· τὸ γὰρ ἐπὶ τούτων γενόμενον κοινὴ τῆς φύσεως ἡμῶν εὐεργεσία καὶ χάρις γίνεται. καὶ οὕτω πάντα τὰ διεστῶτα συνάπτει διὰ τῆς ἀναστάσεως ὁ ἐν ἀμφοτέροις ὢν, ὁ κατ' ἐξουσίαν τὸ μὲν σῶμα διδοὺς τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, καθὼς γέγραπται, τὴν δὲ ψυχὴν ἀφ' ἑαυτοῦ τιθεῖς, ὡς μὲν πρὸς τὸν πατέρα φησὶν ὅτι Ἐν ταῖς χερσὶ σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου, ὡς δὲ πρὸς τὸν ληστὴν < ὅτι Σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ > ἐν τῷ παραδείσῳ, ἀληθεύων δι' ἐκατέρων·

οὐ γὰρ ἄλλοθί που πιστεύειν χρὴ τὴν θείαν ἐκείνην εἶναι διαγωγὴν ἢπερ παράδεισος λέγεται, εἰ μὴ ἐν τῇ πολυχώρῳ τοῦ πατρὸς παλάμῃ, καθὼς φησι καὶ ὁ προφήτης πρὸς τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐκ προσώπου κυρίου τὸν λόγον ποιούμενος Ἐπὶ τῶν χειρῶν μου ἐζωγράφηκά σου τὰ τεῖχη καὶ ἐνώπιόν μου εἶ διὰ παντός. οὕτω τοῖσιν καὶ ἐν τῷ θανάτῳ γίνεται καὶ ὑπὸ τοῦ

Puisque la mort n'est rien d'autre que la séparation de l'âme et du corps¹⁵², celui qui s'est uni à l'un et à l'autre, j'entends, à l'âme et au corps, ne se sépare ni de l'un ni de l'autre, car "les dons de Dieu sont sans repentance", comme le dit l'Apôtre (Rm 11, 29)¹⁵³. Mais s'étant réparti dans l'âme et dans le corps, par l'âme, il ouvre au larron le paradis (Lc 23, 43)¹⁵⁴, par le corps, il arrête l'action de la corruption (cf. Rm 8, 21)¹⁵⁵.

Et la destruction de la mort, c'est ceci : la corruption devient inopérante, anéantie dans la nature vivifiante. En effet, ce qui se produit pour les deux éléments devient un bienfait et une grâce communs à notre nature. Et ainsi tout ce qui était séparé, il le rassemble par la résurrection, en étant présent dans l'un et l'autre, lui qui, selon sa puissance, donne son corps "au cœur de la terre" (Mt 12, 4), comme il est écrit, et qui dépose de lui-même son âme, comme il dit à son Père : "En tes mains, je remets mon esprit" (Lc 23, 43) et au larron : "Aujourd'hui, tu seras avec moi au paradis" (Lc 23, 46), disant vrai par ces deux paroles.

Il ne faut pas croire que cette demeure divine, qui est appelée paradis, soit dans un autre lieu que dans la très large paume du Père, comme le dit le prophète en attribuant au Seigneur ces paroles adressées à la Jérusalem d'En-Haut : "Dans mes mains, j'ai dessiné tes murailles et tu es devant ma face pour toujours" (Is 49, 16)¹⁵⁶. De cette façon donc il est dans la mort mais n'est pas dominé par la

¹⁵¹ *Contre Apollinaire* II, 14, PG 26, 1156 C : φωνῆς δὲ γενομένης καὶ ψυχῆς σημαυνομένης, οὐ χωρισμὸν θεότητος δηλούσης, ἀλλὰ νέκρωσιν σώματος σημαυνοῦσης, μήτε τῆς θεότητος τοῦ σώματος ἐν τῷ τάφῳ ἀπολιμπανομένης, μήτε τῆς ψυχῆς ἐν τῷ ἄδῃ χωριζομένης : « Le cri poussé (cf. Mt 27, 50), la signification de l'âme (Lc 23, 46) ne montrent pas le départ de la divinité, mais signifient la mort du corps, la divinité n'a pas non plus abandonné le corps dans le tombeau, ni ne s'est séparée de l'âme dans l'Hadès ».

¹⁵² Cf. Platon, *Phédon*, 67 d : θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

¹⁵³ Le contexte de Rm 11, 29 n'a rien à voir avec l'emploi eschatologique qu'en fait Grégoire. En outre il s'intéresse seulement à la première partie du verset « les dons de Dieu sont sans repentance » (ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα). Chez Paul, le verset (ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ κλησις τοῦ θεοῦ) signifie que Dieu ne peut abandonner son peuple juif et qu'il continue de l'aimer en raison des promesses faites aux patriarches. L'adjectif ἀμεταμέλητα est mis en valeur, soulignant avec énergie la fidélité de Dieu. Chez Paul, les bénéficiaires de ce « don » et de cet « appel » sont les Israélites (cf. analyses de S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Romains*, Paris, 2002, p. 741). Grégoire adapte le sens de ce verset à l'ontologie du Christ au niveau de la φύσις. Mais la citation scripturaire, par son autorité, sert de jalon argumentatif pour prouver la permanence de la divinité dans le composé humain du Christ, quel que soit son état.

¹⁵⁴ Cf. *Lettre* 3, § 22 ; SC 363, p. 140.

¹⁵⁵ Même argument dans la *Réfutation d'Eunome* (Ref. § 179, GNO II, 387, 14-25).

¹⁵⁶ Cf. *Trid. spat.*, GNO IX, 294, 4-13.

θανάτου οὐ κυριεύεται.

τὸ μὲν γὰρ σύνθετον μερίζεται· τὸ δὲ ἀσύνθετον λύσειν οὐκ ἐπιδέχεται· ἀλλὰ παραμένει μὲν <έν> τῷ μερισμῷ τοῦ συνθέτου ἢ ἀσύνθετος φύσις καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ σώματος ἀποχωρούσης οὐθετέρου χωρίζεται.

τεκμήριον δὲ ἡ ἐνέργεια, καθὼς εἴρηται, ἐπὶ μὲν τοῦ σώματος τὴν ἀφθαρσίαν, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τὴν ἐν παραδείσῳ διαγωγὴν ἐνεργήσασα.

οὐ μὴν συνδιασχίζεται τῷ χωρισμῷ τούτων ὁ ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ἐν ἐργάζεται· τῷ γὰρ καθ' ἑαυτὸν ἀδιαιρέτῳ καὶ τὸ διηρημένον εἰς ἔνωσιν ἄγει καὶ τοῦτο ἐνδείκνυται ὁ εἰπὼν ὅτι Ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν.

οὐ γὰρ ὡσπερ ὁ Λάζαρος ἢ τις ἄλλος τῶν ἀναβεβιωκότων ἀλλοτρίᾳ δυνάμει πρὸς τὸ ζῆν ἐπανάγεται, οὕτως εὐαγὲς καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως οἴεσθαι. ἀλλ' ὁ μονογενῆς θεὸς αὐτὸς ἀνίστησι τὸν ἀνακραθέντα ἄνθρωπον αὐτῷ καὶ χωρίσας τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐνώσας πάλιν ἀμφοτέρα καὶ οὕτως ἡ κοινὴ γίνεται σωτηρία τῆς φύσεως· ὅθεν καὶ ἀρχηγὸς ζωῆς ὀνομάζεται.

ἐν γὰρ τῷ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγεροθέντι τὸν κόσμον ἑαυτῷ κατήλλαξεν ὁ μονογενῆς θεός, οἷόν τινας δορυαλώτους, ἡμᾶς διὰ τοῦ συγγενοῦς ἡμῶν αἵματος πάντας τοὺς κεκοινωνηκότας αὐτῷ τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ αἵματος ἐξωνησάμενος. ὡς πρὸς τοῦτο βλέπειν τὴν ἀποστολικὴν ῥῆσιν, ἢ φησιν ἔχειν ἡμᾶς τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.

L'argumentation ci-dessus formule des éléments nouveaux par rapport aux autres extraits analysés précédemment : la mort du Christ, expliquée comme séparation de l'âme et du corps, est traitée ici en dyptique avec la résurrection, exposée comme réunification du composé humain. En outre, le schéma anthropologique qui sert de soubassement à toute l'argumentation est dichotomite, en réponse à la trichotomie d'Apolinaire. Grégoire vise à expliquer ici au niveau de la φύσις humaine comment la divinité peut demeurer vivante dans toutes les parties de l'humanité du Christ pendant la mort et provoquer la résurrection¹⁵⁸.

¹⁵⁷ *Antirrh.* 153, 4-154, 21.

¹⁵⁸ Grégoire semble reprendre ici un schéma argumentatif déjà développé dans une œuvre antérieure à l'*Antirrheticus*, le *Dialogue sur l'âme et la résurrection* (selon G. May, ce dialogue date au plus tard de 380, *terminus post quem*, « Die Chronologie des Lebens und der Werke », *art. cit.*, p. 57). Grégoire y expliquait que l'âme échappe à la dissolution dans la mort en raison de sa simplicité. Il démontrait alors que l'âme était répandue et unie à chaque élément du composé humain dans la mort : οὕτω, καὶ λυθέντος τοῦ συγκρίματος, καὶ εἰς τὰ οἰκεία πάλιν ἀναδραμόντος, τὴν ἀπλὴν ἐκείνην καὶ ἀσύνθετον φύσιν ἐκάστω παρεῖναι τῶν μερῶν, καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν οἴεσθαι, οὐδὲν τοῦ εἰκότος ἐστίν· ἀλλὰ τὴν ἅπαξ ἀόρητῳ τινὶ συμφυεῖσαν λόγῳ τῶν στοιχείων συγκρίματι, καὶ εἰσαεὶ παραμένειν, οἷς κατεμίχθη, μηδενὶ τρόπῳ τῆς γινομένης ἅπαξ αὐτῇ συμφύτας ἀποσπωμένην : « après que le mélange [qui constituait le corps] s'est dissous et a rejoint ses éléments propres, que cette nature simple et non composée

mort (cf. Rm 6, 9).

En effet, ce qui est composé se divise, mais ce qui n'est pas composé n'admet pas de décomposition ; toutefois la nature non composée demeure dans chaque partie du composé et, tandis que l'âme se retire du corps, ne se sépare ni de l'un ni de l'autre.

La preuve, c'est l'action, comme il a été dit, qui produit à la fois l'incorruptibilité pour le corps et la demeure dans le paradis pour l'âme.

Non que celui qui est simple et non composé soit disjoint par la séparation de ces éléments, mais au contraire, il produit une unité : car par ce qui est indivisible en lui, il mène aussi à l'unité ce qui était divisé. Tel est ce que montre celui qui déclare que "Dieu l'a ressuscité des morts" (Col 2, 12 ; 1 Th 1, 10).

En effet, ce n'est pas comme Lazare ou quelque autre de ceux qui sont revenus à la vie grâce à une puissance extérieure qu'il est correct de penser aussi la résurrection du Seigneur (cf. Jn 11, 43). Mais le Dieu Monogène ressuscite lui-même l'homme auquel il s'est mélangé, après avoir séparé l'âme du corps et les avoir unis de nouveau, ainsi advient le salut commun de la nature. C'est pourquoi il est nommé "conducteur de la vie" (Ac 3, 15). En effet par celui qui est mort pour nous et qui a ressuscité, le Dieu Monogène a réconcilié le monde avec lui, nous ayant rachetés, tels des captifs, par la parenté de son sang avec nous, nous associant tous à lui par sa chair et par son sang : par conséquent, la parole de l'Apôtre concerne ce point, elle qui dit que "nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés" par sa chair (Ep 1, 7)¹⁵⁷.

Pour ce faire, la démonstration procède en deux temps. Premièrement, la mort est définie comme étant la séparation de l'âme et du corps (οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ὁ θάνατος εἰ μὴ διάλυσις ψυχῆς τε καὶ σώματος). L'enjeu pour Grégoire est alors de prouver par des arguments scripturaires que la divinité du Christ ne se sépare ni de l'âme, ni du corps dans la mort. Secondement, la mort est définie comme étant la dissolution de ce qui est composé (τὸ μὲν γὰρ σύνθετον μερίζεται). Puisque la divinité est par nature simple et non composée (ἀπλοῦς καὶ ἀσύνθετος), non seulement elle ne peut pas être dissoute, mais puisqu'elle demeure dans chaque partie du composé humain, dissolu dans la mort, elle possède la capacité de réunifier ce qui a été dissolu dans la mort (τῷ γὰρ καθ' ἑαυτὸν ἀδιαιρέτω καὶ τὸ διηρημένον εἰς ἕνωσιν ἄγει). Grégoire confirme son raisonnement en comparant la résurrection du Christ à celle de Lazare (Jn 11, 43). Ce dernier revient à la vie sous l'effet d'une puissance extérieure ; la divinité dans le Christ est la puissance même qui redonne vie. L'œuvre rédemptrice est ainsi opérée, comme Grégoire le formule *in fine*, en reprenant Eph 1, 7.

La bilocation du Christ dans la mort

Un tel développement a intéressé la critique parce que plusieurs des thèses formulées pour expliquer le mécanisme de la mort et de la résurrection du Christ et les arguments scripturaires utilisés se trouvent également dans les deux traités *Contre Apollinaire* du Pseudo-Athanase et dans d'autres d'œuvres de Grégoire. L'enjeu est alors de déterminer ce qui est proprement anti-apolinarien dans le raisonnement exposé ci-dessus. Pour tenter de résoudre cette question, il convient de faire d'abord l'état du débat sur ce point dans la critique.

Pour apprécier la particularité de l'argumentation de Grégoire contre Apollinaire, J. Lebourlier a comparé l'extrait de l'*Antirrheticus* avec les deux traités *Contre Apollinaire* du Pseudo-Athanase, la *Lettre 3* et l'homélie pascale *De Tridui Spatio* de Grégoire dans

demeure présente en chacune des parties, même après la dissolution, on peut le penser sans s'écarter aucunement de la vraisemblance, et dire aussi que cette réalité qui a été une fois, selon un principe ineffable, unie dans sa nature avec cette combinaison d'éléments, demeure même perpétuellement avec les composants du mélange, sans être d'aucune façon arrachée à cette union naturelle qu'elle a contractée une fois pour toutes » (*An. et res.*, PG 46, 44 C-D ; trad. J. Terrieux, *op. cit.*, p. 94) . Fr. Vinel montre comment c'est pour réfuter la thèse de la préexistence des âmes et expliquer la résurrection personnelle de chacun que Grégoire fait l'hypothèse que l'âme, substance par définition incorporelle et principe vital, reste présente dans les quatre éléments repris de la physique (eau, air, feu, terre) dont l'homme est constitué (cf. « "Selon la nature" : les paradoxes d'un concept. L'apport de Grégoire de Nysse », *op. cit.*, p. 30-31). On voit très bien comment le procédé argumentatif dans l'*Antirrheticus* est le même, mais réadapté totalement en fonction de la visée christologique.

deux articles¹⁵⁹, pour remettre en cause les premières analyses menées par J. Daniélou¹⁶⁰ et tenter d'élaborer un ordre chronologique de tous ces écrits.

Pour J. Daniélou, les deux traités du Pseudo-Athanase contre Apollinaire auraient été une source de Grégoire. En témoignerait le trait commun entre les deux auteurs qui est l'affirmation de l'union du Verbe et du corps du Christ dans la mort¹⁶¹. J. Lebourlier démontre, au contraire, à partir des divergences théologiques dans les textes mentionnés ci-dessus qu'une interdépendance immédiate entre les deux auteurs est impossible, et que Grégoire possédait une autre source¹⁶².

La bilocation de la divinité du Christ est également formulée dans le *Premier traité contre Apollinaire* et prouvée à partir de Gn 3, 19 et Gn 2, 7 : « l'homme est divisé en deux parties et il est condamné à s'en aller dans deux lieux différents » (καὶ οὕτως διχῆ διαιρεῖται ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐν δυσὶ τόποις οἴχεσθαι καταδικάζεται)¹⁶³, ce par quoi doit passer le Christ pour racheter l'humanité déchue. C'est la séparation du corps et de l'âme qui a constitué formellement la mort du Christ et non la séparation du corps et de la divinité. Il est intéressant de noter que dans l'argumentation, la bilocation vise aussi à réfuter la trichotomie apollinariste. Où irait alors le troisième élément qu'est l'esprit ?¹⁶⁴ Dans le *Second traité contre Apollinaire*, il est aussi formulé clairement que le Verbe reste uni au corps dans la mort :

Ὡστε οὐκ ἄνθρωπος Θεοῦ ἐχωρίζετο, οὔτε Θεὸς πρὸς ἄνθρωπον ἐγκατάλειψιν διηγείτο, οὔτε ἡ νέκρωσις καὶ τοῦ πνεύματος ἀποχώρησις Θεοῦ ἀπὸ σώματος ἦν μετάστασις, ἀλλὰ ψυχῆς ἀπὸ σώματος χωρισμός.

« Ainsi, l'homme n'a pas été séparé de Dieu, ni Dieu n'a déclaré à l'homme qu'il l'abandonnerait, ni la mort ni le retrait de l'esprit de Dieu n'étaient un déplacement loin du corps, mais une séparation de l'âme à partir du corps. »¹⁶⁵

L'auteur combat ici l'idée que la mort du Christ serait une séparation de sa divinité d'avec l'homme : pour que cette mort soit notre mort, il faut qu'elle soit comme la nôtre, une séparation de l'âme d'avec le corps.

¹⁵⁹ « À propos de l'état du Christ dans la mort », *RSPT*, 46, 1962, p. 629-649 ; 47, 1963, p. 161-180. Cf. aussi les analyses plus récentes, mais de R. Winling, « La résurrection du Christ dans l'*Antirrheticus adversus Apollinarem* », *REAug.*, 35/1, 1989, p. 39-42.

¹⁶⁰ « L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse », *Historisches Jahrbuch*, 77, 1958, p. 63-72.

¹⁶¹ J. Daniélou, *art. cit.*, p. 71 : dans le *Contre Apollinaire* I, PG 26, 1117 C : au moment de la mort du Christ, la divinité reste unie à l'âme et au corps séparés.

¹⁶² Cf. *Trid. Spat.*, GNO IX, p. 291, 11-12 : « Pour moi, je connais aussi une autre interprétation, dont j'ai eu connaissance. Si vous voulez, je vous l'exposerai brièvement » (trad. J. Daniélou, *L'être et le temps*, p. 176). Cf. J. Lebourlier, *art. cit.*, *RSPT* 46, p. 648.

¹⁶³ *Contre Apollinaire* I, 14, PG 26, 1117 C.

¹⁶⁴ Cf. *Contre Apollinaire* I, 14, PG 26, 1120 A.

¹⁶⁵ *Contre Apollinaire* II, 15, PG 26, 1157 A.

Et peu après :

Καὶ οὕτως ἐνεκροῦτο τὸ σῶμα, καὶ αὐτοῦ γέγονεν ἡ λύσις, Θεοῦ τοῦ Λόγου ἀμεταθέτως ἔχοντος πρὸς τε τὸ σῶμα, πρὸς τε τὴν ψυχὴν, πρὸς τε ἑαυτὸν ὄντα εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς ἐν ἐπιδείξει ἀτρεπτότητος.

« Et ainsi périt le corps, ainsi s'opéra la dissolution, mais Dieu le Verbe garda sans changement sa relation au corps, sa relation à l'âme, sa relation à lui-même tel qu'il est dans le sein du Père, présentant son immutabilité. »¹⁶⁶

C'est, comme chez Grégoire, l'impératif sotériologique qui commande cette explication : pour accomplir son œuvre salvifique, le Verbe a dû rester uni à son corps aussi bien qu'à son âme.

De ces deux traités, dont J. Lebourlier prouve qu'ils sont de deux auteurs différents¹⁶⁷, il ressort que l'indissoluble union du corps du Christ au Verbe est formulée dans un contexte anti-apollinariste mais que cet argument n'est pas propre à Grégoire. Toutefois, la façon dont il est formulé par ce dernier dans l'*Antirrheticus*, dans l'homélie *De Tridui Spatio* et dans la *Lettre 3* montre une divergence fondamentale entre l'utilisation de Grégoire et celle du Pseudo-Athanase. Tandis que dans les deux traités du Pseudo-Athanase, le mystère de la descente aux enfers commande leur perspective¹⁶⁸, il est totalement négligé par Grégoire et supplanté par une autre dynamique, qui ressort de la parole au larron sur le Paradis.

En effet, le rapprochement des passages du Nysséen qui expliquent la permanence de la divinité dans la mort du Christ, malgré sa bilocation, avec ceux des traités contre Apollinaire du Pseudo-Athanase met en évidence un trait propre à l'argumentation de Grégoire : la justification scripturaire de la multilocation de la divinité du Christ dans la mort à partir de Mt 12, 40 (le Christ descend dans le cœur de la terre), Lc 23, 43 (il est au paradis avec le bon larron) et Lc 23, 46 (il remet son esprit dans les mains du Père). Le Pseudo-Athanase n'utilise pas le même matériau biblique. Les trois versets se trouvent associés en vue de défendre la même thèse dans l'homélie pascale, dans la *Lettre 3* et

¹⁶⁶ *Contre Apollinaire II*, 17, PG 26, 1161 B, trad. revue de J. Lebourlier, « À propos de l'état du Christ dans la mort », *RSPT* 46, p. 641. Cf. aussi II, 16, PG 26, 1160 C.

¹⁶⁷ Cf. *art. cit.*, *RSPT* 46, p. 642-643. Réfutant les hypothèses de F. Loofs, *Paulus von Samosata*, TU 44/5 Leipzig, 1924, p. 139 n. 3 (qui postule une source commune aux deux traités), J. Lebourlier propose de considérer que l'auteur du *Second traité* est un disciple de l'auteur du *Premier traité*. Parmi les différences notoires entre les deux écrits, il faut noter la conception anthropologique : le *Contre Apollinaire I* réfute un apollinarisme trichotomite, alors que le *Contre Apollinaire II* réfute un apollinarisme dichotomite. Nous avons vu dans le premier chapitre, comment l'hypothèse de J. Lebourlier n'est pas unanimement acceptée par la critique, cf. H. Chadwick, « Les deux traités contre Apollinaire attribués à Athanase », *art. cit.*, p. 251.

¹⁶⁸ Cf. *Contre Apollinaire I*, 7, 12, 14 ; PG 26, 1105 A-B ; *Contre Apollinaire II*, PG 26, 1160 C-D.

dans l'*Antirrheticus* ; cette récurrence a suscité déjà l'attention de la critique, comme en témoignent les analyses de J. Lebourlier, de J. Daniélou, déjà citées¹⁶⁹, de R. M. Hübner¹⁷⁰, de J. Reynard¹⁷¹ et celle de Drobner¹⁷². Ce dernier, tout comme J. Daniélou, relève que la question des différents séjours du Christ pendant le *Triduum* pascal date du III^e siècle et qu'en débattent déjà les gnostiques¹⁷³ et Origène¹⁷⁴. J. Lebon montre que dans l'ensemble de la théologie du IV^e siècle, on considérait que la mort du Christ était produite par la séparation de l'âme et du corps. Mais dans l'état de séparation, la divinité restait unie à l'âme, mais non au corps, qui se trouvait à la fois séparé de l'âme et de la divinité¹⁷⁵. C'est dans ce contexte et contre cette position qu'il faut situer la doctrine de Grégoire.

Homélie pascale *De Tridui Spatio*

Dans son homélie *De Tridui Spatio*, Grégoire commence un long développement en expliquant le séjour du Christ dans le cœur de la terre pendant trois jours et trois nuits, d'après Mt 12, 40. Grégoire y traite successivement de la victoire sur le diable, de la grandeur du salut procuré en si peu de temps, puis de la façon de compter ces trois jours et trois nuits, enfin de la multilocation du Christ pendant ce temps. Il en vient alors à préciser le problème posé par les trois affirmations de l'Écriture, en disant que le Christ, après sa mort, est allé à la fois au cœur de la terre, au paradis et dans les mains du Père¹⁷⁶ :

¹⁶⁹ *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, op. cit.*, p. 180-184.

¹⁷⁰ *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, p. 133-142. R. M. Hübner traite surtout de la nécessité pour le Christ d'assumer une humanité intègre pour racheter l'homme. Il met en relation les trois textes de Grégoire, l'*Antirrheticus*, le *De Tridui spatio*, et la *Lettre 3*, mais ne commente pas le rapprochement scripturaire.

¹⁷¹ J. Reynard, « L'utilisation de l'Écriture dans le *De Tridui Spatio* », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours, op. cit.*, p. 213-225, spécialement p. 222.

¹⁷² *Die Drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden, 1982, p. 116-135 : l'auteur, comme J. Daniélou, donne les principaux textes antérieurs à Grégoire de Nysse, qui évoquent la tripartition du Christ dans la mort pendant le *Triduum* pascal, et situe l'interprétation de Grégoire dans la tradition patristique.

¹⁷³ Cl. Alex., *Extraits de Théodote*, 62, 3, SC 23, éd. Fr. Sagnard, Paris, 1970, p. 182

¹⁷⁴ *Commentaire sur Jean*, XXXII, 395-396 (Jn 13, 33), SC 385, éd. C. Blanc, Paris, 1992, p. 356-358 : Origène fait état d'un débat à propos du lieu où est le Christ pendant le *Triduum* (Mt 12, 40 parle du cœur de la terre alors que Lc 23, 43 parle du Paradis). Même développement dans le frg. 248 du *Commentaire de Luc*, GCS *Origenes Werke*, Band 9, éd. M. Rauer, Berlin, 1959, p. 332 ; *Commentaire sur Matthieu 12, 3*, GCS, *Origenes Werke*, Band 10, éd. E. Klostermann, Leipzig, 1935, p. 72, 33-73, 2.

¹⁷⁵ J. Lebon, « Une ancienne opinion sur la condition du Christ dans la mort », *RHE* 23, 1927, p. 5-42.

¹⁷⁶ Pour J. Daniélou, « il s'agit non plus de lieux, mais d'états du Christ », « L'état du Christ dans la mort », *art. cit.*, 1958, p. 69 ; *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, p. 181.

ζητεῖν γὰρ τοὺς φιλομαθεστέρους εἰκόσ, πῶς ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ τρισὶν ἑαυτὸν ὁ κύριος δίδωσι, τῇ τε καρδίᾳ τῆς γῆς καὶ τῷ παραδείσῳ σὺν τῷ ληστῇ καὶ ταῖς πατρώαις χερσίν·

« Naturellement, ceux qui aiment plus s'instruire chercheront comment dans le même moment, le Seigneur s'est donné lui-même dans trois endroits, dans le cœur de la terre (Mt 12, 40)¹⁷⁷, dans le paradis avec le larron (cf. Lc 23, 43) et dans les mains du Père (cf. Lc 23, 46) »¹⁷⁸.

Dans la suite de son argumentation, Grégoire montre que la multilocation du Christ dans la mort se réduit à une bilocation puisque le paradis correspond au même endroit que les « mains du Père », exactement comme dans l'*Antirrheticus*.

Cette équivalence entre le paradis et la main du Père est fondée sur un verset, Is 49, 16. En la développant, Grégoire se positionne par rapport une tradition interprétative qui considérait le Christ divisé en trois, le corps, l'âme et le *pneuma*, qui correspondent à la terre, au Paradis et au ciel, comme l'atteste l'*Homélie pascale* attribuée à Hippolyte¹⁷⁹. Origène aussi, dans son *Entretien avec Héraclide*, se servait d'1 Th 5, 23 pour prouver son anthropologie trichotomite, et expliquait comment au moment de la Passion, les trois éléments étaient séparés, le corps dans le tombeau, l'âme aux enfers, et l'esprit entre les mains du Père¹⁸⁰. Grégoire, au contraire, en réduisant l'état du Christ dans la mort à une séparation de l'âme et du corps refusait la conception trichotomite de l'anthropologie, qu'Apolinaire dans le sillage d'Origène. On peut alors se demander si le développement du *De tridui spatio*, qui d'après la majorité des critiques est postérieur à l'*Antirrheticus*¹⁸¹, est spécialement érigé contre Apolinaire. En effet, puisque ce dernier considère que Dieu est πνεῦμα, il identifie le πνεῦμα du verset Lc 23, 46 (« Père, entre tes mains je remets mon esprit [πνεῦμα] ») au Verbe lui-même. Cela laisserait entendre qu'il conçoit la mort du Christ comme une séparation du Logos d'avec son corps, comme les ariens¹⁸².

¹⁷⁷ Le « cœur de la terre » désigne les enfers.

¹⁷⁸ *De Tridui spatio*, GNO IX, p. 290, 19-21.

¹⁷⁹ *Homélie pascales*, I, 56, SC 27, éd. trad. P. Nautin, rééd. 2003, p. 184-185 : « que les cieux aient ton esprit (πνεῦμα), le Paradis ton âme (ψυχὴν) – car il dit : “ Aujourd'hui je serai avec toi dans le paradis ” (Lc 23, 43), et la terre ton corps (σῶμα) ».

¹⁸⁰ *Entretien avec Héraclide*, 7, éd. J. Scherer, SC 67, rééd. 2002, p. 70-72. Analyses de ce passage dans J. Daniélou, *L'être et le temps*, p. 177-178.

¹⁸¹ Pour la question du rapport chronologique de ces œuvres de Grégoire, cf. chapitre I, datation de l'*Antirrheticus*, p. 70-73. La *Lettre 3* daterait de 381, le *De Tridui spatio* aurait été rédigé vers 390 d'après L. R. Wickham et H. R. Drobner.

¹⁸² Cf. Eusèbe de Césarée : « “Père, je remets mon esprit entre tes mains” : ainsi lui-même, par lui-même, spontanément et librement, fit la séparation de son corps » («πάτερ εἰς χεῖράς σου παρατίθειαι τὸ πνεῦμά μου», οὕτως ἄφετος καὶ ἐλεύθερος αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν ἐκ τοῦ σώματος ἀναχώρησιν ἐποιεῖτο), *Démonstration évangélique*, III, 4, 108, GCS, *Eusebius Werke*, VI, éd. I. A. Heikel, Leipzig,

Il explique la présence de la divinité du Christ à la fois aux enfers et au paradis de la

manière suivante :

Πῶς κατὰ ταύτῳ καὶ ἐν τῷ ἅδῃ καὶ ἐν τῷ παραδείσῳ ὁ κύριος; οὗ ζήτηματος λύσις μὲν ἐστὶ μία τὸ μηδὲν ἄβατον εἶναι θεῶ, ἐν δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν, ἕτερα δὲ, πρὸς ἣν νῦν ὁ λόγος βλέπει, ὅτι ὅλον τὸν ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ διὰ τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἀνακράσεως εἰς τὴν θεϊαν φύσιν μετασκευάσαντος ἐν τῷ καιρῷ τῆς κατὰ τὸ πάθος οἰκονομίας οὐ θατέρου μέρους τὸ ἅπαξ ἐγκραθὲν ἀνεχώρησεν (ἀμεταμέλητα γὰρ τοῦ θεοῦ τὰ χαρίσματα), ἀλλὰ τὴν μὲν ψυχὴν τοῦ σώματος ἢ θεότης ἐκουσίως διέζευξεν, ἑαυτὴν δὲ ἐν ἀμφοτέροις μένουσαν ἔδειξεν· διὰ μὲν γὰρ τοῦ σώματος, ἐν δὲ τὴν ἐκ τοῦ θανάτου φθορὰν οὐκ ἐδέξατο, κατήργησε τὸν ἔχοντα τοῦ θανάτου τὸ κράτος, διὰ δὲ τῆς ψυχῆς ὠδοποίησε τῷ ληστῇ τὴν ἐπὶ τὸν παράδεισον εἴσοδον. καὶ τὰ δύο κατὰ ταύτῳ ἐνεργεῖται δι' ἀμφοτέρων τῆς θεότητος τὸ ἀγαθὸν κατορθούσης, διὰ μὲν τῆς τοῦ σώματος ἀφθαρσίας τὴν τοῦ θανάτου κατάλυσιν, διὰ δὲ τῆς ψυχῆς τῆς πρὸς τὴν ἰδίαν ἐστὶαν ἐπειγομένης τὴν ἐπὶ τὸν παράδεισον τῶν ἀνθρώπων ἐπάνοδον.

ἐπεὶ οὖν διπλοῦν μὲν τὸ ἀνθρώπινον σύγκραμα, ἀπλῆ δὲ καὶ μονοειδὴς ἢ τῆς θεότητος φύσις, ἐν τῷ καιρῷ τῆς τοῦ σώματος ἀπὸ τῆς ψυχῆς διαζεύξεως οὐ συνδιασχίζεται τῷ συνθέτῳ τὸ ἀδιαίρετον, ἀλλ' ἐν τῷ ἔμπαλιν γίνεται· τῇ γὰρ ἐνότῃ τῆς θείας φύσεως τῆς κατὰ τὸ ἴσον ἐν ἀμφοτέροις οὔσης πάλιν πρὸς ἄλλα τὰ διασπάντα συμφύεται. καὶ οὕτω γίνεται ὁ θάνατος μὲν ἐκ τῆς τῶν συμπεφυκότων διαίρεσεως ἢ ἀνάστασις δὲ ἐκ τῆς τῶν διαιρεθέντων ἐνώσεως.

εἰ δὲ ζητεῖς, πῶς ὁ ἐν τῷ παραδείσῳ ὢν ταῖς χερσὶ τοῦ πατρὸς ἑαυτὸν παρατίθεται, ἐρμηνεύσει σοι ὁ ὑψηλὸς Ἡσαΐας τὸ περὶ τούτων ζητούμενον· εἶπε γὰρ ἐκεῖνος ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ περὶ τῆς ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἣν οὐκ ἄλλην παρὰ τὸν παράδεισον εἶναι πιστεύομεν, ὅτι Ἐπὶ τῶν χειρῶν μου ἐζωγράφησά σου τὰ τείχη. εἰ οὖν ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ πατρὸς περιγέγραπται ἢ Ἱερουσαλήμ, ἣτις ἐστὶν ὁ παράδεισος, δηλονότι ὁ ἐν τῷ παραδείσῳ γενόμενος ταῖς πατρώαις πάντως ἐνδιατᾶται παλάμαις, ἐν αἷς ἢ θεία πόλις τὴν περιγραφὴν ἔχει.

Comment le Seigneur est au même moment dans l'Hadès et au paradis ? La première solution de ce problème est que rien n'est inaccessible pour Dieu, la seconde, nous l'exposons ainsi : c'est l'homme tout entier qu'en le mélangeant à soi-même Dieu adapta à la nature divine ; s'étant mélangé une fois, il ne s'est pas séparé de l'un ou de l'autre des composants au moment de l'économie de la passion, car « les dons de Dieu sont sans repentance » (Rm 11, 29) ; au contraire, la divinité, ayant volontairement disjoint l'âme du corps, a montré qu'elle-même restait dans les deux. Par le corps, en effet, dans lequel elle n'a pas admis la décomposition qui résulte de la mort, elle a anéanti « celui qui avait le pouvoir de la mort » (He 2, 14) ; par l'âme, elle a ouvert au larron la voie du paradis (Lc 23, 46) ; et les deux s'exécutèrent simultanément, les deux composants servant à la divinité pour accomplir son bienfait : par l'incorruptibilité du corps, la dissolution de la mort ; par l'âme qui revient à sa demeure propre, l'introduction des hommes au paradis¹⁸³.

Puisque donc le composé humain est double, tandis que la nature de la divinité est simple et uniforme, au moment de la séparation de l'âme et du corps, l'indivisible ne se sépare pas d'avec le composé, mais redevient un tout unique : grâce à l'unicité de la nature divine qui est également présente dans les deux éléments, ceux-ci, séparés, se réunissent de nouveau l'un à l'autre. Et ainsi la mort arrive par la division des éléments qui étaient unis, et la résurrection par l'union des éléments qui étaient divisés¹⁸⁴.

Si tu cherches à savoir comment celui qui se trouve au paradis se remet au même moment dans les mains du Père, le sublime Isaïe t'expliquera l'objet de ta requête : celui-ci a dit de la bouche du Seigneur au sujet de la Jérusalem d'en-Haut qui n'est pas autre chose que le paradis, croyons-nous : « Dans mes mains, j'ai dessiné tes murailles (Is 49, 16). Si donc Jérusalem est dessinée dans les mains du Père, elle qui est le paradis, de toute évidence, celui qui se trouve dans le paradis habite parfaitement dans les mains du père dans lesquelles la cité de Dieu est circonscrite »¹⁸⁵.

1913, p. 115, 3-5 ; trad. d'I. Berten, « Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Emèse et la théologie semi-arienne », *RSPT*, 52, 1968, p. 49-50.

¹⁸³ La traduction de cette première partie est reprise de l'article de J. Lebourlier, *art. cit.* *RSPT*, 46, p. 646-648, avec quelques corrections.

¹⁸⁴ La traduction de ce paragraphe est reprise, avec des révisions, de M. Canévet « La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine », *art. cit.*, p. 80.

¹⁸⁵ Trad. pers. *Trid. spat.*, GNO IX, p. 293, 3-294, 13.

Dans le passage de son homélie pascale, Grégoire utilise le même schéma argumentatif, moins développé que dans l'*Antirrheticus*. Il s'agit d'affirmer que la divinité est restée unie au corps et à l'âme du Christ après leur séparation par la mort et de rattacher cette affirmation à une répartition binaire de l'œuvre salvatrice dans le même temps. La démonstration s'opère en deux temps, le premier qui expose l'état de la divinité dans la mort du Christ, et le second qui montre l'action de la divinité au moment de la résurrection. Comme dans la réfutation d'Apolinaire, Grégoire insiste sur le fait que la divinité du Christ s'adapte à tout le composé humain et qu'elle ne peut s'en séparer en vertu de la fidélité divine envers l'homme (preuve alléguée : Rm 11, 29). Par conséquent, dans la mort, elle est unie au corps dans l'Hadès ; le délivrant ainsi de la mort, elle est unie à l'âme, lui ouvrant l'accès au paradis (Lc 23, 46). La visée sotériologique préside à ce premier développement.

Dans le deuxième temps, Grégoire rappelle que la divinité, qui est indivisible, ne s'est pas séparée des éléments disjoints, et sa nature simple et indissoluble qui produit la résurrection par la réunification de l'âme et du corps.

Lettre 3

Dans la lettre 3, vraisemblablement antérieure à l'*Antirrheticus*, le schéma argumentatif fondé sur Lc 23, 43, Lc 23, 46 et Mt 12, 40 revient au cours d'un développement où Grégoire prouve l'impassibilité divine aux deux extrémités de l'incarnation, au moment de la conception virginale et au moment de la mort du Christ. De même que dans la naissance, l'incarnation ne connaît pas la corruption de la concupiscence, de même, dans la mort, le corps ne connaît pas la corruption de la décomposition :

τὸ μὲν σῶμα τῆς ψυχῆς διαζευχθῆναι κατ' οἰκονομίαν ἐποίησεν, ἡ δὲ ἀμέριστος θεότης, ἅπαξ ἀνακραθεῖσα τῷ ὑποκειμένῳ, οὔτε τοῦ σώματος οὔτε τῆς ψυχῆς ἀπεσπάσθη, ἀλλὰ διὰ μὲν τῆς ψυχῆς ἐν τῷ παραδείσῳ γίνεται ὁδοποιούσα διὰ τοῦ ληστοῦ τοῖς ἀνθρώποις τὴν εἴσοδον, διὰ δὲ τοῦ σώματος ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς ἀναιροῦσα τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ σῶμα κύριος λέγεται, διὰ τὴν ἐγκειμένην θεότητα.

« Il a fait se disjoindre, selon une disposition providentielle, le corps de l'âme, mais la divinité indivisible, ayant été mélangée une fois pour toutes à son réceptacle, ne s'est détachée ni du corps, ni de l'âme : par son âme elle se trouve dans le paradis, ouvrant la voie aux hommes en la personne du larron, par son corps, elle se trouve dans le cœur de la terre, détruisant "celui qui avait le pouvoir de la mort" (He 2, 14),

et c'est pourquoi le corps lui aussi est appelé Seigneur, en raison de la divinité présente en lui »¹⁸⁶.

Dans ce paragraphe sont présents les trois arguments déjà vus dans le *De Tridui Spatio* et dans l'*Antirrheticus* :

1. La divinité est indivisible. Cet argument de la simplicité divine présuppose la distinction entre le créé et l'Incréé. Si le créateur transcende le créé, il peut être uni à deux parties séparées sans se diviser lui-même.
2. La divinité s'est unie une fois pour toutes au moment de l'incarnation¹⁸⁷.
3. La divinité est présente dans le corps et l'âme, séparés selon leurs états respectifs pendant la mort, dans une perspective sotériologique : elle les restaure chacun séparément « L'âme retrouve sa pleine capacité à rencontrer Dieu (le paradis ouvert au bon larron symbolise cette restauration) ; le corps est libéré de la corruption et de la mort, conséquence du péché (cette libération est signifiée par la défaite du diable) », comme l'analyse B. Pottier¹⁸⁸.

Étant donné que les arguments de Grégoire sont les mêmes que dans l'*Antirrheticus* et dans l'homélie pascale ou la *Lettre 3*, la critique s'est demandé s'il fallait voir dans l'exégèse de la triade scripturaire un trait propre à la christologie de Grégoire ou, plus précisément encore, une mise au point doctrinale spécialement conçue contre Apolinaire. Selon cette hypothèse, Grégoire se serait déjà confronté à l'apolinarisme, à l'époque de la *Lettre 3* (vers 381). Nous avons déjà discuté ce point dans la première partie de notre travail : rien ne prouve avec évidence que les discussions théologiques évoquées par Grégoire dans sa lettre 3 concernaient les apolinaristes¹⁸⁹. Avec plus de prudence, on doit reconnaître que Grégoire reprend dans son *Antirrheticus* des éléments de sa théologie de la résurrection qu'il avait déjà énoncés auparavant, mais il les développe plus amplement dans son traité contre Apolinaire, parce qu'ils répondent très bien à la doctrine apolinarienne.

¹⁸⁶ *Epist.*, 3, 22, SC 363, éd. et trad. P. Maraval, p. 140.

¹⁸⁷ Cf. *Antirrh.* 224, 17-21. L'argument est fondé dans le *Trid. Spat.* et dans l'*Antirrh.* à partir de Rm 11, 29 (« Les dons de Dieu sont sans repentance »), ce qui souligne la philanthropie divine.

¹⁸⁸ *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse, op. cit.*, p. 303.

¹⁸⁹ Cf. *supra*, partie I, chapitre 1, « Datation de l'*Antirrheticus* », p. 71-73.

Acquis théologiques du passage de l'*Antirrheticus*

Pour faire le bilan sur ce développement de l'*Antirrheticus*, deux points sont à relever, l'un a été étudié par J. Daniélou et H. R. Drobner, l'autre est suggéré par J. Zachhuber¹⁹⁰.

Concernant le matériau scripturaire utilisé par Grégoire, J. Daniélou montre que la solution théologique proposée à propos des trois affirmations concurrentes de l'Écriture au sujet de l'état du Christ dans la mort bouleverse la cosmologie traditionnelle à deux points de vue. D'une part, Grégoire élimine l'idée de la descente de l'âme du Christ aux enfers et identifie le cœur de la terre et le sépulcre. La descente au cœur de la terre signifie pour lui que la divinité reste unie au corps du Christ dans le tombeau, le gardant incorruptible. Dans les trois textes que nous avons cités, « la victoire sur la mort n'est pas opérée par la présence de la divinité à l'âme du Christ descendu aux enfers, mais par la présence de la divinité au corps du Christ descendu dans la terre »¹⁹¹. Comme il apparaît clairement dans l'*Antirrheticus*, Lc 23, 43 et 46, Mt 12, 40 ne signifient pas des emplacements spatiaux, mais des états de chaque élément du composé humain du Christ.

D'autre part, Grégoire supprime toute distinction entre le Paradis et les « mains du Père », devenus synonymes de la Jérusalem céleste, sur le fondement scripturaire d'Is 49, 16. En ce sens, il bouleverse l'interprétation traditionnelle selon laquelle le paradis était un lieu d'attente où les âmes des justes, libérées de l'Hadès, étaient introduites, mais qui était distinct du « royaume des cieux » ou des « mains du Père ». Par conséquent, l'interprétation de Grégoire réduit la trichotomie anthropologique du corps, de l'âme et du *pneuma*, qui se trouvait chez Origène sur la même question¹⁹², à la dichotomie du corps et de l'âme. Mais il réduit aussi parallèlement la trichotomie du cœur de la terre, du paradis et des mains du Père à la dichotomie terre-paradis¹⁹³. Selon nous, si Grégoire réduit le problème de l'état du Christ dans la mort de trois termes du composé humain à deux termes uniquement, on peut penser qu'il a en vue de lutter contre l'autonomie anthropologique qu'Apolinaire confère à l'esprit humain et qui lui permet de substituer ensuite l'Esprit divin à l'intellect humain. En effet, si l'esprit est distinct de

¹⁹⁰ Pour une étude strictement comparative de chaque argument dans les trois passages de Grégoire cités ci-dessus, nous renvoyons aux analyses de B. Pottier, *Dieu et le Christ, op. cit.*, p. 304.

¹⁹¹ J. Daniélou, *L'être et le temps, op. cit.*, p. 182.

¹⁹² Notamment dans le fait que l'âme entre immédiatement au Paradis (*Commentaire sur Jn, XXXII, § 395-396* : « nous expliquons, au sens le plus simple, qu'avant de descendre dans ce qu'on appelle « le cœur de la terre », Jésus a peut-être rétabli au paradis de Dieu l'homme qui lui avait dit : "souviens-toi de moi quand tu viendras dans ton royaume" » [trad. C. Blanc, SC 385, p. 356-358]).

¹⁹³ Telles sont les analyses de J. Daniélou que nous rejoignons.

l'âme, au moment de la mort du Christ – puisque celle-ci est séparation des éléments du composé humain – il se dissocierait de l'âme et du corps humains du Christ au moment de sa mort, c'est-à-dire qu'il délaisserait la nature humaine. L'enjeu de la démonstration de Grégoire est de prouver comment la divinité peut ne pas se séparer de ce à quoi elle s'est intimement unie, à savoir tous les éléments du composé humain. Sur ce point, il s'oppose nettement à la conception de l'union du divin et de l'humain d'Apolinaire selon laquelle la présence divine se restreint à un des éléments seulement du composé humain.

L'enjeu principal pour Grégoire est d'exposer une sotériologie au niveau de la φύσις humaine. Cette dernière, qui consiste en un corps et une âme, peut être sauvée par la mort et la résurrection du Christ dans la mesure seulement où celui-ci est uni substantiellement à chacune des parties du composé humain. Même si Grégoire n'est pas l'instigateur de la théorie selon laquelle la divinité est présente dans chaque partie du composé humain dans la mort du Christ, puisqu'il dit lui-même avoir été instruit par quelqu'un sur ce point¹⁹⁴, la particularité de son développement dans l'*Antirrheticus* et dans de *De Tridui* consiste à reprendre et développer l'argument au niveau de la φύσις humaine, en montrant comment la nature divine s'intègre substantiellement à chaque composant de la nature humaine et y demeure de sorte qu'elle provoque la réunification du composé humain (τὸν ἀνακραθέντα ἄνθρωπον αὐτῷ καὶ χωρίσας τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐνώσας πάλιν ἀμφοτέρω καὶ οὕτως ἡ κοινὴ γίνεται σωτηρία τῆς φύσεως)¹⁹⁵.

L'explication de ce qu'advient la φύσις divine et celle de l'homme au moment de la mort et de la résurrection du Christ semble avoir été développée par Grégoire pour contrer la christologie d'Apolinaire du Logos-sarx. « En dépit d'une terminologie similaire, l'intention des deux auteurs est très différente : là où, chez Athanase et Apolinaire, la chair humaine était dans le besoin d'une transformation par l'infusion de la divinité, là c'est la nature composée de l'homme qui a besoin de l'incarnation pour surmonter sa tendance inhérente à la dissolution »¹⁹⁶. Il y a donc un renversement de perspective, ajouterions-nous : l'unité sur laquelle insiste Grégoire ne se situe pas tant entre la divinité

¹⁹⁴ *Trid. Spat.*, GNO IX, 291, 11-12 : ἐγὼ δὲ τινα ἕτερον οἶδα λόγον περὶ τούτου μαθόν, ὃν βουλομένοις ὑμῖν δι' ὀλίγων ἐκθήσομαι. Cf. H. R. Drobner, *Die Drei Tage*, op. cit., p. 119. Pour R. Wickam, « Soul and Body : Christ's Omnipresence (*De Tridui Spatio* p. 290, 18-294 ,13) », il est aussi possible que cette phrase soit un simple trait de rhétorique et qu'elle soit un moyen d'asseoir l'autorité de ce qu'il va dire, dans la mesure où le contenu serait novateur par rapport à une tradition courante (*The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, éd. A. Spira et Chr. Klock, op. cit., p. 282). Pour l'état de cette question dans la critique en 1981, cf. R. Wickam, *ibid.*, p. 282-284.

¹⁹⁵ *Antirrh.* 154, 11-13. Cf. aussi *Antirrh.* 224, 14-24.

¹⁹⁶ J. Zachhuber, *The Human Nature of Gregory of Nyssa*, p. 224.

et l'humanité, à la fin de son développement, qu'entre le corps et l'âme, réunis par la nature divine indivisible (ἐν ἐργάζεται)¹⁹⁷. En outre, pour se prémunir de toute attaque de monophysisme, dont on pourrait l'accuser dans la mesure où il parle d'une union inséparable de la divinité à l'humanité, Grégoire opère clairement la distinction dans l'*Antirrheticus* et le *De Tridui* entre la nature divine incomposée (ἀσύνθετος φύσις)¹⁹⁸, incorruptible (τὴν ἀφθαρσίαν)¹⁹⁹, simple (ἀπλοῦς)²⁰⁰ et la nature humaine (τῆς φύσεως ἡμῶν)²⁰¹, composée (σύνθετον)²⁰² et sujette à la corruption dans la mort (τὴν φθοράν)²⁰³.

2. Second extrait (*Antirrh.* 226) : preuve de l'immortalité de Dieu par la résurrection

Plus loin, dans sa réfutation, Grégoire revient sur l'explication du mécanisme de la résurrection au niveau de la φύσις humaine dans le Christ. En dépit de la redite, l'orientation argumentative a changé. En effet, dans le passage examiné ci-dessus, Grégoire tendait à montrer que la divinité restait présente et vivante dans le Christ au moment de sa mort et suscitait la résurrection, alors que dans celui qui se situe à la fin de l'*Antirrheticus*, il se fait lui-même le défenseur d'une tradition qu'attaque Apollinaire : d'après lui, elle soutiendrait que c'est l'homme et non pas Dieu qui a souffert (frg. 96)²⁰⁴. On reconnaît là une conséquence de la christologie où l'humanité et la divinité du Christ seraient distinguées comme deux entités autonomes (ἰδιαζόντως ὑφεστός)²⁰⁵. L'enjeu argumentatif est maintenant de prouver l'unité de personne en montrant que la divinité du Fils ne se retire pas du composé humain du Christ au moment de la mort, sans pour autant qu'on puisse dire qu'elle meurt.

¹⁹⁷ *Antirrh.* 154, 5-6 ; *Trid. Spat.* 293, 22-23.

¹⁹⁸ *Antirrh.* 154, 5 ; *Trid. Spat.* 293, 20-21.

¹⁹⁹ *Antirrh.* 154, 3.

²⁰⁰ *Antirrh.* 154, 5.

²⁰¹ *Antirrh.* 153, 13-14.

²⁰² *Antirrh.* 153, 27.

²⁰³ *Antirrh.* 153, 12.

²⁰⁴ Frg. 96, *Antirrh.* 223, 11-12, dont on peut douter de l'exactitude textuelle. La présence du ἡμᾶς montre que la phrase a plutôt été retouchée par Grégoire, peut-être même simplifiée sur le plan du contenu : « ils disent que nous affirmons que c'est l'homme qui a souffert et non pas Dieu » (φασιν ἡμᾶς λέγειν πεπονηθέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐ τὸν θεόν).

²⁰⁵ Cf. la condamnation par Apollinaire des théologiens qui « dissocient de la divinité le corps qui souffre et qui progresse comme existant en propre » (τῆς θεότητος διστῶντες τὸ προκόπτον καὶ πάσχον σῶμα ὡς ἰδιαζόντως ὑφεστός), *Kata meros pistis*, § 3, Lietz. p. 168.

La réfutation par Grégoire de la mort du Christ comme Dieu vise aussi selon une autre fin démonstrative à prouver que le Logos incarné est Christ pendant tout le temps de l'incarnation et pas seulement après l'exaltation²⁰⁶. Elle procède en trois temps. D'abord, Grégoire réplique à l'attaque de son adversaire :

ταῦτα παρ' ἡμῶν ἀκουσάτωσαν ὅτι τὴν θεότητα ἐν τῷ πάσχοντι εἶναι ὁμολογοῦμεν, οὐ μὴν τὴν ἀπαθῆ φύσιν ἐμπαθῆ γενέσθαι. ὡς δ' ἂν σαφέστερον γένοιτο τὸ λεγόμενον.

« Qu'ils écoutent notre réponse : nous confessons que la divinité est dans ce qui souffre, mais certainement pas que sa nature impassible devient passible. »²⁰⁷

Cette réplique rejoint tout à fait le point de vue défendu par Apollinaire²⁰⁸. Au fondement de cette réflexion se trouve le principe de *sympatheia*, dont parlent les néoplatoniciens à propos de l'âme et du corps, et qui est réutilisé ici à propos de la divinité et de l'humanité assumée : la divinité est présente dans la mort sans être atteinte dans sa nature²⁰⁹.

Succède alors un développement qui part de la conception virginale du Christ²¹⁰ pour expliquer l'aboutissement de l'incarnation²¹¹. Il constitue la première étape de la réflexion sur l'incarnation, nécessaire d'un point de vue logique, pour aborder l'épisode de la mort-résurrection. Il permet de prouver en effet que la divinité s'est immiscée dans l'âme et le corps. Au moment de la mort, elle ne s'en sépare pas (éthiquement, Dieu est fidèle, ontologiquement, la substance divine est indivisible, elle ne peut donc pas se désolidariser de toutes les parties qu'elle a assumées pendant l'incarnation), mais elle est unie, au niveau de la φύσις, à l'ensemble du composé humain lorsqu'il subit la Passion et la mort :

τῆς θείας δυνάμεως κατὰ τὸ ἴσον διὰ πάσης τῆς τοῦ συγκρίματος φύσεως διηκουσῆς, ὡς μητέτερον ἀμοιρεῖν τῆς θεότητος, ἀλλ' ἐν ἀμφοτέροις, ἐν ψυχῇ λέγω καὶ σῶματι, καθὼς εἰκόσ, ἐκατέρῳ προσφυῶς τε καὶ καταλλήλως εἶναι.

« La puissance divine se répandant de façon égale à travers toute la nature du composé, de sorte qu'aucun des deux éléments ne soit séparé de la divinité, mais

²⁰⁶ Cf. chapitre précédent, p. 688 sq.

²⁰⁷ *Antirrh.* 223, 13-14.

²⁰⁸ Cf. *Kata meros pistis*, § 2, Lietz. p. 168.

²⁰⁹ Cf. Némésius d'Emèse, *De nat. hom.*, III, 138, éd. M. Morani, p. 42, 17-22.

²¹⁰ Cf. partie III, chapitre 2, « La conception virginale : Lc 1, 35 », p. 353-354.

²¹¹ On repère une méthode théologique dans le fait de traiter l'eschatologie par le détour de la protologie qui n'est pas propre à Grégoire. Dans l'*Antirrh.*, elle se trouve présente dans l'exégèse d'Ep 1, 7 qui suscite d'abord un développement sur la brebis perdue à cause du péché avant l'exposé sur la résurrection et l'abolition de la mort (*Antirrh.* 152-154) ; dans l'exégèse de Ph 2, 6-11, où la désobéissance d'Adam et l'intrusion du péché dans l'homme sont formulés avant le développement sur la résurrection du Christ et l'abolition du péché (*Antirrh.* 160-161).

qu'elle se trouve dans chacun des deux, j'entends l'âme et le corps, comme il est normal, de façon appropriée et adéquate à chacun »²¹².

À l'encontre d'un schéma christologique où Dieu et l'homme sont pensés dans le Christ comme deux éléments distincts qui composent un tout, Grégoire revendique une conception selon laquelle la divinité est répandue dans tous les éléments du composé humain (ἐκατέρω προσφυῶς τε καὶ καταλλήλως εἶναι), dès sa conception. L'humanité du Christ est toujours décrite avec deux termes (ἐν ψυχῇ λέγω καὶ σώματι), et non pas avec trois termes comme chez Apollinaire. Cette explication au niveau de la φύσις (τῆς τοῦ συγκρίματος φύσεως) selon laquelle la divinité est présente dans chaque élément du composé est érigée contre le schéma du νοῦς ἕνσαρκος, où Dieu constitue un seul élément du composé humain. Grégoire conclut le premier temps du raisonnement en disant :

δηλονότι καὶ τὸ πάθος οὐχ ὡς τῆς θεότητος πασχούσης ἐπιτελεῖται, ἀλλ' ὡς ἐν τῷ πάσχοντι οὔσης καὶ διὰ τῆς πρὸς τὸν πεπονθότα ἐνώσεως τὸ ἐκείνου πάθος οἰκειουμένης. ἡ γὰρ θεία φύσις, καθὼς εἴρηται, τῇ τε ψυχῇ καὶ τῷ σώματι καταλλήλως ἐμφυεῖσα καὶ ἐν πρὸς ἐκάτερον γενομένη διὰ τῆς ἀνακράσεως, ἐπειδὴ ἀμεταμέλητα, φησί, τοῦ θεοῦ τὰ χαρίσματα, οὐδετέρου τούτων ἀποχωρεῖ, ἀλλὰ εἰς τὸ διηνεκὲς παραμένει. οὐδὲ γὰρ ἔστι τὸ χωρίζον τινὰ τῆς πρὸς τὸν θεὸν συναφείας πλὴν ἁμαρτίας· οὗ δὲ ἡ ζωὴ ἀναμάρτητος, τούτου πάντως ἀχώριστος ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσις.

« ... il est évident que la Passion est accomplie non pas en tant que la divinité souffre, mais en tant qu'elle est présente dans ce qui souffre et qu'elle fait sienne la souffrance de ce qui souffre en raison de son union à lui. En effet, la nature divine, comme il est dit, étant infusée dans l'âme et dans le corps de façon appropriée et devenue un avec chacun des deux éléments à cause du mélange, puisque « les dons de Dieu sont sans repentance », est-il dit (Rm 11, 29)²¹³, elle n'est séparée d'aucun des deux, mais elle demeure continûment. Car il n'y a rien non plus qui puisse séparer de la conjonction avec Dieu, si ce n'est le péché²¹⁴. Mais celui dont la vie est sans péché n'est absolument pas privé de l'union à Dieu. »²¹⁵

Dans ce raisonnement, Grégoire explicite le paradoxe d'un Dieu qui s'approprie la souffrance sans pourtant la subir (διὰ τῆς πρὸς τὸν πεπονθότα ἐνώσεως τὸ ἐκείνου πάθος οἰκειουμένης)²¹⁶. Pour ce faire, il fait d'abord allusion à la conception virginale du Christ et rappelle que la nature divine a été infusée dans chaque élément de la nature humaine (θεία φύσις ... καταλλήλως ἐμφυεῖσα) par le fait de son union à elle (ἐνώσεως, συναφείας). Une fois uni à l'homme, il ne s'en retire plus, même dans la

²¹² *Antirrh.* 224, 2-5.

²¹³ Cf. *Antirrh.* 153, 7.

²¹⁴ Cf. aussi *Ref.* § 179, GNO II, p. 387, 14-23.

²¹⁵ *Antirrh.* 224, 14-24.

²¹⁶ C'est à notre avis ce que voulait dire Apollinaire dans le frg. 95, *Antirrh.* 219, 1-6, mais le langage théologique restitué par Grégoire est maladroit.

mort. Le rapport entre l'incarnation et la mort-résurrection du Christ n'est pas une identité, mais une continuité en ce sens que la divinité reste unie à l'homme dans la mort selon une modalité différente de la vie terrestre du Christ. Cette conception de l'état du Christ dans la mort va encore une fois à l'encontre de la tradition théologique selon laquelle la mort du Christ est conçue comme une séparation de la divinité d'avec le corps (humanité)²¹⁷. Grégoire fonde son argument sur deux preuves : la première est le même verset Rm 11, 29 (au prix du même détournement du sens originel), la seconde, nouvelle dans l'*Antirrheticus*, est l'idée que rien ne sépare de Dieu sinon le péché. Comme l'homme Jésus est sans péché, il ne peut être séparé de la divinité. C'est justement l'absence de péché qui fait qu'à chaque instant de la vie du Christ, l'union des deux natures en lui est parfaite, puisque rien n'est en lui séparé de Dieu²¹⁸. Derrière la doctrine de la bilocation du Christ pendant sa mort, apparaît une nouvelle perspective théologique : « dans la mort par son corps, le Christ arrête la mort conséquence du mal, par son âme, il ouvre la vie qui absorbe la mort »²¹⁹.

En somme, dans cette première partie de raisonnement, Grégoire joue sur deux niveaux à la fois, le niveau de la φύσις et celui de l'éthique (l'union hypostatique dans la mort est prouvée par l'intégrité morale du Christ). Grégoire ajoute dans ce mouvement démonstratif un nouvel argument pour prouver la persistance de l'union totale (ce qui sépare Dieu, c'est le péché ; ce qui est sans péché n'a aucune raison de se défaire de Dieu).

Dans le deuxième temps de son raisonnement, Grégoire montre qu'on ne peut pas isoler d'un côté l'humanité du Christ et, de l'autre, sa divinité, mais que la divinité s'adjoint à chaque partie du composé humain. Il fonde à nouveau sa théorie sur l'explication de la résurrection au niveau de la φύσις :

²¹⁷ Cf. Athanase, *Contra arianos*, III, 57, éd. K. Metzler, *Athanasius Werke*, p. 370, 1 : ἐπ' ἐξουσίας εἶχεν ὡς θεὸς ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισθῆναι (« [le Seigneur] avait le pouvoir, en tant que Dieu, de se séparer de son corps »). Mais pour Athanase, la séparation du Logos d'avec son corps est une condition de possibilité et non une cause de la propre mort du Christ : « ce n'est pas par une mort qui lui aurait été naturelle qu'il déposa son corps...mais il accepta celle qui lui venait des hommes pour la détruire complètement lorsqu'elle s'en prit à son corps » (*Traité de l'incarnation*, 22, 3, SC 199, p. 346, trad. Ch. Kannengiesser modifiée par M. Canévet, « La mort du Christ et le mystère de sa personne », *art. cit.*, p. 74). En somme Athanase ne résoud pas la difficulté de comprendre la mort et la résurrection du Christ. « Contre les ariens, il affirme la divinité du Logos, avec eux, il pense que le Logos se sépare de la chair dans la mort » (M. Canévet, *ibid.*).

²¹⁸ L'humanité du Christ, comme toute créature, se trouve soumise à ce que Grégoire appelle le *diastema*, l'extension dans le temps et l'espace. Si la divinité est unie à la totalité de l'humanité du Christ pendant sa vie, elle n'est pas, avant sa mort, unie à son humanité totale (cf. analyses de M. Canévet, « La mort du Christ et le mystère de sa personne », *art. cit.*, p. 88).

²¹⁹ M. Canévet, « La mort du Christ et le mystère de sa personne », *art. cit.*, p. 81.

Ἐπει οὖν δι' ἀμφοτέρων τὸ ἀναμάρτητον, διὰ ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ἐν ἑκατέρῳ κατὰ τὸ εἰκὸς ἦν τῆς θείας φύσεως ἡ παρουσία. τοῦ δὲ θανάτου τὸν μερισμὸν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἐργασαμένου τὸ μὲν σύνθετον διετέμετο, τὸ δὲ ἀσύνθετον οὐ διίστατο, ἀλλ' ἀδιασπάστως ἐν ἑκατέρῳ ἦν.

τεκμήριον δὲ τοῦ μὲν ἐν σώματι τὸν θεὸν εἶναι τὸ ἐν ἀφθαρσίᾳ φυλαχθῆναι τὴν σάρκα μετὰ τὸν θάνατον· θεὸς δὲ πάντως ἐστὶν ἡ ἀφθαρσία· τοῦ δὲ τῆς ψυχῆς μὴ ἀποχωρῆσαι τὸ δι' ἐκείνης ὁδοποιηθῆναι τῷ ληστῇ τὴν εἰς τὸν παράδεισον εἴσοδον. ἐπειδὴ τοίνυν ἐπληρώθη τὸ μυστήριον τῆς θείας δυνάμεως τῷ διπλῷ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἐγγενομένης καὶ δι' ἑκατέρου τῷ συγγενεῖ μέρει τὴν ζωοποιὸν ἐναποθεμένης ἐνέργειαν, διὰ μὲν τῆς σαρκὸς τῷ σώματι, διὰ δὲ τῆς ψυχῆς τῇ ψυχῇ (τῆς νοεῶς λέγω καὶ οὐ τῆς ἀλόγου· κτηνῶδες γὰρ καὶ οὐκ ἀνθρώπινόν ἐστι τὸ ἀνόητον), τότε ἡ ἐξ ἀρχῆς ἐγκραθεῖσα τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ θεότης καὶ μέχρι παντός παραμείνασα ἐν τῇ ἀναστάσει τοῦ κειμένου ἐγείρεται καὶ οὕτω Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ἐγγεγέρθη λέγεται, ὁ αὐτὸς καὶ ὢν Χριστὸς καὶ γενόμενος· ὢν μὲν κατὰ τὴν προαιώνιον βασιλείαν, γενόμενος δὲ ὅτε εὐηγγελίζοντο τοῖς ποιμέσιν οἱ ἄγγελοι τὴν μεγάλην χαρὰν τὴν ἐσομένην παντὶ τῷ λαῷ ἐπὶ τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος (...).

ὥστε ἡ θεότης καὶ οὐ τέθνηκε καὶ ἐγήγερται· οὐ τέθνηκε γὰρ, ὅτι τὸ μὴ συντεθὲν οὐ διαλύεται, ἐγήγερται δέ, ὅτι ἐν τῷ λυθέντι οὐσα ἑαυτῇ συνεπαρθῆναι τὸν κατὰ τὸν νόμον τῆς ἀνθρωπίνης πεσόντα φύσεως παρεσκευάσεν, ὡς ἂν ἑκατέρῳ μέρει τὸ οἰκεῖον προφερομένῳ παροῦσα τὴν τῶν σωμάτων φύσιν διὰ τοῦ σώματος τὴν δὲ τῶν ψυχῶν διὰ τῆς ψυχῆς ἐξιάσαιο· πάλιν δὲ δι' ἑαυτῆς τὸ διακεκριμένον ἐνώσασα ἐν τῷ ἐπαιρομένῳ ἀνίσταται.

« Puisque ce qui était sans péché était dans les deux éléments²²⁰, à savoir l'âme et le corps, comme il était naturel, la nature divine était présente dans chacun des deux. Or tandis que la mort accomplissait la séparation de l'âme et du corps, ce qui était composé était divisé, tandis que ce qui est sans composition n'était pas disjoint, mais demeurait sans séparation dans chacun des deux.

Et la preuve que Dieu est dans le corps est que la chair est gardée dans l'incorruptibilité après la mort. Or l'incorruptibilité, c'est exactement Dieu. Et la preuve qu'il ne s'est pas séparé de l'âme, c'est que par elle il a ouvert au larron l'accès du paradis (Lc 23, 43)²²¹. Lorsque donc s'accomplit le mystère de la puissance divine qui était entrée dans la constitution double de la nature humaine et qui, par chacun de ses deux éléments, communiquait à la part correspondante la vertu vivifiante, par sa chair au corps, par son âme à l'âme (j'entends à l'âme intellectuelle et non pas sans raison : car ce qui est sans intelligence relève de l'animal et non pas de l'homme)²²², alors la divinité, qui dès l'origine était mêlée au corps et à l'âme et demeurait dans le tout, ressuscite dans la résurrection²²³ de ce qui gisait et ainsi le Christ est dit "ressuscité des morts" (Rm 6, 4), lui qui en propre est le Christ et l'est devenu²²⁴ : il l'est devenu lorsque les anges annonçaient aux bergers qu'il y aurait une grande joie pour tout le peuple à l'occasion de la naissance du sauveur (...)²²⁵.

Par conséquent, la divinité n'est pas morte et elle ressuscite. En effet, elle n'est pas morte, parce que ce qui n'est pas composé ne peut être dissout, mais elle ressuscite, parce qu'étant dans ce qui est dissout, elle a fait que celui qui est tombé sous la loi de la nature humaine a été relevé avec elle, de sorte que présente dans chaque partie qui montre des traits propres, elle a guéri la nature des corps par le corps, la nature des âmes par l'âme. Et unissant à nouveau en elle ce qui avait été séparé, elle ressuscite en ce qui est relevé »²²⁶.

²²⁰ Grégoire formule ici une conséquence du caractère continu (τὸ διηνεχές) de la substance divine, qu'il a noté précédemment (*Antirrh.* 224, 21).

²²¹ Grégoire répète ici les deux preuves qu'il avait formulées en *Antirrh.* 154, 2-4.

²²² Contre Apollinaire, Grégoire, définit l'âme (ψυχή) non pas comme le principe de vie animale, ou âme inférieure mais comme âme à la fois inférieure et supérieure, c'est-à-dire intellectuelle.

²²³ Difficulté de traduction pour rendre en français l'effet de *variatio* entre ἐν τῇ ἀναστάσει et ἐγείρεται.

²²⁴ Cf. Ac 2, 36.

²²⁵ *Antirrh.* 224, 25-225, 14.

²²⁶ *Antirrh.* 225, 28-226, 6.

Grégoire réaffirme ici, dans un mouvement argumentatif identique à ce qu'il avait dit à propos d'Ep 1, 7²²⁷, la permanence de la divinité du Christ dans sa mort, et explique son mode de présence : parce que la substance divine est indivisible, elle ne peut se disjoindre dans la mort de tous les éléments humains dans lesquels elle était présente pendant l'Incarnation (τότε ἡ ἐξ ἀρχῆς ἐγκραθεῖσα τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ θεότης καὶ μέχρι παντὸς παραμείνασα)²²⁸. Elle maintient la chair par sa présence dans un état d'incorruptibilité (ἐν ἀφθαρσίᾳ)²²⁹, tout en ouvrant l'âme au « paradis ».

La particularité de cet argument cependant est qu'il sert aussi à fonder le nom de « Christ ». Puisque l'homme Jésus comprend la présence divine dans tous ses composants, dès sa conception, dès son incarnation humaine, il est Christ, et pas seulement après l'exaltation (ὁ αὐτὸς καὶ ὢν Χριστὸς καὶ γενόμενος). Sur le plan théologique, Grégoire revendique la continuité de l'Économie divine. À partir de la mort du Christ, sa vie n'est qu'un déploiement d'une incorruptibilité originelle à travers l'extension dans le temps et l'espace de sa vie humaine²³⁰.

C'est ce que le Cappadocien formule dans le troisième mouvement de sa démonstration²³¹ où il récapitule sa conception de la résurrection comme point culminant de l'œuvre salvatrice du Christ par l'image du roseau scindé en deux morceaux que l'on réassemble ensuite :

ὡσπερ (καλύπει γὰρ οὐδὲν σωματικῶς τὸ μυστήριον τῆς κατὰ τὴν ἀνάστασιν οἰκονομίας ἐνδείξασθαι) [καθάπερ] εἰ διχῆ κάλαμος διασχισθεῖ καὶ τις κατὰ τὸ ἐν πέρας τὰ ἄκρα τῶν τοῦ καλάμου τμημάτων ἐνώσειεν, ὅλον ἐξ ἀνάγκης τὸ τμήμα τοῦ καλάμου πρὸς τὸ ὅλον συναρμοσθήσεται διὰ τῆς ἐν τῷ ἐνὶ πέρατι συμβολῆς τε καὶ σφίγγεως πρὸς τὸ ἕτερον πέρας συναρμοζόμενον, οὕτως ἡ ἐν ἐκείνῳ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα γενομένη διὰ τῆς ἀναστάσεως ἔνωσις πᾶσαν κατὰ τὸ συνεχές τὴν ἀνθρωπίνην

« Et de même que – rien n'empêche en effet de montrer de façon concrète le mystère de l'Économie de la résurrection – si un roseau est fendu en deux et qu'on réunit à un bout les extrémités des morceaux du roseau, nécessairement tout le morceau du roseau s'ajustera à l'autre sur toute sa longueur, par le fait de lier et de serrer fortement à un bout l'autre bout qui s'ajustera²³², de même dans [le Christ] l'union de l'âme avec le corps qui se produit par la résurrection conduit continûment²³³ la nature

²²⁷ *Antirrh.* 154. Le schéma argumentatif est le suivant : 1. Au moment de la mort, le composé humain se décompose, mais la divinité, non composée par nature reste unie à chaque élément humain ; 2. Preuves que Dieu ne se retire pas du composé humain ; a. preuve « physique » : le corps reste dans l'incorruptibilité entre le temps de la mort et celui de la résurrection ; b. preuve scripturaire : l'âme du Christ ouvre le paradis au larron (Lc 23, 43) ; 3. La divinité par sa puissance de réunification ressuscite le composé dans lequel elle était. Preuve scripturaire (Rm 6, 4 ou Col 2, 12 ou 1 Th 1, 10 qui attestent de la résurrection du Christ).

²²⁸ *Antirrh.* 225, 12-13.

²²⁹ *Antirrh.* 225, 3.

²³⁰ Cf. *Epist.* 3, 21, SC 363, p. 138-140.

²³¹ *Antirrh.* 226, 6-26.

²³² Grégoire fait peut-être allusion ici à une technique botanique de greffe utilisée à son époque. Il faudrait poursuivre les enquêtes. Le terme de κάλαμος était peut-être utilisé dans le sens banal de « bout de bois », de « branche », emploi que nous n'avons cependant pas trouvé dans les lexiques consultés.

²³³ Cf. la définition par Aristote de la continuité de la substance : λέγω δὲ συνεχές ὅταν ταῦτο γένηται καὶ ἐν τὸ ἐκατέρου πέρας οἷς ἄπτονται καὶ συνέχονται, « Je parle de continu quand la limite de deux

φύσιν διὰ τοῦ θανάτου ψυχῆ τε καὶ σώματι μεμερισμένην πρὸς συμφυΐαν ἄγει τῆ ἐλπίδι τῆς ἀναστάσεως, τὴν συνδρομὴν τῶν διεστηκότων ἀρμόσασα.

καὶ τοῦτό ἐστι τὸ παρὰ τοῦ Παύλου λεγόμενον ὅτι Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, καὶ Ὡσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθῶμεθα.

κατὰ γὰρ τὸ τοῦ καλάμου ὑπόδειγμα ἀπὸ μὲν τοῦ κατὰ τὸν Ἀδὰμ πέρατος ἢ φύσις ἡμῶν διὰ τῆς ἀμαρτίας ἐσχίσθη, τῷ θανάτῳ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος διαιρεθείσης, ἀπὸ δὲ τοῦ κατὰ τὸν Χριστὸν μέρους πάλιν ἡ φύσις ἑαυτὴν ἀναλαμβάνει, πάντη τῆς διαιρέσεως πρὸς ἑαυτὴν ἐν τῇ ἀναστάσει τοῦ κατὰ τὸν Χριστὸν ἀνθρώπου συμφυομένης.

humaine entière, qui était séparée par la mort en une âme et un corps, à entrer en contact, dans l'espoir de la résurrection, ajustant la rencontre des parties séparées.

Et c'est ce que dit Paul : "le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui sont endormis" (1 Co 15, 20), et "de même qu'en Adam, tous, nous mourrons, de même dans le Christ, tous, nous sommes vivifiés" (1 Co 15, 22).

Selon l'exemple du roseau, en effet, notre nature a été séparée de l'extrémité d'Adam par le péché, au moment où l'âme a été séparée du corps par la mort, par la partie du Christ la nature revient à elle-même à nouveau²³⁴, ce qui était séparé étant complètement réuni dans la résurrection de l'homme en Christ »²³⁵.

L'image récapitulative du roseau est intéressante d'un point de vue méthodologique et théologique, en dépit du peu d'intérêt qu'elle a suscité dans la critique²³⁶. Seul B. Pottier en a proposé un bref commentaire, à notre connaissance²³⁷. Pourtant, nous n'avons trouvé cette image qui vise à expliquer et conceptualiser le mécanisme de la résurrection que dans ce passage de l'*Antirrheticus*. Est-elle propre à Grégoire, ou la reprend-il d'une source qui nous est restée inconnue ? Grégoire s'en sert pour combiner deux éléments théologiques, la résurrection en tant que telle comme réunification de l'âme et du corps, séparés par la mort, et l'acte rédempteur du Christ qui en découle, selon lequel le Christ réunit ce qui avait été désuni par la faute d'Adam.

L'auteur veut dire qu'une tige de roseau, scindée en deux dans le sens de sa longueur, se recolle si l'on serre ensemble par un nœud étroit les deux parties correspondantes d'une même extrémité. De la même façon, le Christ en sa propre personne saisit les deux parties séparées du corps et de l'âme humaine et provoque en lui, puis progressivement dans toute l'humanité, la restauration de l'homme tout entier. Le

choses est une et la même dans le cas des choses qui se touchent et sont continues » (*Metaph.*, XI, 1069 a 6 ; trad. fr. M.-P. Duminil et A. Jaulin, GF, Paris, 2008, p. 378. Cf. aussi *Metaph.*, V, 1014 b 22).

²³⁴ Cf. *An. et res.*, PG 46, 148 A : résurrection comme restauration de l'état originel de la nature humaine.

²³⁵ *Antirrh.* 226, 6-26.

²³⁶ Les études qui traitent de la christologie anti-apollinariste de Grégoire, que nous avons citées, se concentrent sur le long développement qui explique le mécanisme de la résurrection en *Antirrh.* 153-154 (cf. J. Zachhuber, *op. cit.*, p. 221-223 etc.). R. Winling, cependant, accorde une place à ce passage dans son article « La résurrection du Christ dans l'*Antirrheticus* », *REAug.*, 35/1, 1989, p. 30 ; M. Canévet en propose une traduction (cf. *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, *op. cit.*, p. 160). Nous y consacrons aussi une analyse dans notre article : « Connaissances naturalistes chez Grégoire de Nysse dans ses traités théologiques : fonctions et dynamisme argumentatifs », dans *La cultura scientifico-naturalistica nei padri della chiesa -I-V sec.*, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 101, 2007, p. 179-196.

²³⁷ B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, p. 305.

nœud opéré à une extrémité du roseau est la résurrection, produite par la force d'unification de la divinité, indivisible par nature.

Grégoire ajoute un deuxième niveau de sens : chacune des deux extrémités du roseau désigne respectivement le premier Adam et le Christ²³⁸. Cela lui permet alors d'articuler la résurrection personnelle du Christ avec sa vertu rédemptrice pour l'humanité universelle et de montrer de manière très concrète (σωματικῶς)²³⁹ la relation entre la protologie (péché originel) et l'eschatologie (la résurrection restaure l'humanité dans son intégrité originelle). Cela explique que Grégoire complète le développement de l'image en citant deux versets de Paul (1 Co 15, 20-22), extraits d'un développement sur la résurrection du Christ et sa visée rédemptrice²⁴⁰. Le Cappadocien rappelle alors que la participation à la mort du Christ, que symbolise le baptême, est déjà participation à sa résurrection, sous forme de réunion inchoative, ou du moins de réconciliation spirituelle et morale, du corps et de l'âme.

B. Pottier soulève l'importance de ce dernier argument dans l'exposé christologique de Grégoire de Nysse propre à l'*Antirrheticus* : « la résurrection du Christ Homme-Dieu restaure l'homme dans son intégrité par delà la mort dans la résurrection »²⁴¹.

Ce développement rejoint l'exposé sur la résurrection que Grégoire délivre dans son *Discours catéchétique* :

τῆς γὰρ φύσεως ἡμῶν διὰ τῆς ἰδίας ἀκολουθίας καὶ ἐν ἐκείνῳ πρὸς διὰ κρισιν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς κινήσεως, πάλιν συνῆψε τὰ διακριθέντα, καθάπερ τινὲ κόλλη, τῇ θεῖα λέγω δυνάμει, πρὸς τὴν ἄρρηκτον ἔνωσιν τὸ διασχισθὲν συναρμόσας. καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡ ἀνάστασις, ἡ τῶν συνεζυγμένων μετὰ τὴν διάλυσιν ἐπάνοδος εἰς ἀδιάλυτον ἔνωσιν, ἀλλήλοις συμφυομένων, ὡς ἂν ἡ πρώτη περὶ τὸ ἀνθρώπινον χάρις ἀνακληθεῖη, καὶ πάλιν ἐπὶ τὴν αἰδιον ἐπανέλθοιμεν ζωὴν, τῆς ἐμμηθείσης τῇ φύσει κακίας διὰ τῆς διαλύσεως ἡμῶν ἐκρυείσης.

« En effet, comme notre nature avait été entraînée, à cause de sa propre loi, même dans [le Christ], vers la séparation du corps et de l'âme, à nouveau, [Dieu] a joint ce qui avait été séparé comme avec de la colle – j'entends avec la puissance divine – en ajustant en vue d'une unité indestructible ce qui avait été disjoint. Et c'est cela, la

²³⁸ Il est possible que Grégoire s'inspire de l'antagonisme entre le premier Adam et le second Adam, utilisé par Paul en 1 Co 15, 45-47, qui permet d'articuler protologie et eschatologie (comme le fait si souvent Paul dans ses épîtres).

²³⁹ *Antirrh.* 226, 6.

²⁴⁰ Juste après l'explication de l'analogie avec le roseau, Grégoire aborde le thème du baptême, qui signifie dans la tradition chrétienne l'association à la mort et à la résurrection du Christ : διὰ τοῦτο ἕτερον τρόπον τῷ ἐκουσίως ἀποθανόντι συναποθνήσκομεν, τῷ μυστικῷ ὕδατι διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐνθαπτόμενοι· Συνετάφημεν γὰρ αὐτῷ, φησί, διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα τῇ μιμήσει τοῦ θανάτου ἀκολουθήσῃ καὶ ἡ τῆς ἀναστάσεως μίμησις (« c'est d'une autre manière que nous mourrons avec celui qui est mort volontairement, ensevelis dans l'eau mystique du baptême. En effet "nous avons été ensevelis avec lui dans la mort par le baptême, est-il dit (Rm 6, 4), pour que l'imitation de la résurrection soit conforme à l'imitation de la mort" (*Antirrh.* 227, 4-9) »).

²⁴¹ B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, p. 305.

résurrection, le retour, après la dissolution, de ce qui avait été conjoint, dans une union indissoluble des éléments unis l'un à l'autre, de sorte que la grâce première du genre humain a été restaurée et que nous sommes revenus à la vie éternelle, une fois que le mal mélangé à notre nature se fut écoulé pendant notre dissolution. »²⁴²

Dans le *Discours catéchétique*, c'est l'image de la colle (καθάπερ τινὶ κόλλῃ) qui est utilisée pour rendre compte de la réparation que provoque la résurrection du Christ eu égard à l'humanité universelle. Mais l'idée générale d'un réajustement de l'âme et du corps, présente dans l'*Antirrheticus* avec l'image du roseau, se trouve ici exprimée de la même manière (πρὸς τὴν ἄρρηκτον ἔνωσιν τὸ διασχισθὲν συναρμόσας).

Grégoire développe tous ses exposés christologiques selon une perspective sotériologique. Par l'image du roseau, il explique le mécanisme « physique » de la mort du Christ au niveau de son humanité personnelle à partir de sa fécondité pour l'humanité universelle.

III. Bilan

Le point de départ de notre réflexion était de comprendre l'origine de l'accusation selon laquelle Apolinaire prétendait que la divinité du Christ est atteinte par la mort, puis d'examiner comment Grégoire réfutait la thèse qu'il prêtait à son adversaire. Le thème de la mort de Dieu a conduit à présenter la façon dont Grégoire explique l'état du Christ dans la mort et comment sa réflexion sur ce point constitue une avancée théologique au IV^e siècle. Mais dans l'*Antirrheticus* et dans les textes contemporains, tels l'homélie *De Tridui spatio*, la *Lettre 3*, le *Discours catéchétique*, il est apparu que, chez Grégoire, la compréhension du rapport entre la divinité et l'humanité du Christ au moment de sa Passion et de sa mort allait de pair avec une explication sur le mécanisme de la résurrection. En effet, la séparation de l'âme et du corps dans la mort ne peut pas être conçue indépendamment de leur réunification au moment de la résurrection.

Une telle étude aura mis en relief l'importance de l'étape de la mort du Christ dans la réflexion sur l'union hypostatique. En cherchant à voir dans les fragments d'Apolinaire ce qui pouvait susciter l'attaque de ses adversaires, il est apparu que ces derniers s'en prenaient aux implications produites par son système christologique d'une union humano-divine dans une seule nature. En effet, à force de lutter contre un dualisme christologique, Apolinaire conçoit une union si étroite de l'homme et de la divinité dans le Christ qu'il

²⁴² *Or. cat.*, XVI, SC 453, p. 226, trad. rev. R. Winling.

deviendrait incohérent dans son système de parler encore d'une séparation de la divinité d'avec l'humanité au moment de la mort. Ses adversaires en concluaient que même la divinité du Christ était atteinte par la mort. Une telle analyse nous invite à émettre quelques réserves face au jugement de certains critiques, tel R. Winling²⁴³ ou J. Daniélou²⁴⁴, pour qui Grégoire réfute la conception d'Apolinaire selon laquelle la mort du Christ serait produite par le fait que la divinité se retire de son humanité. Ce point dogmatique n'est nullement formulé explicitement dans les fragments doctrinaux d'Apolinaire²⁴⁵. En revanche, c'est la thèse que les auteurs anonymes des traités *Contre Apolinaire* lui prêtent : elle découle encore de l'application du modèle anthropologique à la christologie²⁴⁶. Cette seconde accusation semble provenir encore d'une assimilation d'Apolinaire aux ariens qui conçoivent l'union de l'humain et du divin selon le schéma Logos-sarx, et la mort comme séparation du Logos et de la sarx²⁴⁷.

Quant à la réponse de Grégoire de Nysse, deux types d'arguments sont présents dans l'*Antirrheticus*. Le premier se situe au niveau trinitaire. Le Cappadocien réutilise l'argumentaire qu'il avait développé contre Eunome à propos de la consubstantialité du Père et du Fils, pour montrer contre Apolinaire qu'on ne peut pas penser l'immortalité du Père et la mortalité du Fils au moment de sa Passion. Mais l'argument est en fait mal adapté à la thèse de son adversaire, qui est bien d'accord sur ce point, puisqu'il revendique lui aussi la communion de substance du Père et du Fils²⁴⁸. Ce que Grégoire passe sous silence, en revanche, c'est la façon dont Apolinaire articule l'unité de nature entre la divinité et l'humanité avec la façon dont la divinité pâtit dans la mort. Le deuxième argument de Grégoire est proprement christologique et consiste en une explication de la mort et de la résurrection du Christ au niveau de sa φύσις humaine, comme une double union. C'est sur ce point que son argumentation semble être travaillée dans une perspective anti-apollinariste, à partir d'éléments développés dans des œuvres antérieures, telle la *Lettre 3* et le *Dialogue sur l'âme et la résurrection*. Ce développement

²⁴³ « La résurrection du Christ dans l'*Antirrheticus* », p. 17, 39.

²⁴⁴ *L'être et le temps*, p. 180.

²⁴⁵ Cf. l'étude de H. Chadwick dont nous rejoignons le point de vue (« Les deux traités contre Apollinaire attribués à Athanase », *art. cit.*, p. 254-255).

²⁴⁶ Les critiques prêtent à Apolinaire cette thèse en se fondant sur les reproches faits par les auteurs des deux traités *Contre Apolinaire* (PG 26, 1125 B) qui parlent d'une μετάστασις de la divinité. Dans les fragments de l'*Apodeixis*, rien ne prouve qu'Apolinaire formulait lui-même cette thèse.

²⁴⁷ Si le Christ est conçu comme l'union du Logos à la sarx, sur le modèle anthropologique, puisque la mort est la séparation de l'âme et du corps, alors la mort du Christ est la séparation du Logos et de la sarx. Le schéma trichotomite de l'anthropologie apollinarienne pourrait être traité selon la même logique.

²⁴⁸ Cf. pour exemple frg. 41, *Antirrh.* 158, 15-17.

répond en effet à la conception de l'unité du divin et de l'humain développée par Apolinaire sur le modèle anthropologique. Dieu ne s'unit pas à l'homme comme l'âme au corps. La preuve en est que si la mort est la séparation de l'âme et du corps, Dieu ne peut pas se séparer de l'humain. En ce sens, la mort du Christ n'est pas pensée par Grégoire comme séparation du Verbe d'avec la chair.

L'enjeu argumentatif est double, comme le formule J. Zachhuber²⁴⁹. D'une part, Grégoire précise que la divinité se répand dans tout le composé humain, pour réfuter la conception d'Apolinaire selon laquelle l'humanité du Christ n'est pas complète, et que la divinité prend la place d'un élément humain. D'autre part, il prévient les accusations d'une christologie divisive, qui lui ont été faites par Eunome et par Apolinaire indirectement, lorsque dans ses développements, il séparait trop distinctement le Logos et l'homme Jésus comme deux sujets. En somme, il donne ainsi une explication au niveau de la φύσις du mystère de la résurrection, pour montrer la modalité de l'union humano-divine et l'impossibilité de concevoir la conjonction de l'humain et du divin sous la forme d'une opposition de sujet. Cette réflexion développée au niveau de la φύσις répond spécialement aux attaques d'Apolinaire. L'argumentation de Grégoire révèle la difficulté de tenir un équilibre entre une christologie divisive, qui, par souci de clarté dans certaines démonstrations, distingue Dieu et l'homme dans le Christ, au risque d'encourir l'accusation de croire en deux personnes (le Logos et Jésus), et une christologie de l'unité qui, au contraire, dans d'autres contextes argumentatifs met l'accent sur l'union intime entre la divinité et l'humanité, au risque d'être accusé d'un certain monophysisme.

En ce qui concerne l'argumentation de Grégoire sur la double union et le mécanisme de la résurrection, les différents emplois ont montré une richesse et une variété des enjeux eu égard à la tradition par rapport à laquelle Grégoire se situe, que ce soit dans la façon dont il résout le problème posé par l'Écriture (Mt 12, 40, Lc 23, 43 et 23, 46), qui atteste la présence simultanée de la divinité dans trois "lieux", devenus chez Grégoire non pas deux "lieux", mais deux "états" de l'âme et du corps²⁵⁰, ou dans l'absence de la thématique traditionnelle de la descente aux enfers à laquelle se substitue l'entrée dans le paradis, ou encore dans le rapprochement systématique de l'insufflation de la divinité au moment de l'incarnation avec sa permanence dans chaque élément du composé humain au moment de la mort, ou bien dans l'explication de l'eschatologie par

²⁴⁹ *The Human Nature in Gregory of Nyssa*, p. 222-223.

²⁵⁰ Cf. *An. et res.* PG 46, 69 B.

la protologie, enfin dans l'élargissement de la description du mécanisme de la résurrection du Christ à sa fécondité pour l'ensemble de l'humanité.

Les analyses ont fait ressortir des constantes théologiques d'un texte à l'autre, à peu près contemporains, plus qu'une évolution doctrinale. Sur ce point, nous rejoignons l'avis de B. Pottier qui, à la suite de M. Canévet, considère qu'il est difficile de déceler une évolution dans la pensée de Grégoire sur la question de la Passion-résurrection²⁵¹. Ce critique distingue néanmoins deux groupes parmi les œuvres qui traitent de la double union. La *lettre 3*, la *Réfutation d'Eunome*, et le *Discours catéchétique* connaissent l'essentiel de la thèse, mais ne la développent guère. L'*Antirrheticus* et le *Tridui spatio* sont plus abondants et précis, mais la pensée est la même : rien de neuf si ce n'est l'usage de Rm 11, 29 et la comparaison roseau, propre à l'*Antirrheticus*, qui ne modifient rien à la thèse mais l'amplifient²⁵².

D'un point de vue théologique, la question de la mort du Christ et de sa résurrection révèle que dans la pensée christologique de Grégoire, il y a une extension progressive de l'union de Dieu à la totalité de la nature humaine du Christ jusqu'aux profondeurs extrêmes du mal dans la mort. Parce qu'il se produit dans la mort la divinisation ultime du corps du Christ, qui se révèle parce que son corps ne se corrompt pas et que son âme ouvre l'entrée du Paradis, c'est là et là seulement que se révèle la surabondance de la présence divine. C'est dans la mort qu'éclate le paradoxe de la personne du Christ, parce que la mort est vaincue par la vie. Le fait que Grégoire analyse l'étape de la mort par rapport à celle de sa naissance montre que pour lui, il n'y a pas de progrès dans l'union puisque celle-ci est d'emblée parfaite, puisque le Christ n'accueille pas le péché. Mais il y a une extension de cette union à la totalité de la personne du Christ jusqu'à un comble atteint dans sa mort.

Dans l'évolution de la réflexion théologique au IV^e siècle, entre le Pseudo-Athanase des deux traités *Contre Apollinaire* et Grégoire de Nysse, on passe de l'idée que le Christ ne se sépare ni de son âme ni de son corps, pour rendre possible sa mort et expliquer sa résurrection, à l'idée qu'il ne peut pas se diviser, ni remettre en cause son unité. Grégoire dit que c'est l'indivisibilité de la divinité dans le Christ qui est principe de réunion du corps et de l'âme séparés par la mort, au niveau de la personne du Christ et à celui de l'humanité universelle. L'essentiel de sa réfutation contre Apollinaire est condensé dans

²⁵¹ M. Canévet, « La mort du Christ et le mystère de sa personne », *art. cit.*, p. 80, n. 24, évoque la variété des genres littéraires qui modifient l'utilisation des arguments à chaque fois et l'adaptation des arguments aux polémiques dans lesquelles Grégoire les utilise.

²⁵² B. Pottier, *Dieu et le Christ*, *op. cit.*, p. 308.

l'image du roseau, tout à fait originale, qui fait le lien entre l'explication « physique » de la résurrection et la sotériologie.

Le mode de présence et l'action de la divinité dans la mort et la résurrection sont donc une question capitale pour comprendre l'union humano-divine dans sa dynamique sotériologique.

De notre synthèse sur les points doctrinaux abordés par Grégoire dans l'*Antirrheticus*, plusieurs lignes de force se dégagent, et l'on comprend mieux à présent selon quelle logique argumentative le traité contre Apolinaire est élaboré. C'est sur cet aspect que nous voudrions dresser un premier bilan.

En effet, les analyses des fragments de l'*Apodeixis*, mis en lumière par les autres fragments doctrinaux, et confrontés à la réfutation de Grégoire, ont montré que dans la littérature de controverse, les œuvres se répondent l'une à l'autre à la façon de prismes déformants. Elles donnent à connaître la doctrine adverse, à condition de faire la part des déformations de la thèse réfutée, du danger doctrinal qu'elles dénoncent, et du contenu réel de celle-ci.

Comme nous l'avons vu, Apolinaire fait de la théologie qui soutient l'intégrité de la nature humaine du Logos une christologie des « deux Fils ». Mais les Cappadociens, visés par cette attaque, n'ont jamais considéré, en insistant sur la pleine humanité du Christ, que l'homme Jésus était un autre que le Fils de Dieu. Grégoire de Nysse répond à son adversaire, en transformant sa théologie de l'unique nature du Christ, conçue sur le modèle d'un « Intellect incarné » (νοῦς ἔνσαρκος), en la doctrine d'un Dieu charnel par nature. Mais Apolinaire a toujours insisté sur le fait que la nature de Dieu est incorporelle. C'est le Logos incarné qui forme une nature composée avec l'humanité appelée « chair ». Après avoir examiné d'où Grégoire pouvait accuser Apolinaire d'avoir soutenu que Dieu lui-même meurt dans la Passion, sur quelles preuves il pouvait se fonder pour l'accuser de défendre une chair céleste, une union par composition de substances partielles à propos du Christ, nous avons repéré un principe d'écriture polémique constant : les auteurs s'attaquent à tour de rôle sur les conséquences logiques des expressions qu'ils emploient en christologie, sur telle ou telle assertion théologique jugée maladroite, souvent plus que sur le fond même de la pensée. Par là, ils veulent prévenir les dangers doctrinaux auxquels peut conduire la pensée adverse. Apolinaire le dit lui-même, dans sa *Première épître à Denys*, qui, selon nous, aide à comprendre l'*Apodeixis*, en déclarant que ceux qui revendiquent deux natures dans le Christ, tout en soutenant son unicité, sont dans l'erreur, non pas par leur pensée, mais par leur langage. Il semble que la discussion entre Grégoire et Apolinaire se joue, plusieurs fois, au niveau terminologique, que ce soit pour qualifier la permanence de la divinité dans la mort du Christ, ou pour comprendre, à partir de

Ph 2, 6-11 et d'Ac 2, 36, que la notion de Christ ne désigne pas un autre être que le Logos.

Notre étude du débat doctrinal de l'*Antirrheticus* a mis en évidence trois écarts entre la pensée d'Apolinaire et la façon dont elle est présentée par Grégoire et derrière lui, par une tradition théologique anti-apolinariste. Ces divergences portent sur le mode d'union de la chair au Logos. Grégoire rend compte, dans sa réfutation, de la façon dont Apolinaire conçoit l'union de la chair et du Logos sur le modèle anthropologique, mais, ce faisant, il interprète l'unique φύσις de la divinité et de l'humanité du Christ dans le sens d'une οὐσία ou substance, et proclame qu'Apolinaire défend la consubstantialité de la chair à Dieu (σὰρξ θεότητι συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος)²⁵³. Si la chair fait partie de l'être du Logos, alors elle préexiste à l'incarnation. Cela explique le développement si long contre la préexistence de la chair, qu'Apolinaire ne semble pas avoir soutenue réellement. D'après nos enquêtes, Apolinaire était engagé dans une démonstration contre la théologie adoptionniste qui ne confessait pas clairement l'unité de sujet entre le Logos préexistant et l'homme Jésus. En résolvant l'unité au niveau ontologique, à la façon dont l'esprit est uni à la chair et forme un seul être avec lui, Apolinaire trouvait une solution pour parer à la dualité qu'il voyait chez les autres théologiens. Cependant, derrière des développements violemment polémiques et ironiques à propos de la consubstantialité de la chair au Verbe, Grégoire soulève la question suivante : comment penser logiquement l'état du Fils avant l'Économie, si sa chair est un élément intrinsèque de sa substance divine ? Ce faisant, il dénonce les limites du modèle anthropologique utilisé en christologie d'une manière strictement analogique.

Inversement, en raison de cette unité ontologique revendiquée par Apolinaire, c'est la substance divine elle-même qui est atteinte par ce qui concerne la stricte humanité, aux yeux de Grégoire. La conséquence logique d'une telle interprétation de la doctrine apolinarienne est que Dieu lui-même meurt dans la Passion. Il semble, d'après nos enquêtes, que l'accusation portée contre Apolinaire soit due à l'assimilation avec la doctrine arienne. Mais là encore, il nous est apparu que Grégoire, comme ses contemporains qui accusent tous Apolinaire sur ce point, s'en prenaient à une deuxième conséquence logique qui découlait de l'application stricte du modèle anthropologique à la christologie. Si la divinité constitue une même substance avec la chair et que la chair est affectée par la mort, la divinité l'est aussi d'une manière qui compromet son essence

²⁵³ *Antirrh.* 154, 27.

propre. C'est ce que Grégoire reproche à Apolinaire, alors que, paradoxalement, sur la question de la divinité du Christ dans la Passion, nous avons trouvé des formulations très proches entre Grégoire et Apolinaire, l'un et l'autre déclarant que la divinité du Christ est présente dans la mort, dans la mesure où elle est unie au corps. C'est dire que les attaques violentes et récurrentes de Grégoire contre Apolinaire portent d'abord sur les conséquences théologiques de la doctrine de l'unique nature.

Le troisième écart entre la doctrine d'Apolinaire et la façon dont Grégoire la présente dans l'*Antirrheticus* concerne l'expression d'« homme céleste » (ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ). Elle est appliquée au Christ par le Laodicéen à partir de 1 Co 15, 45-47 et de Jn 3, 13. Pour railler son adversaire, Grégoire prend la formule hors de son contexte, à la lettre. Elle désignerait un homme qui viendrait directement du ciel, revêtu d'une chair céleste. Mais Apolinaire la développe contre les formes de christologie inspirée pour affirmer la pleine incarnation de Dieu. Il reprend pour ce faire les langages paulinien et johannique, dans un sens différent du contexte originel, afin de rendre compte de l'union intime entre l'humanité et la divinité dans le Christ. Selon lui, l'expression prouve, par son autorité scripturaire, l'identité du Logos préexistant et de l'homme Jésus. Sa théologie de « l'Intellect en chair » (νοῦς ἐνσαρκος) n'en est que l'application anthropologique. En effet, dans le Christ, l'esprit divin (πνεῦμα), qu'il interprète comme un synonyme d'intellect (νοῦς), vient s'intégrer au composé humain à la place de son élément hégémonique, afin de le diriger, à titre de principe hégémonique infaillible, et de racheter ainsi l'humanité déchue. La notion d'« homme céleste » chez Apolinaire signifie donc un homme dont l'esprit, en tant que faculté, vient du ciel, c'est-à-dire est divin. Mais il se sert de l'antithèse de Paul en 1 Co 15, 45, où le Premier Adam est appelé « âme vivante » et le Second Adam, « esprit vivifiant », pour prouver la différence de nature entre le Christ, d'origine céleste, et l'homme commun, d'origine terrestre. Grégoire, pour sa part, réfute le sens donné à « homme céleste » par Apolinaire, en le déformant au moyen d'argumentations par l'absurde. Mais sous ces dehors polémiques, Grégoire l'accuse sur la conséquence qu'il tire de 1 Co 15, 45-47 : la différence de nature entre l'être humain commun, terrestre, et le Christ, qui serait d'une nature intermédiaire entre l'homme et Dieu. La réfutation de Grégoire pose alors cette question : dans quelle mesure le Christ peut-il racheter l'humanité s'il est d'une nature humaine différente ?

En plus de ces trois déformations de la christologie d'Apolinaire dues au contexte polémique, Grégoire réduit la théologie de « l'Intellect en chair » (νοῦς ἐνσαρκος) à une

composition de trois parties, dont deux, humaines, et une, divine. La théologie d'Apolinaire est toujours abordée sous l'angle d'une division en parties de l'être du Christ, alors qu'il l'a conçue tout autrement. L'Intellect divin, en effet, est la puissance de vie, le principe actif qui vient animer la chair, passive par nature. Réduire à une addition de parties la vision de l'être du Christ par Apolinaire fait disparaître le dynamisme ontologique qu'il concevait dans le Logos incarné, au profit d'une description statique, vue comme une opération d'arithmétique et moquée par l'image du bouc-cerf ou du minotaure, où sont unies une substance parfaite et une substance imparfaite dans un être hybride. Mais derrière cette ironie mordante, Grégoire veut dire que l'unité de la divinité et de l'humanité en Christ n'est pas réductible à un schéma formel, à un modèle philosophique.

En somme, deux logiques différentes s'affrontent : pour Apolinaire, penser une humanité partielle du Christ n'est pas un obstacle pour concevoir un Dieu fait homme : en vertu de l'unique nature que constitue le Christ, ce dernier est tout entier Dieu et tout entier homme. Pour Grégoire penser une humanité sans son instance suprême, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, c'est vouloir unir Dieu à ce qui n'est pas la nature humaine, puisque celle-ci se définit par ce qui fait sa spécificité ; la raison. C'est donc nier la réelle incarnation de Dieu.

Il ressort de cette étude que l'élaboration théologique ne va pas sans l'attaque et la déformation de l'adversaire.

Conclusion

Au terme de cette étude sur l'argumentation de Grégoire de Nysse contre Apolinaire, nous pouvons préciser les termes et les enjeux du débat qui anime les deux auteurs, les lignes de force de leur doctrine respective ainsi que leurs méthodes théologiques.

D'abord, il est particulièrement intéressant de voir que dans la polémique qui les oppose, les deux théologiens ont fondamentalement le même souci de l'unité de personne du Christ et de son action salvatrice. Mais chacun l'exprime différemment, selon une approche qui lui est propre, et aussi déformée par l'adversaire. Les deux auteurs partent de l'impératif sotériologique, mais Grégoire conçoit la question de l'unité du Christ en relation constante avec la visée du salut universel, alors que d'après les fragments de l'*Apodeixis*, tels qu'ils sont cités et commentés par Grégoire, Apolinaire réfléchit sur le mode d'union de la divinité et de l'humanité de façon autonome par rapport à la sotériologie. En effet, il conçoit le rapport entre les deux éléments selon un dynamisme vital et personnel dans le Christ. En somme, Apolinaire propose une solution métaphysique de l'union de l'humain et du divin : il explique l'unité du Christ au niveau de sa constitution anthropologique, en élaborant le modèle du νοῦς ἑνσαρκος ou « Intellect incarné », selon lequel l'intellect divin se substitue à la raison dans le composé humain assumé par le Christ. Grégoire, quant à lui, ne cherche pas à résoudre d'un point de vue ontologique le paradoxe d'un Dieu fait homme, mais conçoit la question de l'unité du Christ selon une approche seulement sotériologique, qui engage une réflexion sur le mouvement dynamique de l'incarnation.

Mais, ce faisant, propose-t-il une solution théologique de l'unité humano-divine ? Il pose la juste perspective, il qualifie l'humanité et la divinité de « nature », mais répond-il

vraiment à la question qu'a lancée Apolinaire, qui, elle, porte sur le mode d'union des deux éléments ? Il semble que Grégoire choisisse délibérément de ne pas expliquer le « comment » d'un paradoxe insaisissable selon lui, mais de répondre à Apolinaire par le « pour quoi » de l'union de Dieu à l'homme. Dans sa réfutation, il montre que résoudre au niveau ontologique le paradoxe d'un Dieu fait homme, pour garantir l'unité de personne, conduit à une aporie. Au mieux, on peut expliquer par sa finalité sotériologique l'assomption de l'humanité par le Logos. Telle est, à nos yeux, la réponse de Grégoire à Apolinaire, la constante argumentative exposée tout au long de l'*Antirrheticus*.

Une telle approche ne lui est pas propre, mais elle garantit, selon lui, la justesse d'une réflexion sur l'union des deux natures dans le Christ. B. Meunier déclare à propos de Cyrille d'Alexandrie : « La question du salut n'est donc pas un détour pour la christologie, mais un passage obligé, et probablement la porte d'entrée elle-même »¹. Et pourquoi ne pas ajouter que chez Grégoire, d'après son argumentation anti-apolinarienne, elle est aussi « la porte de sortie », en ce sens que la rédemption est l'enjeu théologique sur lequel toute sa réflexion au sujet de l'union humano-divine du Christ doit déboucher ?

Mais si les approches christologiques d'Apolinaire et de Grégoire sont si différentes, c'est, d'après les résultats de notre étude, que les problématiques théologiques qui les sous-tendent ne sont pas les mêmes. D'après l'argumentation de Grégoire et les fragments de l'*Apodeixis*, la christologie d'Apolinaire découlait d'une exigence, peu évoquée dans l'*Antirrheticus*, et qui pourtant nous est apparue fondamentale : l'articulation de la réflexion christologique à la doctrine trinitaire. L'enjeu initial de la théologie d'Apolinaire, nous semble-t-il, était de parvenir à concevoir l'assomption de l'humanité par le Christ de façon à ne pas introduire une quatrième « personne » dans la Trinité, ni remettre en cause l'hypostase du Fils. Le modèle anthropologique offrait alors une solution très satisfaisante, selon cet auteur, puisqu'il permettait de concevoir l'union humano-divine comme une seule nature par composition et non comme une conjonction extrinsèque de deux sujets, le Verbe et l'homme Jésus, qui aurait introduit une quaternité en Dieu. Mais ce faisant, il concevait le Verbe incarné selon un schéma *Logos-sarx*, dérivé en $\nu\omicron\upsilon\varsigma\text{-}\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ sur le modèle anthropologique, où l'humanité du Christ était réduite à l'enveloppe corporelle et à l'âme inférieure. Tel est le point d'achoppement crucial entre Grégoire et lui.

¹ B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, p. 2.

La christologie de Grégoire élaborée dans l'*Antirrheticus* ne repose pas immédiatement sur le même impératif théologique. En réaction à Apolinaire, elle est déployée principalement à partir de l'exigence de l'humanité intégrale du Christ, en vertu du principe sotériologique que n'est sauvé que ce qui a été assumé par le Christ². Contre une christologie élaborée sur le modèle νοῦς-σάρξ, qui réduit l'humanité du Christ, Grégoire cherche à prouver par une variété de procédés argumentatifs que le Verbe en s'incarnant ne s'est pas seulement fait chair, c'est-à-dire corps et âme (inférieure), mais qu'il a assumé l'intégralité de la nature humaine, et ce qui fait sa particularité, l'intellect. Il distingue ce qui se rapporte à l'humain et ce qui a trait au divin durant l'Économie, par une réflexion sémantique sur l'appellation d'homme, qui comprend toutes les propriétés désignées par le mot, en insistant sur le fait que le Christ est passé par toutes les étapes de la vie humaine. Et surtout, pour lutter contre une application stricte du schéma anthropologique à l'être du Verbe incarné, Grégoire développe un argument qui a un relief important dans l'*Antirrheticus*, et dont on peut penser qu'il a été affiné spécialement contre l'apolinarisme. Il s'agit de l'explication, au niveau de la φύσις, du mécanisme de la mort et de la résurrection, par laquelle le Cappadocien prouve que l'union de la divinité à l'humanité dans le Christ n'est pas à concevoir comme un esprit qui se sépare ou s'unit à la chair, mais comme une connaturalité de la divinité à chaque élément du composé humain, de sorte que dans la mort, elle réunifie les éléments décomposés et produit la résurrection. Il semble donc que la controverse anti-apolinarienne sur le mode d'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ pose les limites et remette en cause l'application trop rigide d'une christologie conçue sur le schéma νοῦς-σάρξ.

Une telle remarque met en évidence la deuxième caractéristique principale de l'argumentation théologique de Grégoire dans l'*Antirrheticus* : le discours sur l'union humano-divine du Christ est toujours développé en relation avec la doctrine de la résurrection. La réflexion sur l'unité du Christ chez le Cappadocien contient en elle-même une dynamique, qui intègre toutes les étapes de l'incarnation, jusqu'à la divinisation de tout homme. Dans les passages de l'*Antirrheticus* que nous avons étudiés, nous avons remarqué cette ligne de crête qui est en contraste avec la doctrine d'Apolinaire telle qu'elle est présentée par Grégoire. En témoigne l'argumentation de Grégoire sur le mot « Christ », où il décrit le mouvement de la descente dans la chair comme mélange intime de la divinité avec l'homme par condescendance, pour l'élever, après la résurrection,

² Cf. Grégoire de Nazianze, *Lettre 101 à Clédonius*, § 32, SC 208, p. 50.

jusqu'à sa divinité et le revêtir de ce qu'il est, c'est-à-dire de sa gloire. Le soulignent encore l'image du roseau fendu en deux morceaux réassemblés, qui est le symbole de l'action rédemptrice de la résurrection du Christ sur l'humanité entière, l'image de la goutte de vinaigre jetée dans la mer, qui illustre la transformation en Dieu de la nature humaine, conçue dans le cadre strict de l'exaltation et de la résurrection du Christ. La compréhension de la résurrection pour Grégoire est le lieu théologique à partir duquel peut se formuler avec les justes termes la question de l'unité ontologique du Christ.

En somme, si Apollinaire pense l'unité de sujet entre le Verbe et Jésus à partir d'une articulation entre la doctrine trinitaire et la christologie, Grégoire conçoit l'identité de personne du Christ avec le Logos à partir des événements finaux de l'incarnation, de l'exaltation et de la résurrection, qu'il présente comme un acte de réconciliation de l'humanité universelle avec Dieu. On en conclut donc qu'Apollinaire et Grégoire défendent des approches méthodologiques de la christologie tout à fait antagonistes. Telles sont les lignes de force qui se dégagent, nous semble-t-il, de notre étude.

À défaut de pouvoir qualifier la méthode argumentative d'Apollinaire, en raison de l'état fragmentaire de son œuvre, on a pu cependant préciser en détail celle de Grégoire. Nos analyses sur le dossier scripturaire de la controverse et sur les points doctrinaux en débat mettent en évidence deux types d'argumentations dans l'ensemble de l'*Antirrheticus* : les unes sont essentiellement polémiques, les autres sont le lieu d'élaboration de la doctrine christologique, où la tonalité polémique s'estompe. La frontière n'est pas toujours nette, mais elle nous semble importante pour comprendre comment l'espace de la controverse est conçu par l'auteur comme un creuset où se façonne la théologie sur le support biblique. En ce sens, d'après les rapprochements que nous avons opérés avec le *Contre Eunome*, les principes argumentatifs présents dans l'*Antirrheticus* nous semblent emblématiques de la méthode qu'utilise Grégoire dans ses écrits de controverse doctrinale.

Premièrement, concernant la méthode théologique utilisée, il est apparu que Grégoire ne procède pas par exposé systématique, mais par touches successives en fonction des attaques ou des erreurs de l'adversaire. Le plus caractéristique de ce phénomène est la réflexion qui porte sur l'unité des deux natures dans le Christ. En effet, l'*Antirrheticus* est marqué par une alternance argumentative entre unité et distinction. Le raisonnement porte tantôt sur l'union, lorsque Grégoire se défend de l'accusation de confesser deux Fils, tantôt sur la distinction des deux natures, lorsqu'il réfute la confusion

du divin et de l'humain qu'il entrevoit dans la doctrine du νοῦς ἔνσαρκος. Dans toutes les argumentations où il examine des dits ou des faits tirés de la Bible à propos du Verbe incarné, Grégoire distingue, selon une méthode systématique, ce qui se rapporte au Dieu Logos et ce qui concerne l'homme Jésus. Mais lorsqu'il examine l'unité du Christ dans le contexte argumentatif de l'exaltation et de la résurrection, à partir de Ph 2, 6-11 et d'Ac 2, 36, il pousse l'unité des deux natures à un point tel que la nature humaine disparaît, absorbée par la divinité. Cette argumentation a suscité l'accusation d'une forme de monophysisme avant la lettre, mais elle s'explique dans le contexte exégétique et polémique. Elle montre comment, pour être appréciée avec justesse, la doctrine christologique de Grégoire doit être analysée dans ses deux composantes démonstratives, selon qu'elle défend la distinction contre une union où l'humanité est réduite, ou au contraire l'union contre une dualité de sujets.

Deuxièmement, la réflexion de Grégoire est marquée par une constante qui révèle le plus clairement sa méthode : les temps forts de l'argumentation sont toujours développés à partir d'une image, non sans originalité, comme l'a montré la comparaison du roseau, que nous avons trouvée seulement dans l'*Antirrheticus*, ainsi que celle du bouc-cerf pour fustiger le concept ἀνθρωπόθεος. C'est donc par les images filées que Grégoire cristallise le cœur de sa pensée, comme en témoignent la parabole du bon pasteur traitée en amplification, l'image de la goutte de vinaigre jetée en mer, qui, en raison de leur valeur argumentative, sont présentes dans plusieurs de ses œuvres. En analysant en détail ces images, nous avons constaté que c'est par elles aussi que Grégoire renouvelle l'enseignement théologique reçu de la tradition. Et surtout, à plusieurs reprises, dans leur analyse détaillée, nous avons pu voir comment elles créaient un dynamisme argumentatif dans la mesure où elles conféraient aux développements spéculatifs une force de figuration, par le fait que Grégoire utilisait les concepts abstraits de la théologie dans la description d'un phénomène naturel (comparant), et au contraire, appliquait à l'objet théologique (comparé) les termes concrets, relatifs à l'image. Cette méthode théologique, qui consiste à exploiter la force visuelle des images par le transfert du lexique concret dans les raisonnements abstraits, donne à se représenter les paradoxes christologiques dans les limites de l'analogie, sans encourir le risque de réduire le contenu de la foi à une expression formelle. Elle provient aussi d'une conviction philosophique de l'auteur, selon laquelle le langage ne peut ni atteindre ni signifier Dieu. Les images, dans les limites de l'analogie donne une direction, un sens. Elles suggèrent le mystère tout en le respectant

comme tel³. Sur ce point, la méthode argumentative semble être proche de celle qu'exploitera ensuite Cyrille d'Alexandrie⁴.

En outre, la richesse de l'argumentation de Grégoire tient au fait qu'il articule les images à un vocabulaire conceptuel, qui provient, en partie, de la tradition philosophique. Comme en témoigne la fluctuation des emplois dans son argumentation, il semble que les outils terminologiques de la christologie ne soient pas fixés à son époque⁵. Le meilleur exemple en est que l'expression de « deux natures » à propos de la divinité et de l'humanité est rare dans l'*Antirrheticus*, et pourtant, elle est sous-jacente dans toute l'argumentation. Grégoire préfère utiliser des expressions dissymétriques, telles la nature humaine et le divin ou substance divine. Cependant, un des apports importants de l'argumentation de Grégoire dans l'*Antirrheticus* nous semble être l'intégration dans le discours sur l'être du Christ des concepts du mélange total ou intime, repris des théories philosophiques, afin de qualifier l'union de la divinité et de l'humanité. Mais, puisque chez Grégoire, l'unité est décrite selon une dynamique théologique qui intègre toujours la résurrection et qui relie le temps de l'incarnation à celui de l'eschatologie, les notions philosophiques qu'il reprend des théories du mélange, telles *κρᾶσις*, *μίξις*, *σύνθεσις* à l'occasion du tragélaphe, à l'exception de la notion de *συνάφεια* qui ne dit pas l'union assez intime, sont dotées d'une teneur nouvelle. Grégoire privilégie, en effet, les mots constitués du préfixe *ἐν-* (*ἐγκαράννυμι*) ou *συν-* (*συγκαράννυμι*), pour marquer l'intimité du mélange de l'humain et du divin dans le Christ, ou encore, majoritairement, le préfixe *ἀνα-*, dans les notions *ἀνακαράννυμι*, *ἀνάκρασις*, qui sont de loin les mots de prédilection de Grégoire avec le schème *ἕνωσις/ἕνώω*. Ces derniers associent à l'idée d'union celle d'élévation. Cela prouve que Grégoire ne conçoit pas le mélange de l'humain et du divin dans le Christ indépendamment de l'élévation de l'humanité au rang de Dieu. D'une certaine manière, il rend présente la visée sotériologique dans le lexique de l'unité par le préfixe *ἀνα-*. Au contraire, chez Apollinaire, d'après notre analyse, il n'y a pas d'inflexion aussi marquée que chez Grégoire dans la reprise des outils philosophiques, en dehors de l'insistance sur le mélange humano-divin comme union

³ Cf. l'étude sur le langage et Dieu par M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, p. 50-58.

⁴ M.-O. Boulnois conclut sur la même importance des images dans le discours théologique de Cyrille (cf. *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, *op. cit.*, p. 592-593.).

⁵ B. Meunier conclut à propos de la christologie cyrillienne, plus tardive que celle de l'*Antirrheticus*, en déclarant que les outils conceptuels dans la première moitié du V^e siècle étaient encore imprécis (*a fortiori* à l'époque de Grégoire) et que le « facteur humain et le facteur divin apparaissent inévitablement dans une sorte de concurrence » (*op. cit.*, p. 284). Cette dernière réflexion nous semble applicable aussi à la controverse apollinarienne.

intime : le terme de prédilection qu'il emploie pour rendre compte de l'unité du Christ est celui d'ἕνωσις, qui tend à mettre en relation égale le divin et l'humain.

On voit donc très bien comment les modèles philosophiques du mélange repris par Grégoire portent sur la finalité de l'incarnation et non pas sur l'être personnel du Christ en tant que tel, alors que pour Apolinaire, ils servent d'outil pour dépeindre le mode d'union individuel de la divinité et de l'humanité dans le Verbe incarné.

En outre, ce point christologique en débat invite Grégoire à réfléchir sur la question de l'union humano-divine dans l'*Antirrheticus* d'une façon plus large, que la postérité patristique développera encore⁶. En effet, en dehors des notions du mélange, Grégoire qualifie l'union de participation réciproque des deux natures, comme nous l'avons vu dans le cas du tragélaphe, mais également d'appropriation, ce que nous avons constaté dans l'exégèse linéaire de l'*Hymne aux Philippiens* et dans l'argumentation concernant l'action de la divinité dans la mort et la résurrection. On voit très bien dans ces différentes caractérisations des rapports entre divinité et humanité dans le Christ que la réflexion théologique de Grégoire procède par approches successives, qui affinent les paradoxes de la foi sans chercher à les résoudre : l'union de deux natures, l'impassibilité de Dieu dans la mort du Christ, le Christ devenu homme par une conception virgineale.

Par ailleurs, l'un des intérêts majeurs de l'*Antirrheticus* dans l'œuvre doctrinale de Grégoire provient, selon nous, de la façon dont il réemploie et ajuste dans sa controverse anti-apolinarienne l'argumentaire christologique élaboré d'abord dans le troisième livre de son traité contre Eunome. Même si une étude comparative systématique mériterait d'être engagée pour mieux comprendre les rapports entre les deux polémiques, mais aussi entre Apolinaire et les ariens, il est apparu, selon nos enquêtes, que les arguments qui étaient utilisés contre Eunome à propos des rapports intra-trinitaires entre le Père et le Fils se trouvaient réemployés contre Apolinaire à propos des rapports de la chair et du Logos. Les outils argumentatifs qui tendaient à prouver, contre Eunome, à la fois l'unité de nature et la distinction des personnes entre le Père et le Fils sont repris contre Apolinaire pour démontrer à la fois l'union de l'humain et du divin dans le Christ et en même temps la distinction des deux natures. Puisque la question est toujours de trouver un équilibre entre unité et distinction, un certain nombre d'arguments formels peut être repris. Cependant, le socle scripturaire de la controverse a évolué. L'enjeu pour Grégoire, nous

⁶ Cf. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, op. cit., p. 271-275, qui analyse la terminologie de la participation et de l'appropriation utilisée par Cyrille pour exprimer l'unité de sujet du Verbe et de son humanité.

semble-t-il, est précisément d'articuler des schémas argumentatifs qu'il avait mis au point contre Eunome sur un dossier scripturaire nouveau contre Apolinaire, qui comprend notamment Lc 1, 35, 1 Co 15, 45-47, 1 Th 5, 23, et d'autres versets pauliniens sur lesquels reposent la théologie du $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$.

Comme l'a montré l'exégèse de Lc 1, 35, l'analogie de la génération humaine, qui était utilisée pour faire comprendre la génération éternelle du Fils par le Père, est désormais employée pour expliquer l'union du $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ divin à la chair humaine au moment de la conception du Christ. L'analogie du feu, qui était utilisée dans le *Contre Eunome* pour faire comprendre visuellement comment la divinité, en assumant l'humanité, l'élevait jusqu'à divinité, est reprise dans l'*Antirrheticus* pour décrire le mouvement du char de feu d'Élie comme préfiguration du mouvement de condescendance dans l'incarnation du Fils. On retrouve bien les mêmes outils argumentatifs, agencés pourtant différemment, au gré de la visée démonstrative, mais aussi des arguments de l'adversaire. L'image du feu est en effet associée au personnage d'Élie dans l'*Antirrheticus* en raison de l'utilisation de ce personnage par Apolinaire pour attaquer la christologie adoptianiste.

Peut-on dire que le discours christologique sur l'unité du Christ s'est affiné dans la polémique contre Apolinaire par rapport à celle d'Eunome ? D'après nos différentes enquêtes, il semble que la réflexion de Grégoire sur l'incarnation soit fondamentalement la même dans les deux polémiques. De nos analyses, il est ressorti que l'essentiel de la théologie dans l'*Antirrheticus* est déjà présent dans le *Contre Eunome*. Mais il y a un point, d'après nous, sur lequel la réflexion dans l'*Antirrheticus* nous paraît nouvelle par rapport au *Contre Eunome*, parce qu'elle est érigée en réaction à la doctrine d'Apolinaire. Il s'agit de l'explication au niveau « physique » de la sotériologie : la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ humaine, qui consiste en un corps et une âme, ne peut être sauvée que par la mort et la résurrection du Christ, autant qu'il est uni à chaque élément du composé humain. Cette théorie, élaborée pour lutter contre une conception de l'union humano-divine à la façon d'un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ divin unie à la $\sigma\acute{\omicron}\rho\zeta$, qui s'en séparerait au moment de la mort, se trouve certes déjà présente dans la *Lettre 3*, antérieure à l'*Antirrheticus* ; mais celle-ci fait probablement état d'une controverse anti-apolinariste. Toutefois, c'est surtout dans le traité contre Apolinaire qu'elle est développée le plus amplement, reprise ensuite dans le *Discours catéchétique* et le *De Tridui Spatio*, postérieurs à notre traité. Il semble donc qu'on puisse considérer ce point comme un acquis démonstratif de la christologie de Grégoire, d'origine anti-apolinariste.

Si la doctrine christologique de Grégoire développée dans l'*Antirrheticus* est conforme aux lignes directrices présentes dans les œuvres de la même époque, et si les éléments fondamentaux de sa théologie ont déjà été mis en place dans sa réflexion contre Eunome, en revanche, la polémique contre Apollinaire suscite une recherche nouvelle sur le matériau scripturaire, qui mérite attention. C'est même sur ce point, en effet, qu'apparaît le plus clairement la personnalité d'écrivain de Grégoire.

En étudiant successivement les usages des versets dans l'argumentation et en analysant les exégèses les plus riches de la réfutation, nous avons pu constater à quel point le matériau biblique demeurait le socle essentiel de la controverse apollinarienne.

En observant la façon dont Grégoire insérait l'Écriture dans son argumentation, nous avons découvert une variété d'emplois, allant de la simple coloration du discours dogmatique au statut de canevas à partir duquel est élaborée l'argumentation théologique. La diversité des fonctions de la citation scripturaire a mis en lumière l'efficacité de la référence biblique sur les visées démonstrative et persuasive de l'œuvre. En effet, les analyses au niveau stylistique sur la polyphonie du discours ont montré comment le matériau scripturaire pouvait avoir dans l'argumentaire théologique un rôle d'arbitrage fort. Elles ont révélé combien la réflexion sur l'Écriture et son insertion très travaillée dans l'argumentation était le ressort le plus caractéristique des controverses théologiques par rapport aux écrits de controverse philosophique, non seulement en raison de l'objet du débat, mais aussi en raison des potentialités littéraires qu'elle offre et que Grégoire exploite.

Si l'*Antirrheticus* ne dit presque rien de la technique exégétique d'Apollinaire, en revanche, il laisse entrevoir le corpus biblique dont se servait cet auteur pour établir sa doctrine dans l'*Apodeixis*. Apollinaire utilisait, d'une part, des versets débattus dans les autres polémiques, tels Ph 2, 6-11 et Ac 2, 36, repris de la controverse arienne. Il employait d'autre part des versets compilés qui circulaient à son époque dans les discussions doctrinales comme des séries de preuves bibliques, telle l'énumération de versets qui comportent le terme $\piνεϋμα$. Enfin, il introduisait de nouveaux versets dans le débat christologique, comme Za 13, 7 dans la version d'Aquila, et, partant, enrichissait le corpus d'analyses du débat christologique.

Grégoire, quant à lui, reprend essentiellement les preuves scripturaires de son adversaire comme support de sa réfutation. Cela nous permet de préciser l'origine du débat interprétatif entre les deux adversaires. Celui-ci tient en effet à un principe

herméneutique récurrent : Apolinaire comprend des expressions bibliques, et spécialement les concepts pauliniens, au niveau ontologique, là où Grégoire les interprète à un niveau moral. Non que l'un prenne au sens littéral un verset que l'autre comprend au sens moral ou spirituel, mais les deux auteurs envisagent le sens premier du texte biblique différemment.

Cette différence de perspective dans la compréhension de versets bibliques, dont on a décelé qu'elle était souvent due au même problème méthodologique, découle, selon nous, de l'enjeu même de la polémique. C'est parce qu'Apolinaire cherche à résoudre au niveau ontologique l'union de l'homme à Dieu qu'il interprète au niveau anthropologique les termes bibliques qui s'y prêtent. Le dossier scripturaire de la controverse anti-apolinarienne met donc très bien en évidence le phénomène selon lequel le mode de lecture de la Bible dans une controverse est d'abord régi par la finalité démonstrative de chaque auteur, quand bien même pour Grégoire, le raisonnement du théologien doit être inféodé au σκοπός de l'Écriture.

L'originalité littéraire et théologique de Grégoire n'est donc pas dans le choix des preuves bibliques, puisqu'il reprend le dossier de réflexion de son adversaire, mais dans leur traitement. L'un des intérêts majeurs de l'*Antirrheticus* est dû à la richesse et la variété des exégèses proposées par l'auteur, mais aussi à leur statut : elles sont souvent conçues par Grégoire comme des ouvertures propices à une réflexion plus personnelle sur l'Écriture. Si l'exégèse est le lieu d'examen privilégié de la doctrine adverse en raison de l'autorité reconnue de l'Écriture, elle est aussi l'outil argumentatif par le biais duquel Grégoire s'octroie de grandes libertés dans la façon de mener sa réflexion.

En effet, certains versets, qui semblent avoir eu du poids dans l'argumentation d'Apolinaire, tels Ph 2, 6-11, Ep 1, 7 ou les passages relatifs à la vie d'Élie, donnent lieu à des exposés personnels de la part du Cappadocien, qui prennent parfois l'allure de digressions. Cela prouve qu'il attribue à l'exégèse un statut presque indépendant de l'objet même de la polémique, même si les développements qui paraissent digressifs ont toujours un lien indirect avec le cours de la réfutation.

En outre, l'exégèse est le creuset des innovations théologiques de Grégoire. Celles-ci proviennent des montages scripturaire, comme l'a montré l'exégèse de Dn 3, 86, où, selon l'auteur, la dichotomie entre les « esprits et les âmes des justes » désigne les « hommes et les anges » et non pas deux instances du composé humain, comme chez Apolinaire. La démonstration est fondée uniquement sur le rapprochement avec deux autres versets au prix d'une "décontextualisation". Les combinaisons scripturaire

personnelles, pour répliquer aux arguments de l'adversaire, permettent un renouvellement de l'exégèse au service de l'objet de la polémique et invitent l'auteur à utiliser une grande diversité de procédés herméneutiques, comme l'a montré l'examen du dossier scripturaire des preuves anthropologiques reprises d'Apolinaire.

Par ailleurs, la densité de l'exégèse de Grégoire, comme nous avons pu l'observer, est due au fait que le discours doctrinal est construit non pas seulement par « la mise en symphonie »⁷ de plusieurs versets en vue d'une élaboration théologique innovante, mais parfois aussi à partir d'une superposition de plusieurs longs passages scripturaires qui servent de trame à la démonstration. Tel est le cas de l'image de la brebis perdue, développée par Grégoire selon le schéma argumentatif du chapitre 2 de l'*Épître aux Hébreux*, du chapitre 15 de *Luc*, du chapitre 10 de l'évangile de *Jean*. Chacun des passages bibliques, surajoutés l'un à l'autre, contribue à créer un réseau dense de thèmes théologiques dont le discours doctrinal exploite les résonances. L'Écriture, comme les images, lorsqu'elle sert de trame argumentative, est toujours au service d'un discours sur l'incarnation, développé selon son mouvement dynamique, en fonction de sa visée sotériologique.

De plus, la fécondité théologique du travail littéraire entrepris par Grégoire sur le matériau scripturaire contre la doctrine d'Apolinaire, tient à l'enrichissement d'une analyse biblique par des éléments de la tradition philosophique, selon une combinaison originale. En effet, nous constatons que le Cappadocien ne s'inscrit jamais dans un seul sillage interprétatif de tel ou tel verset par ses prédécesseurs, mais opère une synthèse à partir d'éléments d'origines différentes. C'est ce que nous avons vu dans l'exégèse dense d'1 Th 5, 23, où, par un montage scripturaire, l'auteur rattache les appellations pauliniennes d'homme « psychique », « charnel » et « spirituel » aux degrés de progression dans la vertu, tels qu'ils sont décrits par Philon. Mais il les réoriente selon une conception de la perfection chrétienne, dont le modèle est l'ascète, illustré par la figure néotestamentaire du « pauvre Lazare ». De même, à propos de Rm 7, 23, utilisé par Apolinaire comme preuve de l'anthropologie trichotomite, l'analyse de Grégoire se situe à la confluence de traditions biblique et philosophique. Il réagit en effet avec les armes de son adversaire en interprétant au niveau ontologique le langage paulinien qui porte sur l'éthique, comme le pratique souvent Apolinaire. Mais, paradoxalement, il ne dénature pas l'orientation première du texte du Paul. Au contraire, par l'intrusion du concept de

⁷ Cf. M.-O. Boulnois, « Le cercle des glorifications mutuelles dans la Trinité selon Grégoire de Nysse : de l'innovation exégétique à la fécondité théologique », *art. cit.*, p. 40.

προαίρεσις conforme à l'emploi aristotélicien, il donne une envergure nouvelle et un fondement philosophique au combat de la chair contre l'esprit dont parle l'apôtre. La référence scripturaire, étayée par une réflexion d'origine philosophique, a une autorité d'autant plus grande dans l'argumentation de Grégoire face à celle de son adversaire. La technique est tout aussi féconde sur le plan démonstratif que persuasif.

Le renouvellement de l'exégèse tient donc à l'enrichissement du langage biblique par des concepts, hérités de la philosophie. Ces observations tendent à prouver que Grégoire ne conçoit pas le raisonnement philosophique et l'analyse exégétique de façon cloisonnée. Pour exposer la vérité, selon lui, toutes les ressources de la raison humaine ou de la Révélation que recèle l'Écriture peuvent être exploitées. Une telle unité apparaît dans les moyens démonstratifs mis en œuvre. Comme le dit Fr. Vinel, « l'Écriture est première parce qu'elle dit la Parole, mais, au prix d'une herméneutique largement hérité d'Origène, le langage philosophique sert [aux théologiens] de traduction pour sortir de la diversité des interprétations et répondre aux positions qu'ils jugent erronées et contraires à la foi chez leurs adversaires ». Ces « points de rencontre, de passage entre deux modes d'expression »⁸, mais aussi de méthode entre les deux univers, philosophique et biblique, mériteraient d'être approfondis à partir d'une étude comparative entre la technique du commentaire philosophique et celle de la réfutation linéaire d'une part, entre la pratique du commentaire sur l'Écriture par Grégoire dans ses écrits de polémique et les commentaires philosophiques, notamment néo-platoniciens, qui portent sur les textes-sources d'autre part. En effet, les phénomènes d'interaction et les similitudes de méthode nous sembleraient intéressants à analyser en détail pour préciser encore la nature des écrits de controverse théologique par rapport aux techniques de controverse philosophique à l'époque de Grégoire.

Enfin, d'après nos analyses sur l'exégèse de Grégoire et son statut dans l'*Antirrheticus*, nous avons remarqué un phénomène récurrent qui aide à définir cet écrit : la citation scripturaire, comme l'image, sert de pivot, dans le traité de Grégoire, entre une argumentation strictement réfutative, dont la tonalité est polémique, et une réflexion sur le contenu de la foi, non plus orientée spécifiquement contre Apollinaire, même si elle est rattachée de façon ténue à la polémique. Ces observations nous semblent mettre en évidence ce qui fait la particularité des écrits de controverse rédigés par Grégoire : une alternance entre des développements qui répondent aux arguments d'Apollinaire, et des

⁸ Fr. Vinel, « Du commentaire biblique à l'affirmation dogmatique : l'expérience théologique au V^e siècle », *art. cit.*, p. 161.

argumentations plus libres, qui débordent le cadre de la controverse, où l'auteur s'adonne à un exposé de sa christologie, sur le ton proche de l'homélie, comme en témoigne le « Amen » qui clôt le long commentaire exégétique de Ph 2, 6-11. Cela est l'indice que, lorsqu'il énonce le contenu de la doctrine chrétienne, Grégoire ne conçoit pas de cloisonnement ferme entre les différents genres littéraires qu'il exploite, mais qu'il envisage la controverse comme un creuset d'élaboration de sa théologie. Telle est la raison pour laquelle l'*Antirrheticus* présente plusieurs tonalités selon les passages, tantôt purement polémique et ironique, tantôt spirituelle, homilétique, voire catéchétique, lorsqu'il commente les paroles de la liturgie du baptême. Il semble que Grégoire ne conçoive pas ses traités de polémique sans des « ouvertures spirituelles » pour un lecteur « qu'il veut convaincre ou réassurer dans la foi » en un Christ pleinement homme, pleinement Dieu⁹.

Argumentation composite, voire bigarrée, par la variété des exégèses, par les images parfois polémiques, ailleurs plus spirituelles, par les raisonnements tantôt poussés à l'absurde, tantôt constitués d'enfilade de syllogismes, où alternent apologies et accusations sur l'unité du Christ : que retient la postérité patristique de cette réfutation de Grégoire contre Apolinaire ? Le bouc-cerf est resté célèbre pour fustiger les tenants d'un Christ à la manière d'homme-Dieu, intermédiaire entre l'homme et Dieu. Mais n'aurait-on retenu que l'ironie brillante de Grégoire contre Apolinaire ? S'il est vrai que la réflexion théologique d'Apolinaire a joué un rôle de pivot dans l'histoire de la doctrine chrétienne, parce qu'elle fait basculer l'intérêt des auteurs patristiques de la question trinitaire à la christologie, la réfutation de Grégoire a-t-elle eu du même coup d'aussi grandes répercussions dans les débats ultérieurs ? Il serait intéressant d'examiner comment et dans quelle mesure l'argumentation du Cappadocien a été reprise par les auteurs postérieurs. Puisque le traité de controverse de Grégoire contre Apolinaire est la première manche d'une polémique sur le mode d'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ, il faudrait préciser ce qui, dans sa réfutation, sert de point de référence pour la réflexion christologique des générations postérieures. Les théologiens ont-ils trouvé énoncés dans l'*Antirrheticus* les principes fondamentaux mais aussi les limites de la connaissance de ce qui sera appelé « union hypostatique » ?

⁹ Nous reprenons les mots de M. Alexandre, « La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours*, p. 189.

Appendice
Lettre à Théophile contre les apolinaristes

CONSPECTUS SIGLORUM

(Ad Theophilum)

- A codex Venetus Marcianus gr. 68 membranaceus
saec. XII
- L codex Leidensis Gronovianus 12 chartaceus saec. XVI
- S codex Vaticanus gr. 1907 chartaceus saec. XII/XIII
- Z codex Vaticanus gr. 1433 membranaceus saec. XIII
- R codex Vaticanus gr. 720 membranaceus saec. XII
- E codex Vaticanus gr. 446 membranaceus saec. XII
- M codex Ambrosianus C 135 inf. membranaceus saec.
XI
- F codex Laurentianus Mediceus 86, 13 membranaceus
saec. XIV
- W codex Vindobonensis theol. gr. 42 membranaceus
saec. XII
- v textus vulgatus editionis Parisinae (1638) et Mignei
- syr versionis Syriacae codicis Vaticani 106 saec. VI
retroversio graeca Hermanni Langerbeck
- M² significat manum alteram codicis M

ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ
ΠΡΟΣ ΘΕΟΦΙΛΟΝ
ΚΑΤΑ ΑΠΟΛΙΝΑΡΙΣΤΩΝ

Ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ Θεοφίλω Γρηγόριος

1269 M. Οὐ μόνως ἐστὶ τῆς κοσμικῆς σοφίας εὐπορος ἡ μεγάλη τῶν Ἀλεξανδρέων πόλις, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθινῆς [τῆς ὄντως] σοφίας παρ' ὑμῖν ἐξ ἀρχαίου βρύουσιν αἱ πηγαί. διό μοι δοκεῖ καλῶς ἔχειν, παρ' οἷς πλέων ἢ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ
5 δύναμις, παρὰ τούτων γίνεσθαι τῆς κατὰ τὸ μυστήριον ἀληθείας τὴν συμμαχίαν. φησὶ γάρ που καὶ τὸ ὑψηλὸν εὐαγγέλιον ὅτι Ἰδοὺ πολὺ ἐδόθη, οὗτος τὸ πλεόν ἀπαιτηθή-
10 σεται. οὐκοῦν δίκαιος ἂν εἴης πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς θείας χάριτος προσοῦσαν σοί τε καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ σου δύναμιν ἀντιστήσαι τῇ ψευδωνύμῳ γνώσει τῶν κατὰ τῆς ἀληθείας ἀεὶ τι καινὸν ἐφευρισκόντων, δι' ὧν τέμνεται μὲν ἡ κατὰ θεὸν συμφωνία, σιγᾶται δὲ τὸ μέγα καὶ σεβάσμιον ὄνομα τῶν

7 Luc 12, 48

ALZ RE FW v syr Tit γρηγορίου ἐπισκόπου νύσσης: τοῦ αὐτοῦ EAFW, τοῦ ἁγίου γρηγορίου νύσσης L, τοῦ ἁγίου γρηγορίου ἐπισκόπου νύσσης R πρὸς θεόφιλον ALZ EF: πρὸς τὸν θεοφιλῆ θεόφιλον W, θεοφίλω R post θεόφιλον add ἀρχιεπίσκοπον ἀλεξανδρείας ALZ EW, ἀλεξανδρείας F, ἐπισκόπῳ ἀλεξανδρείας R κατὰ ἀπολιναριστῶν ALZ: κατὰ ἀπολιναρίου EFW, om R τοῦ αὐτοῦ γρηγορίου κατὰ ἀπολιναρίου πρὸς θεόφιλον ἐπίσκοπον ἀλεξανδρείας v ἐπιστολῇ τοῦ ἁγίου γρηγορίου ἐπισκόπου νύσσης, ἡ ἐγράφη πρὸς τὸν μακάριον θεόφιλον ἐπίσκοπον τῆς μεγάλης ἀλεξανδρείας κατὰ ἀπολιναρίου syr ἀδελφῶ καὶ συλλειτουργῶ θεοφίλω γρηγόριος, titulum genuinum, AL, om cet i μόνον ut vid syr εὐφορος REFW v syr 2 τῆς ἀληθινῆς τῆς ὄντως libri v τῆς ἀληθινῆς om Z, τῆς ὄντως secl Jaeger 3 ὑμῶν Z FW ἐξ ἀρχαίου om W syr, ἐξ ἀρχῆς RE F 4 καλῶς ἔχειν om FW πλέων correxi: πλεῖον AZ R, πλείων L E v, πασῶν FW 6 γάρ που F, που γάρ W, ὡς (φησι) syr 7 ante πολὺ add τὸ RE FW v πλεῖον F 8-9 verba πᾶσαν — δύναμιν: μεγάλης... προσοῦσης... δυνάμεως syr 10 ἀντιστήναι R syr 11 κενὸν A μὲν om Z

De Grégoire, évêque de Nysse, à Théophile contre les apolinaristes

Grégoire à Théophile, frère et collègue dans le ministère¹

Exorde

La grande cité d'Alexandrie n'est pas seulement pleine de la sagesse du monde, mais les sources de la sagesse véritable jaillissent aussi chez vous depuis très longtemps. C'est pourquoi, à mon avis, il est normal que ceux qui ont une plus grande capacité à faire le bien s'allient à notre combat pour la vérité du mystère². En effet, même le sublime Évangile dit quelque part : « celui à qui il a été donné beaucoup, il lui sera demandé davantage »³. Il serait donc juste que toute la puissance, qui vous vient, à ton Église et à toi, de la grâce divine, lutte contre la « soit-disant connaissance »⁴ de ceux qui trouvent toujours quelque innovation contre la vérité. Par leur fait, l'harmonie voulue par Dieu est brisée, le grand et vénérable⁵ nom de « chrétiens » est réduit au silence

¹ Cette seconde partie du titre est vraisemblablement le titre d'origine. Tous les manuscrits l'indiquent.

² L'expression τῆς κατὰ τὸ μυστήριον ἀληθείας ne se trouve que dans cette lettre. τὸ μυστήριον désigne ici le mystère de la foi (cf. *Bas.* 114, 17 : τῆς συμμαχίας πρὸς τὸ μυστήριον). Nous avons volontairement traduit littéralement cette expression pour marquer sa singularité par rapport aux autres formules utilisées par Grégoire, telles que τὸ τῆς ἀληθείας μυστήριον (*An. et res.*, PG 46, 145 B).

³ Lc 12, 48.

⁴ L'exorde de cette lettre est construit à partir de l'opposition entre la sagesse profane et la sagesse chrétienne, puis entre la vérité et de la gnose mensongère. Τῆ ψευδωνύμφ γνώσει : expression reprise d'1 Tm 6, 20, verset souvent utilisé dans la polémique anti-gnostique, puis plus largement dans toutes les controverses doctrinales, pour désigner l'hérésie par opposition à la vraie foi (πίστις) : *Eus. Hist. eccl.* III, 32, 8, GCS *Eusebius* II, 1, p. 270, etc. ; Or. *Contre Celse*, III, 11, SC 136, p. 34 ; emplois abondants chez Cl. Alex., *Strom.* VII, 41, 3, 2, SC 428, p. 144 ; Épiphanie, *Pan. Haer.* I, 23, 2, 1, GCS *Epiphanius* I, p. 250, 3 ; 25, 2, 1, p. 268, l. 18 ; 26, 2, 2, p. 277, 1 à propos de l'hérésie gnostique ; *Bas., De Spi. Sanct.*, 9, 23, 3, SC 17 bis, p. 330 ; Gr. Nys., prol. *Abl.*, 37, 10. Cf. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, op. cit.*, I, p. 100-101 ; II, p. 401-414 etc.

⁵ Σεβάμιον ὄνομα : cf. *Maced.* 101, 23 ; *Eph., Pan. Haer. Prol.*, I, 2, 1, GCS *Epiphanius* I, p. 156, 11.

Χριστιανῶν· πρὸς δὲ τὰς ἀνθρωπίνας προσηγορίας ἡ ἐκκλησία καταμερίζεται· καὶ τὸ πάντων δεινότατον, ὅτι χαίρουσιν οἱ ἄνθρωποι τοῖς πρὸς τὴν πλάνην καθηγουμένοις ἐπονομαζόμενοι. εἰ μὲν οὖν ἦν δυνατὸν καθόλου τὴν προ-
 5 φητικὴν εὐχὴν εἰς πέρας ἐλθεῖν καὶ ἐκλείπειν τοὺς ἁμαρτω-
 λούς ἀπὸ τῆς γῆς καὶ τοὺς ἀνόμους, ὥστε μὴ ὑπάρχειν
 1272 M. αὐτούς, ἦν ἂν τὸ τοιοῦτον τῷ παντὶ προτιμότερον. ἐπειδὴ
 δὲ οἱ λόγοι τῶν ἀνόμων ὑπερισχύουσιν ἐν τῇ τοῦ ἀντικει-
 μένου ἐνεργείᾳ τὴν κατὰ τῆς ἀληθείας ἔχοντες δύναμιν,
 10 ἀγαπητὸν ἂν εἶη ἐλαττώσαι γοῦν τὰ κακὰ καὶ κωλύσαι πρὸς
 πλεον προιοῦσαν τὴν τῶν χειρόνων ἐπαύξησιν.

Τί οὖν ἐστὶν ὁ φημι; οἱ τῶν Ἀπολιναρίου δογμάτων προιστάμενοι διὰ τῆς καθ' ἡμῶν μέμψεως κρατύνειν ἐπι-
 χειροῦσι τὰ ἴδια, σάρκινον τὸν λόγον καὶ δημιουργὸν τῶν
 15 αἰώνων τὸν τοῦ ἀνθρώπου υἱὸν καὶ θνητὴν τοῦ υἱοῦ κατα-
 σκευάζοντες τὴν θεότητα. προφέρουσι γὰρ ὡς τινῶν τῶν
 κατὰ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν δύο πρεσβευόντων υἱοῦς ἐν
 τῷ δόγματι, τὸν μὲν κατὰ φύσιν ὄντα, τὸν δὲ κατὰ θέσιν
 ὕστερον προσγενόμενον (οὐκ οἶδα παρ' ὅτου τὸ τοιοῦτον
 5 Ps 103, 35 8 II Thess 2, 4 et 9

ALZ RE (FW M) v syr 4 ἐπονομαζόμενοι FW, ἐπονομάζεσθαι
 cet, ὅτι ἐπονομάζονται καθηγεμόνες τοῖς τῆς πλάνης καθηγουμένοις
 (pass) syr (cf de veris Christianis in tractatibus De prof Christ
 p 135, 8 (Jaeger) τῷ ὑπερέχοντι συνονομάζεσθαι et De perf
 p 174, 13 συνονομασθῆναι τῷ δεσπότη ibidemque p 183, 13 ὁ τῷ
 Χριστῷ συνονομαζόμενος et 175, 4 ἐπονομαζόμενοι... αὐτῷ. at
 haeretici suis ducibus quam Christo ἐπονομάζεσθαι malunt.)
 δυνατὸν ἦν FW 5 εὐχὴν: φωνὴν Z FW καὶ om FW syr 6 τοὺς
 om v ὥστε om syr 7 αὐτούς: ἐμφανῶς v, ἐν αὐτῇ syr
 τοιοῦτω τὸ A ἐπεὶ R WF 9 συνεργείᾳ R, συνεργίᾳ E FW v
 (cf II Thess 2, 9 κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ) 10 γοῦν: μὲν
 FW, οὖν v καὶ om, post κωλύσαι add δὲ FW 11 πλεῖον
 ALZ, τέλειον FW χείρων A 12 ante Ἀπ. add τοῦ v
 12-13 τῶν... δογμάτων προιστάμενοι ALZ: τοῖς... δόγμασι
 προιστάμενοι FW, τοῖς... δόγμασι παριστάμενοι R syr (?),
 τοῖς... δόγμασι συνιστάμενοι E v 14 δημιουργὸν: κύριον
 R syr a verbo δημιουργὸν inc M 15 υἱὸν om Z ` post
 θνητὴν add, ante θεότητα (16) om τὴν ALZ M (bene, quantum
 ad sensum, sed clausulam corruerunt) 19 ante ὕστερον add
 καὶ syr post οἶδα add δὲ syr ὅτου: οἷς AL, οὐ M

et l'Église est divisée selon des appellations humaines⁶. Et le plus terrible de tout, c'est que les hommes se réjouissent d'être désignés du nom de ceux qui les guident dans la voie de l'égarement⁷. Si seulement il était possible que s'accomplisse radicalement la prière du Prophète, que « les pécheurs et les impies disparaissent de la terre pour qu'ils n'existent plus »⁸, un tel fait serait préférable à tout. Mais puisque les propos des impies ont le dessus par l'action de l'Ennemi et qu'ils sont puissants contre la vérité, il suffirait au moins de réduire les maux et d'empêcher que n'augmentent et ne croissent plus encore des choses bien pires.

Accusation des apolinaristes

Que veux-je donc dire? Les chefs de file qui propagent les doctrines d'Apolinaire tentent d'imposer leurs propres idées par des calomnies contre nous, établissant ainsi que le Verbe est charnel, que le Fils de l'homme est l'auteur des siècles⁹ et que la divinité du Fils est mortelle¹⁰. En effet, ils exposent que certains de l'Église catholique invoquent dans la doctrine¹¹ deux Fils, l'un qui l'est par nature, l'autre qui l'est devenu plus tard par adoption¹² (je ne sais chez qui ils ont entendu une chose pareille

⁶ Grégoire décrit la situation ecclésiale comme Paul au début de sa *Première épître aux Corinthiens*, « Moi, je suis de Paul, moi d'Apollos, moi de Céphas etc. » (cf. 1 Co 1, 12-13).

À propos de la participation des fidèles aux controverses religieuses, qui expliqueraient ces factions que dénonce Grégoire, cf. M.-Y. Perrin, « à propos de la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive : considérations introductives », *Antiquité Tardive* 9, 2001, p. 179-199 ; N. McLynn, « Christian Controversy and Violence in the Fourth Century », *Kodai* 3, 1992, p. 15-44. À propos du phénomène des répercussions ecclésiales des débats doctrinaux, cf. aussi l'étude récente de M. Cassin, « Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham : théologie et politique ecclésiale », communication donnée au colloque international sur les *Opera dogmatica minora* de Grégoire de Nysse (Tübingen, septembre 2008), à paraître. Même si la *Lettre à Théophile* est indéniablement moins riche sur ce point que le discours *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit* prononcé à Constantinople au moment du concile, on note un point commun : Grégoire exploite dans son exorde les effets ecclésiaux d'une dissidence doctrinale. L'argument de sectes à l'intérieur de l'Église, dont on se revendique avant de se dire chrétien, ne peut qu'avoir un impact persuasif plus fort sur le destinataire, évêque d'Alexandrie. L'argument utilisé par Grégoire dans l'exorde est l'unité de l'Église.

⁷ Cf. la réflexion sur le nom de « chrétien » et ses conséquences sur le plan éthique en *De Prof. Christ.*, GNO VIII/1, p. 135, 8 ; 174, 13.

⁸ Seul emploi de Ps 103, 35 repérée dans un contexte polémique, chez Grégoire, et non pas dans un commentaire exégétique.

⁹ Par l'expression johannique « Fils de l'homme » (cf. Jn 3, 13), Grégoire entend l'homme Jésus, par opposition au Verbe préexistant. La doctrine accusée ici est celle de la préexistence de la chair du Christ, attribuée à Apolinaire. Cette thèse aurait pour conséquence de rapporter à l'humanité de Jésus ce qui est relatif à sa divinité en dehors du temps de l'Économie.

¹⁰ Cf. Apolinaire, frg. 95, *Antirrh.* 219, 1-6 ; Gr. Naz., *Lettre 202, à Nectaire*, § 16, SC 208, p. 92.

¹¹ Δόγμα est utilisé selon différentes acceptions dans la même phrase, d'une part au pluriel pour désigner la doctrine des apolinaristes (cf. *Antirrh.* 185, 27 ; 144, 23 ; 215, 9 ; 136, 15. Selon le même emploi, δόγμα désigne plus largement la doctrine des hérétiques, dans les controverses, cf. *Eun.* I, 407, GNO I, 145, 27 ; I, 675, GNO I, 220, 19), d'autre part, au singulier, le terme désigne la doctrine chrétienne que Grégoire reconnaît orthodoxe (cf. *Eun.* III, 3, 69, GNO II, 133, 12 ; *Ref.* § 114, GNO II, 360, 18 ; *Abl.* 38, 14 etc.).

¹² Cf. frg. 42, *Antirrh.* 162, 17-19 ; frg. 81, *Antirrh.* 199, 18-20 ; frg. 92, *Antirrh.* 216, 10-12 ; Gr. Naz. *Lettre 101, à Clédonius*, § 18-20, SC 208, p. 44.

ἀκηκοότες καὶ πρὸς ποῖον διαπληκτιζόμενοι πρόσωπον· οὐπω γὰρ ἔγνω τὸν ταῦτα παραφθεγγόμενον) — πλὴν ἐπειδὴ ταύτην προστησάμενοι καθ' ἡμῶν τὴν ὑπόθεσιν διὰ τοῦ δοκεῖν τῇ ἀτοπία ταύτῃ συμπλέκεσθαι τὰς ἑαυτῶν
 5 ὑπολήψεις κρατύνουσιν, καλῶς ἂν ἔχοι τὴν σὴν ἐν Χριστῷ τελειότητα, καθὼς ἂν σοι ἐπὶ νοῦν ἀγάγη τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐκκόψαι τὰς ἀφορμὰς τῶν ζητούντων τὰς καθ' ἡμῶν ἀφορμὰς καὶ πείσαι τοὺς ταῦτα συκοφαντικῶς ἐπικαλοῦντας τῇ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ, ὅτι οὔτε ἔστι δόγμα τοιοῦτον
 10 ἐν Χριστιανοῖς οὔτε κηρυχθήσεται. οὐ γὰρ, ἐπειδὴ ὁ τῶν αἰώνων ποιητὴς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, διὰ τοῦτο δύο υἱοὶ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν ἀριθμοῦνται, εἷς ὁ ποιητὴς τῶν αἰώνων καὶ ἄλλος ὁ ἐπὶ τῷ τέλει τῶν αἰώνων διὰ σαρκὸς φανερωθεὶς
 15 τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ. εἰ γὰρ τις τὴν οἰκονομικὴν τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ διὰ σαρκὸς ἐπιφάνειαν εἰς ἑτέρου υἱοῦ κατασκευῆν λαμβάνοι, οὗτος, ἀριθμήσας [καὶ] πάσας τὰς τοῖς ἀγίοις γεγενημένας θεοφανείας <τὰς> πρό τε τῆς κατὰ
 7 II Cor 11, 12

ALZ RE M v syr 2 παραφθεγγόμενον R M (post ἔγνω — aliter ac post ἤκουσα — praeferendum videtur participium aoristi) post πλὴν add ἀλλ' (ex coniectura, ut suspicor, quae pro πλὴν super scripta erat) M 6 ἀγάγη ALZ: ἀγη R, ἀγάγοι E M 7-8 verba τῶν — ἀφορμὰς om M ne corrigendum putes alterum ἀφορμὰς, cf II Cor 11, 12 . . . ἵνα ἐκκόψω τὴν ἀφορμὴν τῶν θελόντων ἀφορμὴν . . . 10 οὐδὲν post Χριστιανοῖς add M, lineam transgressus add R κηρυχθήσεται ALZ, ut vid etiam syr: κηρύσσεται RE M v οὐ AL: οὐδὲ Z E M 11 τῆς om RE 12 συνανεστράφη corr Jaeger: συνεστράφη libri 13 post εἷς add γὰρ R syr ὁ om R M 14 verba καὶ — αἰώνων om R syr τῷ τέλει ALZ: τέλει M, συντελείᾳ E (ex coniectura ut suspicor secundum Hebr 9, 26 . . . ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων . . .) ante διὰ add ὁ L syr 15 οἰκονομίαν v μονογενοῦς om syr (falso, quod sequitur ἑτέρου (16)) 15-16 verba οἰκονομικὴν — σαρκὸς om A 16 τοῦ θεοῦ om syr ἑτέρου υἱοῦ: ἑτέρας σαρκὸς syr (per errorem scribae, non interpretis) 17 ἀριθμήσας: syr corr per errorem scribae, non interpretis καὶ secluserit Jaeger καὶ πάσας om, post τὰς add πρότερον syr 18 γενομένας v τὰς add Jaeger πρό τε AL: πρό γε M, πρό RE syr, πρότερον (ex coniectura ut vid) Z

et à quel fantoche ils s'en prennent : car je ne connais encore personne qui ait élucubré de telles idées). Mais puisqu'ils ont mis en avant cette idée contre nous, et que semblant combattre cette aberration, ils renforcent en réalité leurs propres conceptions, il serait bon que ta perfection dans le Christ, autant que l'Esprit Saint te le fait comprendre¹³, élimine les prétextes de ceux qui cherchent des prétextes contre nous¹⁴, et convainque les délateurs qui accusent¹⁵ calomnieusement l'Église de Dieu de soutenir ces idées, qu'une telle doctrine ne se trouve pas et ne sera jamais proclamée chez les chrétiens¹⁶.

Réfutation 1 : les théophanies de l'Ancien Testament

Non, en effet, ce n'est pas parce que le « créateur des siècles »¹⁷ aux derniers jours « s'est fait voir sur la terre et qu'il a vécu parmi les hommes »¹⁸, que l'Église compte deux Fils ; l'un qui serait créateur des siècles, et l'autre qui se serait manifesté à l'humanité par la chair¹⁹ lors de la fin des siècles²⁰. Celui qui voit en effet dans la manifestation du Fils unique de Dieu par la chair lors de l'Économie la preuve²¹ de [l'existence] d'un autre Fils, il énumérera alors toutes les théophanies survenues aux saints²², celles qui sont survenues avant

¹³ D'après le *Liddell Scott*, ποιῆν τι ἐπὶ νοῦν signifie « mettre quelque chose dans la pensée de quelqu'un » ; la mention de ce passage de l'*Ad Theoph.* se trouve dans une rubrique du *Lexicon Gregorianum*, où sont répertoriées les expressions ἄγειν εἰς τι/ποιῆν ἐπὶ τι qui signifient « mettre, conduire dans un état » : par ex., εἰς ἀνάστασιν ἄγειν (« conduire à la résurrection ») signifie « ressusciter » (ἀνιστάσθαι). Dans l'occurrence de la *Lettre à Théophile*, il est possible que Grégoire joue aussi sur la distinction entre le πνεῦμα divin et le νοῦς humain, qui est abondamment exploitée par Apollinaire, comme nous l'avons vu.

¹⁴ Cf. 2 Co 11, 12.

¹⁵ Ἐπιμαλέω : au sens de porter une accusation, cf. Justin, *Apol.*, 46, 1, SC 507, p. 250 ; Athénagore, *Supplique au sujet des Chrétiens*, IV, 1, 11, SC 379, éd. B. Poudéron, Paris, 1992, p. 82.

¹⁶ L'insistance avec laquelle Grégoire emploie le terme « chrétien » est l'indice que la lettre a été rédigée à une époque où les apollinaristes ont été officiellement exclus de l'Église. Le début de la lettre est construit à partir d'une opposition entre ceux qui se revendiquent de telle ou telle obédience religieuse, sans plus se dire chrétien, et Grégoire, qui au contraire, tend à souligner l'unité doctrinale qui rassemble les chrétiens. Un tel argument ecclésiologique met à nouveau en valeur les répercussions des débats doctrinaux dans l'organisation des Eglises.

¹⁷ Cf. He 1, 2.

¹⁸ Ba 3, 38 ; cf. Ps.-Gr. Nys., *Testimonia adversus Judaeos*, PG 46, 200 D.

¹⁹ cf. 1 Tm 3, 16 : « il s'est manifesté dans la chair » (ὅς ἐφανερώθη ἐν σαρκί). Grégoire s'appuie sur une citation scripturaire qu'il modifie : « il s'est manifesté à travers la chair (διὰ σαρκός) ». On peut aussi comprendre διὰ σαρκός comme : « au moyen de la chair ». La chair est le moyen par lequel Dieu se révèle à l'homme, selon Grégoire, et non pas l'état qui qualifie la divinité du Logos. La modification de Grégoire pourrait s'expliquer par le fait qu'Apollinaire se fonde sur 1 Tm 3, 16 pour élaborer sa christologie du νοῦς ἐνσαρκός.

²⁰ Cf. frg. 38, *Antirrh.* 155, 18-25, qui reflète l'interprétation apollinarienne sur les titres du Christ dans l'*Épître aux Hébreux*. D'après nos analyses (cf. partie IV, chapitre 2 « L'unité du Christ »), Apollinaire avait le souci de prouver sur le plan ontologique que le Logos préexistant était le même sujet que l'homme Jésus. En montrant que Dieu était le πνεῦμα ou νοῦς du Christ, il démontrait comment Jésus et le Logos n'étaient pas deux personnes « un dans un autre », mais un même esprit (πνεῦμα) qui s'unissait à la chair pendant l'incarnation.

²¹ Κατασκευή : en rhétorique classique, le terme désigne toutes les formes de mise en œuvre, depuis les recherches purement formelles jusqu'à l'argumentation et à la confirmation (cf. L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I, Paris, 1993, p. 341). Mais le terme peut avoir le sens plus précis de « confirmation » par opposition à ἀνασκευή (cf. Aelius Théon, *Progymnasmata*, § 66, 32, CUF, éd. M. Patillon, G. Bolognesi, p. 10) ; ou encore celui de « preuve », qui est le sens que nous avons retenu ici (cf. Or. *Contre Celse*, IV, 89 ; SC 136, p. 406).

²² L'argument des théophanies de l'AT comme prophéties du Christ a été abondamment utilisé dans les polémiques antérieures à la controverse anti-apollinariste, et spécialement dans les discussions anti-juives. Pour une étude détaillée sur le dossier des *testimonia* de l'AT, cf. S. Morlet, *L'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin. La démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée*, thèse de doctorat de l'Université Paris IV, présentée sous la direction d'O. Munnich, novembre 2006 ; *id.*, « L'introduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (I, II-IV) : étude génétique, littéraire et rhétorique », *REAug.*, 52, 2006, p. 57-95. Pour notre part, nous ne revenons pas sur les citations chez les auteurs antérieurs de ces versets mentionnés par Grégoire, dans la mesure où les citations vétérotestamentaires appartenaient à des collections dont se sont abondamment servis les Pères, tels Justin, *Dialogue avec Tryphon*, éd. Ph. Bobichon, coll. Paradosis, Frigourg, 2003, p. 349-353 ; Tertullien, *Adversus Praxean* (éd. A. Kroymann, E. Evans, CCL II, 2, Turnhout, 1954, p. 1159-1205) ; Novatien, *De Trinitate*, éd. G. F. Diercks, CCL IV, Turnhout, 1972, p. 42-78). L'argument des théophanies n'est pas original en lui-même, mais la façon dont Grégoire le réexploite pour répondre à l'accusation de confesser deux Fils est inattendue. En effet, il se sert des nombreux versets qui étaient utilisés comme prophéties du Christ, afin de pousser jusqu'à l'absurde le grief apollinariste : si on fait du Logos préexistant et de l'homme Jésus deux personnes distinctes, il faudrait confesser autant de Fils qu'il n'y a de manifestation du Fils dans l'AT.

σάρκα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ φανερώσεως καὶ τὰς
 μετὰ ταῦτα πάλιν τοῖς ἀξίοις γεγενημένας, κατὰ τὸν ἀριθμὸν
 τῆς θεϊκῆς ἐπιφανείας υἱῶν πλῆθος εἶναι κατασκευάσει
 καὶ ἔσται αὐτῷ εἰς μὲν υἱὸς ὁ τῷ Ἀβραάμ χρηματίσας,
 5 ἕτερος δὲ ὁ ἐπιφανεὶς τῷ Ἰσαάκ· καὶ ὁ τῷ Ἰακώβ συμμα-
 χήσας ἕτερος· καὶ ἄλλος ὁ τῷ Μωυσῆ φανεὶς ἐν διαφόροις
 ἐπιφανείαις, ἐν φωτί, ἐν γνόφῳ, ἐν στύλῳ νεφέλης, ἐν τῇ
 κατενώπιον ὄψει, ἐν τοῖς ὀπισθίοις. ἄλλος πάλιν υἱὸς ὁ
 τῷ διαδόχῳ τοῦ Μωυσέως συμπαραταξάμενος· καὶ ὁ διὰ
 10 λαίλακος τῷ Ἰώβ χρηματίσας· καὶ ὁ ἐπὶ τοῦ ὑψηλοῦ
 θρόνου τῷ Ἡσαΐα φανεὶς· καὶ ὁ ἀνθρωπικῶς σχήματι
 παρὰ τοῦ Ἰεζεκιήλ τῷ λόγῳ ὑπογραφεὶς· καὶ μετὰ ταῦτα
 ὁ ἐν τῷ φωτί καταστράψας τὸν Παῦλον· καὶ πρὸ τούτου
 ὁ ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῖς περὶ τὸν Πέτρον ἐν ὑψηλοτέρῃ δόξῃ
 15 φανεὶς. εἰ δὲ τοῦτο ἄτοπον καὶ παντελῶς ἀσεβὲς τὸ τὰς
 ποικίλας τοῦ μονογενοῦς θεοφανείας εἰς ἀριθμὸν υἱῶν
 καταμερίζειν, τὴν ἴσῃν ἀτοπίαν ἔχει καὶ τὸ τὴν διὰ σαρκὸς
 1273 M. ἐπιφάνειαν ἀφορμὴν εἰς ἑτέρου υἱοῦ κατασκευὴν ποιεῖσθαι.

4 Gen 12, 1, 7 et in sequentibus 5 Gen 28, 13; 21, 26 et 31
 7 Ex 3, 2; 19, 16 et 20, 21; 13, 21 et sq 8 Ex 33, 11;
 14, 19 9 Jos 5, 13 10 Job 38, 1; 11 Jes 6, 1 12
 Ez 1, 26 13 Act 9, 3 14 Matth 17, 1

ALZ REM v syr 1 μονογενοῦς om AL syr 2 ἀριθμὸν corr
 syr (scriba, non interpres) 3 τῶν θεϊκῶν ἐπιφανειῶν syr
 κατασκευάσει εἶναι E 4 αὐτῷ om AL εἰς: οἷς AL μὲν
 om R 5 τῷ alt: τὸ A 5-6 συμμαχήσας corr in συμάχεις A
 7 post ἐπιφανείας add λέγω δὲ syr καὶ post φωτί add syr,
 post νεφέλης M 7-8 ἐν τῇ ὄψει ἢ ἐνώπιος ἐνωπίῳ syr 8 post
 ὄψει add καὶ M syr (ut vid) ἐν τοῖς ὀπισθίοις: καὶ πάλιν ἐν τῇ
 λάθρᾳ ὄψει syr post ἄλλος add δὲ syr 9 Μωυσέως L R M:
 Μωυσέος Z E, Μωσέως A v ante ὁ add ἄλλος Z E ὁ ante
 διὰ om AL 10 τοῦ om v (cf Jes 6, 1) 12 τοῦ: τῷ M
 (p 128, 9) Ἰεζεκιήλ R τῷ λόγῳ om syr 12-13 ὁ
 μετὰ ταῦτα E v 13 τῷ om R E v πρὸ τούτου: μετὰ
 τούτων syr 14 τοῖς om A τὸν om M 15 τὸ supra
 add M, om RE 16 post μονογενοῦς add υἱοῦ τοῦ θεοῦ E syr
 (secundum p 121, 16 et 122, 1 ut suspicor) post υἱῶν add πολ-
 λῶν syr 17 τὸ Z, om cet 18 ἐμφάνειαν ALZ R εἰς: om
 AL, τῆς M ἑκατέρου AL κατασκευῆς ex -ῆν corr M an
 transponendum ποιεῖσθαι κατασκ. restituendae clausulae gratia?

l'apparition dans la chair du Fils Unique de Dieu²³ et après encore, à ceux qui en étaient dignes, et il établira qu'il existe une quantité de Fils en fonction du nombre de manifestations divines : ainsi, selon lui, il sera un Fils, celui qui a parlé à Abraham²⁴, un autre, celui qui est apparu à Isaac²⁵, un autre encore, celui qui s'est battu avec Jacob²⁶, et puis encore un autre, celui qui s'est fait voir à Moïse dans des manifestations diverses : dans une lumière²⁷, dans des ténèbres²⁸, dans une colonne de nuée²⁹, de face, de dos³⁰. Il sera aussi encore un autre Fils, celui qui a combattu aux côtés du successeur de Moïse³¹, et celui qui a parlé à Job au milieu du tourbillon³², celui qui est apparu à Isaïe « sur un trône élevé »³³, celui qui est décrit sous une forme humaine dans le récit d'Ézéchiel³⁴, puis celui qui a ébloui Paul dans la lumière³⁵, et avant lui, celui qui, sur la montagne, est apparu aux compagnons de Pierre, dans une gloire plus sublime encore³⁶.

Mais s'il est aberrant et totalement impie de distinguer les théophanies diverses et variées du Fils unique pour établir une pluralité de Fils, c'est d'une aberration tout aussi grande que de faire de la manifestation par la chair le prétexte pour prouver l'existence d'un autre Fils.

²³ ἐπιφανεία : manifestation de Dieu pour qualifier l'incarnation du Fils. Cf. par ex., Justin, *Apol.* 32, 2, SC 507, p. 212) ; Ath. *De Inc.*, I, 3, SC 199, p. 260.

²⁴ Gn 12, 1-7 sq.

²⁵ Gn 28, 13, 21, 26 et 31.

²⁶ Gn 32, 23 sq. cf. Eus. *Hist. eccl.* I, 2, 9 (SC 31, p. 8) ; *Dém. év.*, V, 11 (GCS Eusebius VI, éd. I. A. Heikel, Leipzig, 1913, p. 233 sq.).

²⁷ Ex 3, 2 : allusion à l'épisode du buisson ardent. Cf. *Dém. év.*, V, 13-14 (GCS, p. 236-237).

²⁸ En Ex 20, 21, il est dit au contraire que Moïse vint dans la nuée, mais que Dieu n'était pas dans la nuée. Cf. Eus. *Dém. év.*, V, 16-17, GCS, p. 239.

²⁹ Ex 13, 21 : passage de la mer Rouge. Autre allusion aux nuées : Ex 19, 16 ; 19, 9 ; Nb 12, 5 ; Ex 33, 9-10. Cf. Eus. *Dém. év.*, V, 14, GCS, p. 237.

³⁰ Fr. Müller renvoie à Ex 14, 19 (épisode de la traversée de la mer rouge où l'ange de Dieu se trouve derrière l'armée). Mais il est plus vraisemblable qu'il s'agisse d'une allusion ici à Ex 33, 22, lorsque Dieu se révèle de dos à Moïse dans sa grotte (« J'écarterai ma main et tu verras mon dos : mais ma face, on ne peut la voir »).

³¹ Jos 5, 13.

³² Jb 38, 1.

³³ Is 6, 1.

³⁴ Ez 1, 26. Dans le texte de la LXX, c'est εἶδος qui est employé. La même formule que Grégoire est utilisée par Eusèbe, *Dém. év.*, V, 14, CGS, p. 213, l. 12.

³⁵ Ac 9, 3.

³⁶ cf. Mt 17, 1 : épisode de la Transfiguration. Origène, *Contre Celse*, IV, 16, SC 136, p. 220-221, utilise ce passage pour montrer le rapport entre la manifestation divine et l'avancement dans la connaissance de Dieu (débutant, progressant, perfectionnant). Cf. Aussi *Contre Celse* II, 64, SC 132, p. 436 : Origène explique pourquoi le Christ ne s'est pas montré transfiguré à tous. Cf. pour l'épisode de la transfiguration dans ce passage, cf. l'étude de B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse, op. cit.*, p. 258.

- Οιόμεθα γὰρ ὅτι κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐκάστου δυνάμεως τῶν δεχομένων τὴν θεϊαν ἐπιφάνειαν αἰεὶ γέγονε τῆς ὑπερ-
 χούσης φύσεως ἢ ὀπτασία, μείζων μὲν καὶ θεοπρεπεστέρα
 τοῖς δυναμένοις καθικέσθαι τοῦ ὕψους, ἐλάττων δὲ καὶ
 5 σμικροπρεπεστέρα τοῖς ἀχωρήτοις τοῦ μείζονος· οὗ χάριν
 οὐχ ὁμοίως ταῖς προλαβούσαις ἐπιφανείαις ἐν τῇ διὰ σαρκὸς
 οἰκονομία τῇ τῶν ἀνθρώπων ζωῇ ἐπιφαίνεται, ἀλλ' ἐπειδὴ
 πάντες, καθὼς φησιν ὁ προφήτης, ἐξέκλινάν τε καὶ ἠχρεώ-
 10 θησαν καὶ οὐκ ἦν, καθὼς γέγραπται, ὁ δυνάμενος συνιέναι
 καὶ ἐκζητῆσαι τὸ τῆς θεότητος ὕψος, διὰ τοῦτο τῇ σαρ-
 κωδεστέρα γενεᾷ ἐπιφαινόμενος ὁ μονογενὴς υἱὸς σὰρξ
 γίνεται, κατὰ τὴν βραχύτητα τοῦ δεχομένου ἑαυτὸν συστείλας,
 μᾶλλον δέ, καθὼς φησιν ἡ γραφή, ἑαυτὸν κενώσας, ἵνα
 ὅσον χωρεῖ ἡ φύσις τοσοῦτον δέξηται. τὸ γὰρ εἶναι τὴν
 15 γενεὰν ἐκείνην παρὰ τὰς προλαβούσας κατάκριτον, σαφῶς
 παρὰ τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς μεμαθήκαμεν, ἐν οἷς Σοδομίτας
 τε αὐτῶν ἀνεκτοτέρους ἀπέφηγε καὶ Νινευίτας καὶ τὴν τοῦ
 νότου βασιλίссαν κατακρινεῖν ἐν τῇ ἀναστάσει τὴν γενεὰν
 ἐκείνην ὁ κύριος διωρίσατο.
- 20 Εἰ μὲν οὖν πάντες κατὰ τὸν Μωυσέα δυνατῶς εἶχον
 ἐντὸς γενέσθαι τοῦ γνόφου, ἐν ᾧ εἶδεν ὁ Μωυσῆς τὰ
 8 Ps 13, 3 10 Ps 81, 5 (Jes 35, 2) Rom 11, 33 13
 Phil 2, 7 16 Matth 10, 15 19 Matth 12, 42 21 Exod 20, 21
ALZ RE M v syr 1 ὅτι om R syr 2 ἐπιφάνειαν v: ἐμφά-
 νειαν libri (cf 122, 18) αἰεὶ: εἰ M, αἰεὶ ποτε γέγονεν pro ei in marg
 add M^a, om syr 3 γεγονέναι R syr post τῆς add γὰρ R syr
 3 μείζων A R 5 σμικροπρεπεστέρα (sic) E v, μικροπρεπεστέρα
 R M 6-7 ἐν τῇ — ἐπειδὴ: ἡ . . . οἰκονομία κατὰ τὴν τῶν
 ἀνθρώπων δύναμιν ἐπιφαίνεται, ὅθεν γνωρίζεται ὅτι syr 6 διὰ:
 τῆς A L, post διὰ add τῆς R M 8 προφήτης: ψαλμός M τε
 om R syr, post τε add ἅμα M syr, καὶ om syr (cf Ps 13, 3 (= Rom 3, 12) πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρεώθησαν) 10 ζητῆσαι M
 11 υἱός: θεός R M 12 δεχομένου: φαινομένου Z συστεί-
 λας A 13 κενώσας A, ἐκκενώσας M 14 ὅσῳπερ M 16 ἐν:
 ἐφ' M 17 αὐτῶν: ἑαυτῶν R, τούτων M ἀπέφηγε: εἶναί
 φησι R E v, φασιν εἶναι M 18 κατακρινεῖν cogrexi: κατα-
 κρίνειν libri v ἐν τῇ ἀναστάσει om syr 19 προδιωρίσατο
 syr 20 τὸν om A L Μωσέα M 21 τοῦ γνόφου om M
 ἐν ᾧ: ὧν M ὁ om A

Réfutation 2 : la cause de l'incarnation

Nous pensons en effet que la vision de la nature transcendante s'est toujours produite proportionnellement à la capacité de chacun de ceux qui ont reçu une manifestation divine³⁷, supérieure et plus digne de Dieu pour ceux qui avaient la capacité d'atteindre ce qui est élevé, inférieure et plus pauvre pour ceux qui ne pouvaient pas contenir ce qui est plus grand³⁸. Pour cette raison, ce n'est pas à la façon des manifestations antérieures que, lors de l'Économie par la chair³⁹, il se manifeste au monde ; mais, parce que tous, comme dit le prophète, « avaient dévié et étaient corrompus »⁴⁰, et qu'il n'y avait plus personne capable de comprendre et de rechercher « la sublimité de Dieu »⁴¹, comme il est écrit, alors le Fils Unique, afin de se manifester à une génération plus charnelle, devint chair (Jn 1, 14), s'étant réduit lui-même à la petitesse de celui qui le reçoit, ou plutôt, comme le dit l'Écriture, « s'étant anéanti lui-même »⁴², pour que notre nature puisse le recevoir selon sa capacité⁴³. En effet, la condamnation de cette génération en comparaison de celles qui l'ont précédée, nous l'avons apprise clairement de la voix du Seigneur, lorsqu'il a révélé que les habitants de Sodome et de Ninive⁴⁴ seraient moins sévèrement condamnés que ses contemporains et que le Seigneur a décrété que « la reine du Midi jugerait cette génération lors de la résurrection »⁴⁵.

Si tous avaient pu, comme Moïse, se trouver à l'intérieur des ténèbres, où Moïse vit

³⁷ Cf. Philon, *De Abrahamo*, 124 ; *De migratione*, 38 ; Origène, fragments du *Commentaire sur la Genèse*, PG 12, 124 C (ὀπτασιῶν ἡξιώθη) : les théophanies sont les récompenses réservées à ceux qui s'en étaient rendus dignes par leur niveau spirituel. Nous reprenons les références citées par S. Morlet, « L'introduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée », *art. cit.*, p. 71.

³⁸ L'idée d'une révélation progressive de Dieu en fonction de la pureté de cœur des hommes est déjà développée par Eusèbe, *Dém. Ev.*, V, 14, (GCS, p. 238, l. 8-10). Il explique par exemple, à propos des théophanies de l'AT, comment le peuple ne voyait pas Dieu, mais simplement une nuée, tandis que Moïse pouvait contempler Dieu : « Car il appartenait à des parfaits de pouvoir voir par avance son apparition dans la chair qui devait advenir un jour chez tous les hommes ; comme l'ensemble du peuple ne pouvait pas la contenir, c'est à juste titre qu'il leur apparaissait » (τελείων γὰρ τοὶ ἦν τὸ προσοῦν δύνασθαι τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι ποτε εἰς ἀνθρώπους ἔνσαρκον ἐπιφάνειαν αὐτοῦ, ἦν ἐπεὶ μηδὲ τότε οἶός τε ἦν ὁ πᾶς λαὸς χωρεῖν, εἰκότως τότε μὲν αὐτοῖς).

³⁹ ἡ διὰ σαρκὸς οἰκονομία : expression très proche de διὰ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας (*Theoph.* 126, 12), et de τῆς κατὰ ἀνθρώπων οἰκονομίας (*Antirrh.* 183, 12). Ces trois expressions ont le même sens : elles servent à dénommer l'incarnation. Dans la controverse contre Apollinaire, ces formules sont utilisées pour marquer la distinction entre la nature divine et l'état charnel qui n'appartient qu'au temps de l'incarnation. Selon le *Lexicon Gregorianum*, la plupart des emplois du mot οἰκονομία dans un contexte où il s'agit de prouver que le Christ est pleinement homme et pleinement Dieu se situe dans les controverses anti-apollinariennes et anti-eunomiennes (cf. *Eun.* III, 1, 92, GNO II, 35, 17 ; *Eun.* III, 2, 55, GNO II, p. 70, 25 ; *Eun.* III, 1, 54, GNO II, p. 22, 25). Cf. emplois similaires en *Tit. Ps.* II, VIII, 42, SC 466, p. 330 : *Simpl.* 63, 1 et 16 ; *Cant.*, GNO VI, 254, 14.

⁴⁰ Ps 13, 3, cf. Rm 3, 12. Là où Eusèbe, dans sa *Démonstration évangélique*, expliquait le retard de l'incarnation (§ 17-23) après avoir passé en revue les *testimonia* qui annonçaient le Christ dans l'AT, Grégoire justifie la venue du Verbe dans la chair, après l'énumération des théophanies, par le fait que le mal avait atteint son point culminant. Ce thème est abondamment utilisé par Grégoire (cf. *Or. cat.* XXIX, l. 15-30, SC 453, p. 276 ; *Antirrh.* 171, 10-13), même s'il ne lui est pas propre (cf. Ath., *De Inc.*, 8, 2, SC 199, p. 90). Cf. les études de J. Daniélou, *L'Être et le temps chez Grégoire de Nysse*, *op. cit.*, p. 186-204 ; « Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse », *Festgabe Josef Lortz*, éd. E. Iserloh, P. Manns, t. II, 1958, Baden Baden, p. 27-45.

⁴¹ Cf. Is 35, 2 et Ps 81, 5.

⁴² Ph 2, 7.

⁴³ L'idée que le Verbe s'est laissé contenir dans la chair pour se faire reconnaître par l'homme, à propos de Ph 2, 7, est récurrente chez les auteurs patristiques. Cf. *Antirrh.* 159, 23-24 ; Cyr. Alex., *Dial. Christ. Le Christ est un*, 753, SC 97, p. 430-432.

⁴⁴ Cf. Mt 10, 15.

⁴⁵ Mt 12, 42.

ἀθέατα ἢ κατὰ τὸν ὑψηλὸν Παῦλον τριῶν οὐρανῶν ὑπεραρ-
 θῆναι καὶ ἐν παραδείσῳ περὶ τῶν ὑπὲρ λόγον πραγμάτων
 διδαχθῆναι τὰ ἄρρητα· ἢ κατὰ τὸν ζηλωτὴν Ἡλίαν τῷ
 πυρὶ πρὸς τὸν αἰθέριον χῶρον συνεπαρθῆναι καὶ μὴ βαρυνθῆναι
 5 τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος· ἢ κατὰ τὸν Ἰεζεκιήλ τε καὶ
 Ἡσαΐαν ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς δόξης ἰδεῖν τὸν ἐπὶ τῶν Χερουβίμ
 ἐπαιρούμενον ἢ ὑπὸ τῶν Σεραφίμ δοξαζόμενον — οὐδ' ἂν
 ἐγένετο πάντως χρεῖα τῆς διὰ σαρκὸς τοῦ θεοῦ ἡμῶν
 ἐπιφανείας, πάντων τοιούτων ὄντων. ἐπειδὴ δέ, καθὼς ὁ
 10 κύριος λέγει, γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς ἦν ἡ γενεὰ ἐκείνη
 (πονηρὰ μὲν διὰ τό, καθὼς φησι τὸ εὐαγγέλιον, ὅλον τότε τὸν
 κόσμον ἐν τῷ πονηρῷ κείσθαι, μοιχαλὶς δὲ διὰ τὸ ἀποστᾶσαν
 αὐτὴν τοῦ ἀγαθοῦ νυμφίου τῷ διὰ κακίας μοιχεύοντι τὰς
 ψυχὰς ἀνακραθῆναι) — τούτου χάριν ὁ ἀληθινὸς ἰατρός,
 15 ὁ τοὺς κακῶς ἔχοντας θεραπεύων ὡς ἐπεζῆται τὴν θεραπείαν
 ἢ νόσος, οὕτω προσήγαγε τῷ ἄρρωστοῦντι τὴν ἐπιμέλειαν,
 τρόπον τινὰ συνασθενήσας τῇ ἄρρωστίᾳ τῆς ἡμετέρας
 φύσεως καὶ σὰρξ γενόμενος, ἥτις ἐν τῇ ἑαυτῆς φύσει συνου-
 σιωμένην ἔχει τὴν ἀσθενείαν, καθὼς διδάσκει ἡ θεία φωνὴ
 20 ὅτι Τὸ πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.

Εἰ μὲν οὖν τὸ θεῖον ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ γενόμενον καὶ
 ἐν τῷ θνητῷ τὸ ἀθάνατον καὶ τὸ δυνατὸν ἐν τῷ ἀσθενεῖ καὶ

1 II Cor 12, 2 4 IV Reg 2, 11 5 Ez 10, 1 Jes 6, 1
 10 Matth 12, 39 11 I Joh 5, 19 20 Matth 26, 41

ALZ RE M v syr 1 ἀθέατα: θεάματα M 2 ante παραδείσῳ
 add τῷ E (cf II Cor 12, 4 ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον) λόγων A
 3 τῷ: τὸ A 4 βαρυνθῆναι RE M 5 ἐζεκιήλ R 6 τὸν
 (vel αὐτὸν) syr, om cet post τὸν add ἢ Z RE ἐπί alt mutavit
 in ὑπὸ A, ὑπὸ L 7 οὐδὲν Z 8 πάντως om M syr θεοῦ:
 δεσπότου M 9 ἐμφανείας R τοιούτων syr: τούτων cet
 ἐπεὶ M v 11 τότε om syr 12 ἀποστᾶσαν AL, ἀποστάσαι v,
 ἀποστῆναι [. . . πρὸς τὸν . . . μοιχεύοντα τὰς ψυχὰς καὶ ἀνακραθῆναι
 αὐτῷ] syr 13 ante τῷ add καὶ v 15 ὁ om v τὴν
 θεραπείαν post νόσος coll AL 17 συναστήσας AL ἄρ-
 ρωστίᾳ: ἀσθενείᾳ ALZ 18 ἑαυτῆς: αὐτοῦ M, ἧς supra add
 M² 20 ante πνεῦμα add μὲν Z M² v (sec Matth 26, 41)
 21 ἀνθρώπῳ RM, post ἀνθρωπίνῳ add σώματι ALZ 22 κα
 τὸ δυνατὸν ἐν τῷ om M

l'invisible⁴⁶ ou bien si, comme le sublime Paul, ils avaient pu être élevés au-dessus des trois cieux et apprendre, dans le paradis, les mystères indicibles concernant les réalités qui excèdent la parole⁴⁷, ou si, comme Élie brûlant de zèle, ils avaient été emportés par le feu dans une région céleste sans être alourdis par le fardeau du corps⁴⁸, ou bien si, comme Ézéchiël et Isaïe, ils pouvaient voir sur son trône de gloire celui qui siège au-dessus des Chérubins ou qui est glorifié par les Séraphins⁴⁹, il n'y aurait certainement pas eu besoin d'une manifestation de notre Dieu par la chair, parce que tous auraient été comme ces voyants. Mais, puisque, selon la parole du Seigneur, la génération d'alors était une « génération mauvaise et adultère »⁵⁰ (« mauvaise », en effet car, comme dit l'Évangile, le monde entier gisait alors au pouvoir du Mauvais⁵¹, « adultère » car elle s'était détournée de son bon époux et avait été unie à celui qui corrompt les âmes par le mal), pour cette raison le médecin véritable,⁵² qui soigne ceux qui sont mal en point, apporta ses soins à l'infirmes⁵³ – à chaque maladie le remède qu'elle réclame : il partagea lui-même, d'une certaine manière, l'infirmité de notre nature, et devint chair, cette chair dont la faiblesse est consubstantielle à sa propre nature, comme l'enseigne la parole divine : « L'esprit est ardent, mais la chair est faible »⁵⁴.

Réfutation 3 : De l'union à l'unicité, de l'unicité à la rédemption

Si donc le divin en se trouvant dans l'humain, l'immortel dans le mortel, ce qui est puissant dans ce qui est faible,

⁴⁶ Ex 20, 21.

⁴⁷ 2 Co 12, 2.

⁴⁸ 2 Rg, 2, 11. L'expression « fardeau du corps » est souvent utilisée par Grégoire. Cf. *Ascens.* GNO IX, p. 325, 23 ; *Bas.* GNO X/1, p. 114, 2 ; *Or. Cat.* X, l. 13, SC 453, p. 206 ; *Antirrh.* 209, 28.

⁴⁹ Cf. Is 6, 1 ; Ez 10, 1.

⁵⁰ Mt 12, 39 ; 16, 4.

⁵¹ 1 Jn 5, 19.

⁵² L'image du Christ-médecin tient une place de première importance dans la doctrine sotériologique de Grégoire. Elle est souvent liée à l'idée que le mal, telle une maladie, avait alors atteint son comble et que le seul remède à appliquer était l'incarnation de Dieu lui-même. Cf. *Antirrh.* 160, 16-27 (dans une exégèse de Ph 2, 7) ; 171, 20-24 ; 226, 4. Cf. aussi *Or. dom.* VII/2, p. 46, 10 et 14 ; *Or. cat.*, XXVI, l. 78-80, SC 453, p. 264 ; § 30, l. 18, SC 453, p. 276. Cf. l'étude de M. Canévet, « Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse », *RechSR*, 1968, p. 87-95 ; J.-R. Bouchet, « La vision de l'économie du salut selon S. Grégoire de Nysse », *RSPT*, 52, 1968, p. 613-644. Cf. aussi M.-A. Vannier, « L'image du Christ médecin chez les Pères », *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps, op. cit.*, p. 525-534.

⁵³ Le substantif ἄρρωστος est un terme néotestamentaire : cf. Mt 14, 14 ; Mc 6, 5 et 13 ; 16, 18 ; 1 Co 11, 30. Chez Grégoire, ἄρρωστία est utilisé pour désigner et la maladie qui affecte le corps et celle du péché qui affecte l'âme (cf. *Eun.* I, 4, GNO I, p. 23, 15 ; *Eun.* II, 617, p. 406, 22 ; *Eun.* III, 4, 31, GNO II, p. 146, 3.7.8).

⁵⁴ Mt 26, 41.

- ἐν τῷ τρεπτῷ τε καὶ φθειρομένῳ τὸ ἀναλλοιώτον τε καὶ
 ἀφθαρτον ἐφήκεν ἐπιμεῖναι τὸ θνητὸν τῷ θνητῷ ἢ τῇ
 φθορᾷ τὸ φθαρτὸν καὶ τὰ ἄλλα τοῖς ἄλλοις κατὰ τὸν αὐτὸν
 τρόπον, εἰκότως ἂν τις δυάδα τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ ἐνεθεώρησεν,
 5 τῶν κατὰ τὸ ἐναντίον θεωρουμένων ἐκάτερον ἰδιαζόντως
 ἐφ' ἑαυτοῦ ἀριθμῶν. εἰ δὲ τὸ θνητὸν ἐν τῷ ἀθανάτῳ γενό-
 1276 M. μενον ἀθανασία ἐγένετο, ὁμοίως <δὲ> καὶ τὸ φθαρτὸν εἰς
 ἀφθαρσίαν μετέβαλε καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως πρὸς τὸ
 ἀπαθές τε καὶ θεῖον μετεποιήθη, τίς ὑπολείπεται λόγος
 10 ἔτι τοῖς εἰς δυϊκὴν διαφορὰν τὸ ἐν διασχίζουσιν;
 Ὁ γὰρ λόγος καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τὴν ἐν-
 σαρκον οἰκονομίαν λόγος καὶ ἦν καὶ ἔστιν· καὶ ὁ θεὸς καὶ
 πρὸ τῆς τοῦ δούλου μορφῆς καὶ μετὰ ταύτην θεὸς ἔστιν·
 καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν πρὶν τε ἐλλάμψαι τῇ σκοτίᾳ καὶ μετὰ
 15 ταῦτα φῶς ἔστιν ἀληθινόν. εἰ οὖν ἀμετάπτωτος καὶ ἀμετά-
 θετος πᾶσα θεοπρεπῆς ἔννοια διὰ παντός περὶ τὸν μονογενῆ
 καθορᾶται καὶ ὁ αὐτός ἐστιν αἰεὶ πρὸς ἑαυτὸν ὡσαύτως
 ἔχων, πῶς τις ἡμᾶς ἀναγκάζει τὴν διὰ σαρκὸς γενομένην
 αὐτοῦ ἐπιφάνειαν υἱῶν δυάδα κατονομάζειν, ὡς τοῦ μὲν
 20 προαιωνίου ὄντος υἱοῦ, τοῦ δὲ διὰ σαρκὸς τῷ θεῷ γεννηθέντος
 ἄλλου υἱοῦ;
 Ἡμεῖς γὰρ σωθῆναι μὲν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἐνω-
 θεῖσαν τῷ λόγῳ παρὰ τοῦ μυστηρίου καὶ μεμαθήκαμεν καὶ

ALZ RE M v syr 1 τε om AL R M φυρομένῳ M 2 τῷ
 θνητῷ τὸ θνητὸν v θνητῷ: θανάτῳ M 3 φθαρτὸν: ἀφθαρτον E
 τᾶλλα ALZ 4 post δυάδα add υἱῶν ALZ τις: τι A ἐνε-
 θέωσε Z 6 θανάτῳ M 7 δὲ add Jaeger καὶ ὁμοίως
 syr: ὁμοίως καὶ cet 8 ἅπαντα ALZ μετεβλήθη M 10
 ἔτι om M v post δυϊκὴν add υἱῶν ALZ 11 πρὸ τῆς σαρκὸς:
 ἐν σαρκὶ M 11-12 ἐνσαρκον ALZ: ἐν σαρκὶ cet v, σαρκὸς syr
 12 ὁ om R syr 13 ταύτης E, ταῦτα AL, μετ' αὐτὴν M (an
 recte?) ante θεὸς add ὁ RE v 14 τε: τὸ M ἐλλάμψη
 RE v 14-15 καὶ μετὰ ταῦτα om M 15 ἀμετάπτωτος cor-
 rexi: ἀπτωτος libri v 15-16 ἀμετάθετος: ἀμετάπτωτος AL
 17 ὄραται v 18-19 αὐτοῦ γενομένην ALZ 20 ὄντως R
 γεννηθέντος v 22 φύσιν om R 23 post μυστηρίου add
 ἡμῶν syr

ce qui est inaltérable et incorruptible dans ce qui change et se corrompt, laissent subsister le mortel dans le mortel, le corruptible dans la corruption, et les autres attributs de la même manière dans ceux qui leur correspondent, on observerait naturellement une dualité dans le Fils de Dieu, parce qu'on compterait séparément, pour eux-mêmes, les deux ensembles d'attributs contraires. Mais si le mortel en se trouvant dans l'immortel est devenu immortalité, et que, de même, le corruptible s'est transformé en incorruptibilité et que toutes les autres qualités ont été changées de la même façon en ce qui est impassible et divin, quel argument reste-t-il encore pour ceux qui divisent l'un en distinguant deux éléments ?

Le Logos, en effet, avant la chair comme après l'Économie de l'incarnation était et est Logos, Dieu, avant la « forme d'esclave »⁵⁵ comme après celle-ci, est Dieu, et la véritable lumière, avant de briller dans les ténèbres⁵⁶, comme après, est véritable lumière. Si donc toute opinion⁵⁷ digne de Dieu⁵⁸, exempte de changement et de mutabilité, est observable dans le Fils unique d'une façon constante, et que le même est toujours tel qu'il est égal à lui-même, comment nous contraind-on à nommer dualité de Fils la manifestation advenue par la chair, comme si l'un, antérieur aux siècles, était un Fils, et l'autre, engendré par Dieu dans la chair, un autre Fils ?

Pour notre part, en effet, nous avons appris et nous croyons d'après le mystère⁵⁹ que la nature humaine a été sauvée par son union avec le Verbe ;

⁵⁵ Cf. Ph 2,7

⁵⁶ Cf. Jn 1, 5.

⁵⁷ Nous avons traduit ἔννοια par « opinion » en référence à *Eun.* II, 140, GNO I, p. 266, 15 : οὕτω τοίνυν πάσας μὲν τὰς ἀπρεπεῖς ἐννοίας ἐν τῇ περὶ τῆς θείας φύσεως ὑπολήψει τοῦ διδασκάλου ἡμῶν ἀποκαθάραντος : « ainsi notre maître a purifié les opinions inconvenantes dans notre conception de la nature divine » (trad. M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique*, op. cit., p. 45 : « Si le mot de notion est pris au sens d'intuition immédiate non réfléchie ou d'opinion commune, la “conception” (ὑπόληψις) s'oppose à elle comme le fruit d'une élaboration réfléchie »).

⁵⁸ Θεοπρεπῆς ἔννοια : cf. *Maced.* GNO III/1, 92, 33 ; *Or. cat.*, XVI, l. 24, SC 453, p. 222.

⁵⁹ Μυστήριον désigne ici la connaissance révélée. Au sens de « révélation », il est très utilisé par les Pères. Cf. Irénée, *Haer.*, III, 12, 9, SC 211, p. 216-217, rétroversion grecque et frg. 21 ; Cl. Alex., *Paed.* III, 1, 2, SC 153, p. 14 ; Athanase, *Contra arianos*, I, 41, 2, *Athanasius Werke*, I, 1, 2, éd. K. Metzler, op. cit., p. 150 ; Gr. Nys., *Eun.* III, 3, 52, GNO II, p. 126, l. 10 ; *Maced.* p. 102, 6, etc. Dans la polémique contre Apollinaire, μυστήριον désigne la plupart du temps l'incarnation du Verbe (cf. *Antirrh.* 135, 30 ; 193, 24 ; 215, 6 ; 216, 6). Mais il peut désigner aussi la divinité du Verbe incarné. Cf. l'emploi par l'apolinariste Valentin, *Apol.* 5, Lietz. p. 289, 13 (la chair « a revêtu le voile du mystère caché », en référence à 1 Tm 3, 16).

πεπιστεύκαμεν· υἱὸν δὲ θεοῦ σάρκινον ἰδιαζόντως ἐφ'
 ἑαυτοῦ θεωρούμενον οὔτε ἐμάθομεν οὔτε ἐξ ἀκολουθίας
 τινὸς νοεῖν ἐναγόμεθα. οὐ γὰρ ἁμαρτία καὶ κατάρρα δι' ἡμᾶς,
 καθὼς ὁ ἀπόστολος λέγει, γενόμενος καὶ τὰς ἡμετέρας
 5 ἀναλαβὼν ἀσθενείας, κατὰ τὴν Ἑσαίου φωνήν, περὶ
 ἑαυτὸν, ἀφῆκεν ἀνίατον τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν κατάρραν καὶ
 τὴν ἀσθένειαν· ἀλλὰ τὸ μὲν θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς κατεπόθη,
 ὁ δὲ σταυρωθεὶς ἐξ ἀσθενείας ἔζησεν ἐκ δυνάμεως ἢ τε κατάρρα
 εἰς εὐλογίαν μετεποιήθη καὶ πᾶν, ὅσον ἀσθενὲς τῆς φύσεως
 10 ἡμῶν καὶ ἐπίκληρον ἀνακραθὲν τῇ θεότητι ἐκεῖνο ἐγένετο,
 ὅπερ ἡ θεότης ἐστίν. πόθεν οὖν ἂν τις τὴν δυάδα τῶν υἱῶν
 ἐννοήσειεν ὡς ἀνάγκη τινὶ διὰ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας
 πρὸς τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν ἐναγόμενος;
 Ὁ γὰρ αἰὲν ἐν τῷ πατρὶ ὢν καὶ αἰὲν ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν
 15 πατέρα καὶ ἠνωμένος αὐτῷ, ὡς ἦν καὶ πρόην, οὕτω καὶ
 ἔστι καὶ ἔσται καὶ ἄλλος παρ' ἐκεῖνον υἱὸς οὔτε ἦν οὔτε
 ἐγένετο οὔτε ἔσται· ἡ δὲ προσληφθεῖσα τῆς ἀνθρωπίνης
 φύσεως ἀπαρχή, ὑπὸ τῆς παντοδυνάμου θεότητος (ὡς ἂν
 εἴποι τις εἰκόνη χρώμενος) οἷόν τις σταγῶν ὄξους ἀπείρω
 20 πελάγει κατακραθεῖσα, ἔστι μὲν ἐν τῇ θεότητι, οὐ μὴν ἐν τοῖς
 ἰδίῳις αὐτῆς ἰδιώμασιν. οὕτω γὰρ ἂν ἡ τῶν υἱῶν δυὰς

4 II Cor 5, 21 Gal 3, 13 5 Jes 53, 12 7 II Cor 5, 4
 8 II Cor 13, 4 9 II Esdr 23, 2 (= Ne 13, 2)

ALZ RE M v syr 1 πεπιστεύκαμεν LZ syr: ομεν πεπιστεύκαμεν
 A, πιστεύομεν cet ante θεοῦ add τοῦ E ἰδίως AL 2
 θεωρούμενον: συντηρούμενον M οὔτε ἐμάθομεν om M, οὔτε
 παρὰ τῆς ἀγίας γραφῆς διδασκόμεθα in marg add M² 5 λαβῶν
 M v 5-6 ἀφῆκεν περὶ ἑαυτὸν libri v, correxi περὶ ἑαυτὸν om M
 6 ἀνιάτρευτον E v 8 ζῆ RE M (cf II Cor 13, 4) 9 πᾶν
 om v 10 ἀνακραθὲν AL 11 ἐστὶν ἡ θεότης ALZ οὖν om
 M, in marg add M² 12 τὴν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν M
 ante σάρκα add τὴν RE 14 αἰὲν (ante ἔχων) om AL syr
 ἐν (ante ἑαυτῷ) om R 15 ὡς: ὅς M πρόην LZ R: πρόην
 cet οὕτω RE v syr: οὗτος ALZ, om M 16-17 verba
 καὶ ἄλλος — ἔσται om M 16 ἄλλο v 18 φύσεως om E
 18-19 verba ὡς — χρώμενος om R M syr 19 alt τις: τί A
 20 κραθεῖσα ZE τῇ om v οὐ μὴν ἐν τοῖς: οὐ μόνῃ ἐν πᾶσι
 τοῖς R 21 ἑαυτῆς ZR, αὐτῆς E

mais un Fils de Dieu charnel considéré en propre pour lui-même, nous ne l'avons pas appris ni ne sommes amenés à le concevoir par déduction logique ! Ce n'est pas parce qu'il est devenu « péché et malédiction pour nous », comme le dit l'Apôtre⁶⁰, ni parce qu'il « a pris sur lui nos faiblesses », selon la parole d'Isaïe⁶¹, qu'il a laissé sans remède le péché, la malédiction et la faiblesse : mais « ce qui était mortel a été englouti par la vie »⁶², « celui qui a été crucifié en raison de sa faiblesse, a repris vie par sa puissance »⁶³, la malédiction a été transformée en bénédiction⁶⁴, et tout ce qui, de notre nature, était faible et périssable a été mêlé à la divinité pour devenir ce qu'est la divinité. Alors, sur quoi se fondera-t-on pour concevoir une dualité de Fils, comme si on était amené par je ne sais quelle nécessité à élaborer une telle conception⁶⁵ du fait de l'Économie dans la chair ?

Celui qui est toujours dans le Père, qui a toujours le Père en lui⁶⁶ et qui est uni à lui⁶⁷, est et sera comme il était auparavant, et un autre Fils que lui n'existait pas ni n'a existé ni n'existera. Mais les prémices de la nature humaine, assumées par la divinité toute-puissante⁶⁸ – pour utiliser une image, telle une goutte de vinaigre mêlée à l'océan infini – se trouvent dans la divinité, mais non pas dans leurs propriétés particulières. Ainsi, en effet, pourrait-on supposer logiquement une dualité de Fils,

⁶⁰ 2 Co 5, 21 ; Ga 3, 13.

⁶¹ Cf. Is 53, 12.

⁶² 2 Co 5, 4. Cf. aussi 1 Co 15, 55 (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος : « la mort a été engloutie pour la victoire »).

⁶³ 2 Co 13, 4.

⁶⁴ Cf. 2 Esd. 23, 2.

⁶⁵ Pour le sens de ὑπόληψις chez Grégoire, cf. les analyses du vocabulaire de la connaissance par M. Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, p. 42-45. Le terme peut désigner toute « conception élaborée » par opposition à l'intuition, ou dans un sens plus général, la simple conception née directement de la sensation. ὑπόληψις désignait chez les stoïciens un jugement porté sur la représentation qui ne produit pas par elle-même l'assentiment indispensable à la compréhension (cf. frg. 548, *SVF* III, *op. cit.*, p. 147, 4 : l'ὑπόληψις peut être faible ou mensongère, cf. frg. 994, *SVF* II, p. 291, 26). Ce sens chez les stoïciens explique l'emploi banal du mot chez Grégoire au sens d'opinion erronée, ce qui est le cas dans *Lettre à Théophile*.

⁶⁶ Cf. Jn 14, 10.

⁶⁷ Cf. Jn 10, 30.

⁶⁸ Nous ne respectons pas la ponctuation de l'édition de Fr. Müller, qui place une virgule avant ὑπὸ τῆς παντοδυνάμου θεότητος, que nous comprenons comme le complément d'agent de ce qui précède : ἡ δὲ προσληθεῖσα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀπαρχή.

« Les prémices » de la nature humaine est une expression sotériologique chère à Grégoire, qui provient de Rm 11, 16 « si les prémices sont saintes, toute la pâte l'est aussi ». Par cette image paulinienne, il explique que le Verbe en devenant homme a pu racheter l'humanité universelle. En effet, le Christ est homme comme « prémices » de tout le genre humain. Le verset de Rm 11, 16 sert donc de jalon argumentatif pour démontrer la visée sotériologique de l'incarnation. Cf. *Antirrh.* 151, 19 ; *Or. cat.* XXXII, 27, SC 453, p. 286 ; *Tunc et ipse*, GNO III/2, p. 14, 11 et 15, 5.7 ; 16, 14.15 ; *Cant.*, GNO VI, p. 381, 20-22 ; *Ref.* § 83, GNO II, 346, 14-19 ; *ibid.* § 176, p. 386, 14 ; *ibid.* § 179, p. 387, 23.

ἀκολούθως ὑπενοεῖτο, εἰ ἐν τῇ ἀφράστῳ τοῦ υἱοῦ θεότητι
 ἕτερογενῆς τις φύσις [ἐν] ἰδιάζουσι σημεῖοις ἐπεγινώσκετο,
 ὡς εἶναι τὸ μὲν ἀσθενὲς ἢ μικρὸν ἢ φθαρτὸν ἢ πρόσκαιρον,
 τὸ δὲ δυνατὸν καὶ μέγα καὶ ἀφθαρτον καὶ αἰδίου· ἐπειδὴ δὲ
 5 πάντων τῶν θνητῶ συνεπιθεωρουμένων ἐν τοῖς τῆς θεό-
 τητος ἰδιώμασι μεταποιηθέντων, ἐν οὐδενὶ καταλαμβάνεται
 ἢ διαφορά (ὅπερ γὰρ ἂν τις ἴδῃ τοῦ υἱοῦ, θεότης ἐστί,
 σοφία, δύναμις, ἁγιασμός, ἀπάθεια), πῶς ἂν διαιροῖτο τὸ ἐν
 1277 M. εἰς δυϊκὴν σημασίαν, μηδεμιᾶς διαφορᾶς τὸν ἀριθμὸν μερι-
 10 ζούσης;

Ἡ γὰρ θεότης τὸ ταπεινὸν ὑπερύψωσεν· τῷ κατω-
 μασμένῳ ἀνθρωπικῶς τὸ ὑπὲρ πᾶν εἶναι ὄνομα ἐχαρίσατο·
 τὸ ὑποχείριον καὶ δοῦλον κύριον καὶ βασιλέα ἐποίησεν, καθὼς
 ὁ Πέτρος φησὶν ὅτι Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν
 15 (νοοῦμεν γὰρ διὰ τοῦ Χριστοῦ βασιλέα). καὶ διὰ τὴν ἀκριβῆ
 ἐνότητα τῆς τε προσληφθείσης σαρκὸς καὶ τῆς προσλαβο-
 μένης θεότητος ἀντιμεθίσταται τὰ ὀνόματα, ὥστε καὶ
 τὸ ἀνθρώπινον τῷ θεῷ καὶ τὸ θεῖον τῷ ἀνθρωπίνῳ κατονο-
 μάζεσθαι. διὸ καὶ ὁ ἐσταυρωμένος κύριος τῆς δόξης

9 Phil 2, 9 13 Phil 2, 9 14 Act 2, 36 15 cf De per-
 fectione p 176, 17-177, 7 de Christo rege

AL(ZS) RE (M FW) v syr 1 ἐν syr, om cet a verbo υἱοῦ
 inc S 2 ante ἰδιάζουσι add ἐν AS RE M v syr, recte om L
 ἰδιαζούση R 4 post pr καὶ expl M καὶ ante ἀφθαρτον om v
 καὶ ἀφθαρτον om F ἐπεὶ LRW, δὲ om F 5-6 τῶν — μεταποιοι-
 θέντων: τούτων τῷ θεῷ ἠνωμένων syr falsa interpretatione 5 τῷ
 θνητῷ om F W 6 καταλαμβάνεται: μανθάνεται F W 7 ἴδοι
 ALS E v τοῦ — ἐστί: τὸν υἱὸν εἶναι λέγω δὲ θεότης syr ἐστί: ἐν
 F W 8 διαιρεῖται (ἂν om) L R FW, διαίρεται (ἂν om) A 11
 ante τῷ add καὶ v (cf Phil 2, 9) 12 τὸ — ὄνομα: τὸ ὄνομα τὸ
 ὑπὲρ πάντα τὰ ὀνόματα syr πᾶν om R W ὄνομα εἶναι R E
 εἶναι om F 13 ὑποχρόνιον F, ὑπερχρόνιον W 14 αὐτὸν
 coll ante ὁ alt A ὁ θεὸς om F W 15 ante βασιλέα add τὸν
 F W βασιλείαν v 16 τῆς τε προσληφθείσης σαρκὸς: τοῦ
 προσληφθέντος ἀνθρώπου R FW (sive propter verbum ἀνθρώπι-
 νον, quod sequitur (18), sive ratione dogmatica adducti) 17
 ἀντιμεθίστανται E v 18 verba τὸ ἀνθρώπινον — θεῖον om W
 τὸ θεῖον om R ante τῷ add ἐν AL F τῷ ἀνθρωπίνῳ:
 τὸ ἀνθρώπινον A 19 διὸ: διὰ τοῦτο FRW

si dans la divinité indicible du Fils était reconnue une nature d'un autre genre⁶⁹ avec des caractéristiques particulières, de sorte qu'existeraient conjointement la faiblesse, la petitesse, la corruptibilité, l'éphémère et la puissance, la grandeur, l'incorruptibilité, l'éternité. Mais puisque tous les attributs qui sont considérés globalement dans l'élément mortel ont été transformés dans les propriétés de la divinité, si bien que pour chacun d'entre eux on ne peut plus percevoir de distinction (ce que l'on peut voir du Fils est divinité, sagesse, puissance, sainteté, impassibilité), comment pourrait-on diviser l'un en une double acception⁷⁰, alors qu'on ne fait aucune distinction numérique ?

En effet, la divinité a « surélevé »⁷¹ la pauvreté : celui qui a reçu un nom humain a été gratifié « du nom qui est au-dessus de tout nom »⁷². Celui qui était soumis et esclave, il l'a fait Seigneur et roi⁷³, comme le dit Pierre : « Dieu a l'a fait Seigneur et Christ »⁷⁴ (par le terme de « Christ » nous entendons « roi »⁷⁵). Et en vertu de cette unité intime entre la chair assumée et la divinité qui l'assume, les noms sont interchangeable⁷⁶ si bien que l'humain est désigné par le divin et le divin, par l'humain⁷⁷. C'est ainsi que le crucifié est nommé par Paul « Seigneur de gloire »⁷⁸,

⁶⁹ Ἐτερογενής : le terme est employé rarement comme adjectif, d'après le *Lexicon gregorianum*. Il est aussi rapporté à φύσις et ιδιότης en *Eun.* II, 275, GNO I, 307, 14 ; *Eun.* I, 103, GNO I, 172, 3, dans un contexte trinitaire où il s'agit de préciser le paradoxe de la différence des personnes et de l'unité de substance (τῆς οὐσίας ἐνότητα).

⁷⁰ Δυικὴ σημασία : l'expression est utilisée par Grégoire dans un tout autre contexte démonstratif en *Antirr.* 185, 26, lorsque Grégoire oppose le schéma anthropologique dichotomite à la trichotomie apollinarienne. Il fait alors référence à l'homme intérieur et à l'homme extérieur dont parle Paul en 2 Co 4, 16. Dans la *Lettre à Théophile*, où l'enjeu est christologique, il s'agit de montrer l'impossibilité, voire l'absurdité, de nommer avec deux appellations distinctes ce qui constitue une unité ontologique.

⁷¹ Ph 2, 9.

⁷² Ph 2, 9.

⁷³ Le doublet n'est pas une formule biblique littérale, même si souvent les deux termes se trouvent souvent employés à proximité (1 P 2, 13 ; 2 Pi 1, 11 ; 1 Tm 6, 15 ; Ap 17, 14 ; 19, 16 (« roi des rois, Seigneur des Seigneurs »). Il est aussi fréquent comme attribut divin dans la littérature classique : cf. Plut. *Sur la fortune ou la vertu d'Alexandrie*, 326 e 10, *Œuvres morales*, CUF, t. V/1, éd. Fr. Frazier, Chr. Froidefond, Paris, 1990, p. 115 ; *Isis et Osiris*, 370 d 4, *Œuvres morales*, CUF, t. V/2, éd. Chr. Froidefond, Paris, 1988, p. 220 ; etc. ; Philon, *De Josepho*, § 7, 3, éd. J. Laporte, *Œuvres de Philon*, 21, Paris, 1964, p. 43 ; *De somniis*, II, 99, 3 ; éd. P. Savinel, *op. cit.*, p. 170.

⁷⁴ Ac 2, 36.

⁷⁵ Cf. *Perf.*, GNO VIII/2, p. 176, 17-177, 7 : Grégoire explique que le Christ, signifie l'Oint et qu'il est roi, parce qu'il a reçu l'onction d'ordinaire conférée aux rois : « Par l'appellation de Christ, ce qui est signifié en premier et en propre, c'est le pouvoir royal (τῆ δὲ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία κυριῶς καὶ πρώτως τὸ βασιλικὸν διασημαίνεται κράτος).

⁷⁶ Ἀντιμεθίστημι : le verbe est utilisé par Aristote pour parler des échanges de mouvement entre l'eau et l'air (*Phys.* 209 b 25 ; CUF, p. 127 ; 211 b 27, *ibid.* p. 132) ; *Meteor.* II, 366 b 20, CUF, éd. P. Louis, Paris, 1982, p. 92. Ni Lampe ni le TLG ne répertorient d'emploi pour parler de l'échange des propriétés en christologie en dehors de ce passage.

⁷⁷ L'idée d'une communication des noms divins et humains dans le Christ, en vertu de l'union de Dieu et de la chair, telle qu'elle est exposée ici par Grégoire, est un point important de la doctrine d'Apolinaire. Cf. *De unione*, § 4, Lietz. p. 186-187 : οὐ διατέμνεται μὲν γὰρ οὐδὲ πράγματι οὐδὲ ὀνόματι, ὅτε δούλος ὁ κύριος καλεῖται καὶ ὅτε πλαστὸς ὁ ἄκτιστος ὀνομάζεται τῇ συναφείᾳ τῇ πρὸς τὴν τοῦ δούλου μορφήν καὶ πρὸς τὸ πλασσομένον σῶμα (« il n'y a pas de séparation ni de fait ni en parole, lorsque le Seigneur est appelé "esclave" et lorsque l'incréé est nommé façonné par sa conjonction avec la "forme d'esclave" (cf. Ph 2, 7) et le corps façonné ». L'argument est développé de façon légèrement différente par les deux auteurs. Là où Grégoire parle des deux natures en termes de « divin » et « d'humain » (θεῖον, ἀνθρώπινον), Apolinaire exploite la dichotomie créé-incréé (ἄκτιστος, τὸ πλασσομένον σῶμα). Cela sous-entend qu'il conçoit l'ontologie du Christ sur le modèle Esprit-chair, à la différence de Grégoire. Apolinaire conclut en déclarant que « le corporel est dit de l'ensemble, et le divin, de l'ensemble aussi » (τὸ σωματικὸν καθ' ὅλου καὶ τὸ θεϊκὸν καθ' ὅλου λέγεται), *De unione*, § 17, Lietz. p. 192. Chez les deux auteurs, Ph 2, 6-11 reste le fondement scripturaire pour comprendre l'union du divin et de l'humain dans le Christ.

⁷⁸ 1 Co 2, 8. Cf. l'exégèse d'Apolinaire sur les versets à propos de la gloire du Christ dans le *De unione*, § 7, Lietz. p. 188 : « Et lorsqu'il dit "glorifie-moi", la parole proférée par le corps et la glorification sur le

ὑπὸ τοῦ Παύλου καλεῖται καὶ ὁ προσκυνούμενος ὑπὸ πάσης
 κτίσεως, τῶν τε ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων,
 Ἰησοῦς ὀνομάζεται· διὰ τούτων γὰρ ἡ ἀληθής τε καὶ ἀδιαι-
 ρετος ἕνωσις ἐρμηνεύεται, ἐκ τοῦ καὶ τὴν ἄφραστον τῆς
 5 θεότητος δόξαν τῆ τοῦ Ἰησοῦ προσηγορία σημαίνεσθαι,
 ὅταν πᾶσα σὰρξ ἐξομολογήσεται καὶ πᾶσα γλῶσσα ὅτι
 κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ τὸν τὰ πάθη τοῦ σταυροῦ
 δεξάμενον καὶ περνηθέντα τοῖς ἥλοις καὶ διαπαρέντα τῆ
 λόγχῃ κύριον δόξης παρὰ τοῦ Παύλου προσαγορεύεσθαι.
 10 εἰ οὖν καὶ τὸ ἀνθρώπινον οὐκ ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἰδιώμασι
 δείκνυται ἀλλὰ κύριος τῆς δόξης ἐστίν, οὐκ ἂν δέ τις εἴπειν
 δύο κυρίους δόξης τολμήσειεν, μαθὼν ὅτι εἷς κύριος Ἰησοῦς
 Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα, πόθεν ἡμῖν ἐπικαλοῦσι τῶν υἱῶν
 τὴν δυάδα οἱ τὴν καθ' ἡμῶν κατηγορίαν εὐπρόσωπον ἀφορμὴν
 15 εἰς κατασκευὴν τῶν ἰδίων ὑπολήψεων προβαλλόμενοι;

Τὰ μὲν οὖν παρ' ἡμῶν εἰς ἀπολογίαὶν τοιαῦτα· ζητοῦ-
 μεν δὲ παρὰ τῆς σῆς ἐν Χριστῷ τελειότητος μείζονα καὶ
 τελειότεραν τῆς ἀληθείας τὴν συμμαχίαν, ὡς ἂν μηδεμίαν
 ἔχοιεν κατὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς κατηγορίαν λαβὴν οἱ διὰ
 20 τῆς καθ' ἡμῶν μέμψεως τὰς ἰδίας ὑπολήψεις κρατύνοντες.

1 I Cor 2, 8 3 Phil 2, 10 et 11 6 Joh 1, 14 7 Phil
 2, 11 11 I Cor 2, 8 17 I Cor 8, 6

ALS RE FW v syr 3 Ἰησοῦς: εἷς W τοῦτον R 5 Ἰησοῦ
 F syr: υἱοῦ cet σημαίνεσθαι: σεμνύνεσθαι W syr 6 σὰρξ
 om W ἐξομολογήσεται AL, ὁμολογήσεται R καὶ om W
 πᾶσα (ante γλῶσσα) om RE FW 7 post Χριστός add εἰς
 δόξαν θεοῦ (πατρὸς om) v (cf Phil 2, 11) καὶ W: om LF,
 ὥστε cet v post τὸν add τε ALF 8 καταδεξάμενον E v
 τοῖς et τῆ om RE FW v 9 παρὰ AL R FW: ὑπὸ SE v (cf
 p 122, 12) 10 post ἐν add πᾶσι R τῆς om v post
 φύσεως add ἑαυτοῦ syr 11 ἀλλ' ὁ F τῆς om W (cf I Cor
 2, 8 τὸν κύριον τῆς δόξης) 12-13 Ἰησοῦς Χριστός om R 13
 post πόθεν add οὖν (vel δὴ), ἡμᾶς (ut vid) syr τῶν om R
 14 τὴν om v 16 εἰς ἀπολογίαὶν: ὡς εἰς τὸ διδάσκειν ἐν πνεύματι
 syr 17 τελειότητος cogit ex τελειώσεως R 18 τελειότεραν
 R W, τελειωτέραν F ante τῆς add τῆς πίστεως R, τῆς ἀληθινῆς
 πίστεως syr (cf p 119, 5-6 τῆς . . . ἀληθείας τὴν συμμαχίαν) post
 συμμαχίαν expl A 19 ἐκκλησίας L R F syr: εὐσεβείας S,
 ἀληθείας E W (cf p 119, 9; 120, 2; 121, 9. 13)

corps, sont dites sur l'ensemble, parce que l'ensemble est un. Et inversement, en disant: "la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût" (Jn 17, 1), il montre la divinité glorifiée depuis toujours, et ce qui convient en propre à la divinité est appliqué cependant à l'ensemble » (καὶ ὅτε λέγει ὅτι "δόξασόν με", ἀπὸ σώματος ἢ φωνῆ καὶ περὶ σῶμα ὁ δοξασμός, ἐπὶ τοῦ ὅλου λεγόμενος, διότι τὸ ὅλον ἐστὶν ἓν. Καὶ πάλιν ἐπάγων "τῆ δόξῃ ἧ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί", τὴν ἔνδοξον ἀεὶ θεότητα δηλοῖ, εἰ καὶ ἰδίως θεότητι προσήκει τοῦτο, καίτοι κοινῶς ἐπὶ τοῦ ὅλου).

et que celui qui est adoré par toute la création, « au ciel, sur terre et aux enfers »⁷⁹, est appelé Jésus. En effet, dans ces paroles, la vraie et indivisible union est exprimée⁸⁰ par le fait que la gloire de la divinité est désignée par l'appellation de Jésus, à chaque fois que toute chair et « toute langue confessent que Jésus Christ est Seigneur »⁸¹, et que celui qui a enduré les souffrances de la croix, qui a été fixé par des clous, transpercé par la lance, est appelé par Paul « Seigneur de gloire »⁸². Si donc son humanité non plus n'est pas désignée dans les propriétés de la nature⁸³, mais qu'elle est « Seigneur de gloire », on n'oserait pas parler de deux Seigneurs de gloire, sachant qu'« unique est le Seigneur Jésus Christ, par lequel tout a été fait »⁸⁴. Sur quoi donc se fondent ceux qui nous reprochent une dualité de Fils en proférant cette accusation contre nous comme un prétexte spécieux pour établir leurs propres conceptions ?⁸⁵

Péroraison

Voilà donc ce que nous disons pour notre défense. Mais nous cherchons aussi auprès de ta perfection dans le Christ un allié qui renforce et parachève notre combat pour la vérité, afin que n'aient aucune prise pour accuser l'Église ceux qui imposent leurs propres conceptions par des calomnies contre nous⁸⁶.

⁷⁹ Ph 2, 10-11.

⁸⁰ Pour cet emploi de ἐρμηνεύεται au sens d'« être exprimé, vouloir dire », cf. *Lexicon Gregorianum : Eun.* II, 28, GNO I, p. 234, 21 (à propos du mot ἀγέννητον) ; *Eun.* III, 6, 37, GNO II, 199, 8 ; *Ref.* § 94, GNO II, p. 351, 1. Le verbe est utilisé dans ce sens dans l'exégèse d'un verset (cf. *Eccl.* VI, 8, SC 416, p. 328, à propos d'1 Co 3, 12 : *Cant.* GNO VI, 336, 18, à propos de *Cant.* 5, 4, etc.).

⁸¹ Ph 2, 11.

⁸² 1 Co 2, 8.

⁸³ Il s'agit de la nature humaine.

⁸⁴ 1 Co 8, 6.

⁸⁵ *Antirrh.* 128, 13 : problème de ponctuation dans le texte édité par Fr. Müller. Il est préférable, sur le plan syntaxique, de mettre une ponctuation forte devant la question au style direct, qui ouvrirait une nouvelle phrase (πόθεν ἡμῖν ἐπικαλοῦσι τῶν υἱῶν τὴν δυάδα... ;). Cf. la leçon du manuscrit syriaque, qui ajoute un οὖν (ou un δὲ, selon la rétroversion grecque) après le πόθεν. Une telle conjonction soulignerait une rupture syntaxique avec la phrase précédente. En outre, en *Antirrh.* 126, 11, où la syntaxe est similaire, Fr. Müller fait une phrase indépendante de la proposition interrogative introduite par πόθεν οὖν ἄν τις τὴν δυάδα τῶν υἱῶν ἐννοήσειεν.

⁸⁶ Je remercie le P. Joseph Paramelle pour sa précieuse contribution.

Bibliographie

I. Textes et traductions

A. Grégoire de Nysse

1. Éditions

- Abl.* : *Ad Ablabium, quod non sint tres dei* : éd. Fr. Müller (GNO III/1), Leiden, 1958.
Adv. Arium : *Adversus Arium et Sabellium* : éd. Fr. Müller (GNO III/1), Leiden, 1958.
An. et res. : *De anima et resurrectione* : PG 46, 11 A-160 C.
Antirrh. : *Antirrheticus adversus Apolinarium* ; éd. Fr. Müller (GNO III/1), Leiden, 1958.
Ascens. : *In Ascensionem Christi oratio*, éd. E. Gebhart (GNO IX), Leiden, 1967.
Bas. : *In Basilium fratrem* : éd. O. Lendle (GNO X/1), Leiden, 1990.
Beat. : *De beatitudinibus* : éd. J. F. Callahan (GNO VII/2), Leiden, 1992.
Cant. : *In Canticum canticorum* : éd. H. Langerbeck (GNO VI), Leiden, 1960.
De deit. : *De deitate Filii et Spiritus sancti* : éd. E. Rhein (GNO X/2), Leiden, 1996.
De diff. et ess. : *De differentia essentiae et hypostaseos* : éd. Y. Courtonne (*Lettres*, Basile, CUF, t. I), Paris, 1957.
De inf. : *De infantibus praemature abreptis* : H. Hörner (GNO III/2), Leiden, 1987.
De prof. christ. : *De Professione Christiana* : W. Jaeger (GNO VIII/1), Leiden, 1963.
Diem lum. : *In diem luminum* : éd. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden, 1967.
Eccl. : *In Ecclesiasten* : éd. P. Alexander (GNO V), Leiden, 1986.
Epist. : *Epistulae* : éd. G. Pasquali (GNO VIII/2), Leiden, 1959.
Eun. : *Contra Eunomium I-III* : éd. W. Jaeger (GNO I-II), Leiden, 1960.
Ex com. not. : *Ad Graecos, ex communis notionibus* : éd. Fr. Müller (GNO III/1), Leiden, 1960.
Fat. : *Contra fatum* : éd. J. A McDonough (GNO III/2), Leiden, 1987.
Hex. : *Apologia in Hexæmeron* : PG 44.
In diem nat. : *In diem natalem salvatoris* : éd. Fr. Mann (GNO X/2), Leiden, 1996.

In sanct. pasc. : *In Sanctum Pasca* : E. Gebhardt (GNO IX), Leiden, 1967.
Sext. Psal. : *In sextum Psalmum* : éd. J. McDonough (GNO V), Leiden, 1962.
Inst. : *De instituto christiano* : éd. W. Jaeger (GNO VIII/1), Leiden, 1952.
Maced. : *Adversus Macedonianos de Spiritu sancto* : éd. Fr. Müller (GNO III/1), Leiden, 1958.
Macr. : *Vita Macrinae* : éd. V. WoodsCallahan (GNO VIII/1), Leiden, 1952.
Op. hom. : *De opificio hominis* : PG 44, 123 D-265 C.
Or. cat. : *Oratio catechetica* : éd. E. Mühlenberg (GNO III/4), Leiden, 1996.
Or. dom. : *De oratione dominica* : éd. J. F. Callahan (GNO VII/2), Leiden, 1992.
Pent. : *De spiritu sancto sive In Pentecosten* : éd. D. Teske (GNO X/2), Leiden, 1996.
Perf. : *De perfectione* : éd. W. Jaeger (GNO VIII/1), Leiden, 1952.
Ref. : *Refutatio confessionis Eunomii* : éd. W. Jaeger (GNO II), Leiden, 1960.
Simpl. : *Ad Simplicium de fide* : éd. Fr. Müller (GNO III/1), Leiden, 1960.
Tit. Ps. : *In inscriptiones Psalmorum* : éd. J. McDonough (GNO V), Leiden, 1962.
Trid. spat. : *De tridui spatio* : éd. E. Gebhardt (GNO IX), Leiden, 1967.
Tunc et ipse : *In illud : Tunc et ipse filius* : éd. J. Kenneth Downing (GNO III/2), Leiden, 1987.
Virg. : *De virginitate* : éd. J. P. Cavarnos (GNO VIII/1), Leiden, 1952.
Vit. Moys. : *De vita Moysis* : éd. H. Musurillo (GNO VII/1), Leiden, 1964.

2. Traductions

Discours catéchétique, éd. R. Winling, SC 453, Paris, 2000.
Homélie sur l'Ecclésiaste, éd. Fr. Vinel, SC 416, Paris, 1996.
La Création de l'homme, éd. J. Laplace, J. Daniélou, Paris, 1943.
Le Cantique des cantiques, trad. Ch. Bouchet et M. Devailly, coll. « Pères dans la Foi », Paris, 1992.
Le Christ pascal. Cinq homélies pascales. Homélie sur l'Ascension. Traité sur la parole : « Quand le Fils aura tout soumis », trad. Ch. Bouchet et M. Canévet, coll. « Pères dans la Foi », 55, Paris, 1994
Le Mystère du Christ, Contre Apollinaire (IV^e siècle), Le défi d'un Dieu fait homme, coll. « Pères dans la Foi », trad. R. Winling, Paris, 2004.
Lettres, éd. P. Maraval, SC 363, Paris, 1990.
Sur l'âme et la résurrection, éd. J. Terrieux, coll. Sagesse chrétiennes, Paris, 1995.
Sur les Titres des Psaumes, éd. J. Reynard, SC 466, Paris, 1997.
Traité sur la Virginité, éd. M. Aubineau, SC, 119, Paris, 1966.
Vie de Moïse ou Traité de la Perfection en Matière de Vertu, éd. J. Daniélou, SC 1 bis, Paris, 1955.
Vie de Sainte Macrine, éd. P. Maraval, SC 178, Paris, 1971.

B. Éditions des fragments d'Apollinaire

NAUTIN P., *Homélie pascale, II, trois homélies dans la tradition d'Origène*, SC 36, Paris, rééd. 2003. L'attribution à Apollinaire est due à E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée* (coll. Théologie historique, 58) Paris, 1981.

- ESBROECK M. VAN, « Citations apollinaristes conservées en arménien dans la Lettre de Sahak III Dzoroporetsi (691) », *Orientalia Christiana Periodica*, 60, 1994, p. 41-67.
- ETTLINGER G. H., *Theodoret of Cyrus, Eranistes, Critical Text and Prolegomena*, Oxford, 1975 (pour les fragments d'Apollinaire transmis par l'Eranistès).
- FLEMMING J., LIETZMANN H., *Apollinaristische Schriften syrisch mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister*, Berlin, 1904.
- HARL M. et alii, *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, SC 189-190, Paris, 1972.
- PSEUDO-ATHANASE, *Contra sabellianos*, PG 28, 95-121. Le texte est attribué à Apollinaire par M. R. Hübner, *Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea*, PTS 30, Berlin-New York, 1989.
- LAGARDE P., *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858.
- LIETZMANN H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, TU 1, Tübingen, 1904.
- MÜHLENBERG E., *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, 3 vol., PTS 15, 16, 19, Berlin, 1975, 1977, 1978.
- REUSS J., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU, 89, Berlin, 1966, p. 3-64.
- REUSS J., *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 130, Berlin, 1984, p. 3-10¹
- REUSS J., *Matthäus-Kommentare aus der Griechischen Kirche*, TU, 61, Berlin, 1957, p. 1-54.
- RICHARD M., « Le commentaire du codex Marcianus Gr. 23 sur Prov. XXX, 15-33 », dans *Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei* (Medioevo e Umanesimo 24), Padova, 1976, p. 357-370, repris dans *Opera Minora III*, Turnhout-Leuven, 1977, n. 84.
- RIEDMATTEN H. de, « Les fragments d'Apollinaire à l'«Eranistès» », *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, Würzburg, 1951, p. 203-212.
- STAAB K., *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, (coll. Neutestamentliche Abhandlungen), 15, Münster, 1933, 1984², p. 57-82.
- TUILIER A., « Remarques sur les fraudes des Apollinaristes et des Monophysites. Notes de critique textuelle », *Texte und Textkritik, eine Aufsatzsammlung*, éd. J. Dummer, TU 133, Berlin, 1987, p. 581-590.

C. Auteurs anciens

1. Auteurs patristiques

- AMBROISE, *Lettres*, CSEL, 82/3, éd. M. Zelzer, Vienne, 1982.
- AMBROISE, *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*, SC 25, éd. B. Botte, Paris, 2007.

¹ Ces fragments proviennent vraisemblablement d'un commentaire sur Matthieu, cf. J. Reuss, « Ist Apollinaris von Laodicea Verfasser eines Lukas-Komentars ? », *Ostkirchliche Studien* 26, 1977, p.28-34.

- ARETHAS, *Scholiae Arethae in Cyrilli apologiam XII anathematismorum contra Theodoretum et in Theodoreti impugnationem*, E. Schwartz, ACO, 1, 1, 6, Berlin, 1928, rééd. 1960.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les ariens*, trad. fr. A. Rousseau, Bruxelles, 2004.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Oratio contra arianos I-III, Athanasius Werke, Erster Band, Erster Teil, Die dogmatischen Schriften, Lieferungen 2 et 3*, éd. K. Metzler, Berlin, New York, 1998 et 2000.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Apologie contre les ariens, Athanasius Werke*, vol. 2, fasc. 12, éd. H.-G. Opitz, Berlin, 1934.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Tome aux Antiochiens, Athanasius Werke, Zweiter Band, Die « Apologien », Lieferung 8*, éd. H. Chr. Brennecke, Berlin, 2006.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De Decretis Nicaenae synodi, Athanasius Werke, II, Lieferung 1*, éd. H.-G. Opitz, Berlin-Leipzig, 1934-1935.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De sententia Dionysii, Athanasius Werke*, éd. H.-G. Opitz, Berlin-Leipzig, 1934-1935.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion*, SC 15, éd. J. Lebon, Paris, 1947.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation*, SC 199, éd. Ch. Kannengiesser, Paris, 2000.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Épictète*, PG 26, 1049-1070.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les Gentils*, PG 25, 4-96.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, SC 400, G. J. M. Bartelink, Paris, 2004.
- Ps.-ATHANASE, *Contre Apollinaire I*, PG 26, 1093-1132.
- Ps.-ATHANASE, *Contre Apollinaire II*, PG 26, 1132-1165.
- Ps.-ATHANASE, *Dialogus V, De sancta Trinitate*, PG 28, 1116-1285.
- ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des Chrétiens*, SC 379, éd. B. Pouderon, Paris, 1992.
- AUGUSTIN, *Lettres*, CSEL 34, éd. A. Goldbacher, Prague, Vienne, Leipzig, 1895, réimpr. 1970.
- AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, BA 11/1, éd. G. Madec, Paris, 1991.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, 3 t., CUF, Paris, 1957, 1961, 1966.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1079-1306.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Asceticon paruum*, CSEL, 86, éd. K. Zelzer, Vienne, 1986.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le baptême*, SC 357, J. Ducatillon, Paris, 1989.
- BASILE DE CÉSARÉE (?), *Homélie sur les Psaumes*, PG 30,71 D-118 A.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Homilia De Jejunio*, PG 31, 163-198.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, SC 299 et 305, éd. B. Sesboüé, Paris, 1982 et 1983.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie sur l'Hexaéméron*, SC 26 bis, éd. St. Giet, Paris, 1968².
- BASILE DE CÉSARÉE, *Homélie d'Exhortation au saint baptême*, PG 31, 1513-1628.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, SC 17 bis, éd. B. Pruche, Paris, 2002².
- Chaîne sur la Genèse, Edition intégrale*, éd. Fr. Petit, 4 t., Louvain, 1992-1996.
- Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes*, éd. G. Dorival, 4 vol., Louvain, 1986, 1989, 1992, 1995.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, I, SC 70, éd. H.-I. Marrou, M. Harl, Paris, 1960.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, II, SC 108, Cl. Mondésert, Paris, 1965, 1991².
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pédagogue*, III, SC 158, trad. Cl. Mondésert, Ch. Matray, Paris, 1970.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, SC 23, éd. Fr. Sagnard, Paris, 1970.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, SC 2 bis, trad. Cl. Mondésert, Paris, 2004².
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, éd. Cl. Mondésert, M. Caster, Paris, 1951.

- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates V*, SC 278-279, éd. A. Le Boulluec, trad. P. Voulet, Paris, rééd. 2006.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VII, SC 428, éd. A. Le Boulluec, Paris, 1997.
- CODE THÉODOSIEN, *THEODOSIANI LIBRI XVI*, éd. Th. Mommsen, Dublin-Zürich, 1971⁴.
- CODE THÉODOSIEN, XVI, SC 497, éd. Th. Mommsen, J. Rougé, intr. R. Delmaire, Paris, 2005.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, CSEL III/2, éd. G. Hartel, Vienne, 1871, rééd. 1965.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, éd. G. M. de Durand, SC 97, Paris, 1964.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Scholia de incarnatione unigeniti*, éd. Ph. E. Pusey, *S. Cyrillus*, vol. VI, Bruxelles, 1874¹, rééd. 1965, *ACO I*, 5, fragments grecs, p. 219-231 et version latine, p. 184-215.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Select Letters*, éd. L. R. Wickham, coll. Oxford Early Christian Texts, Oxford, 1983.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettre aux Apocrisiaires*, *ACO*, I, 1, 1, éd. E. Schwartz, Berlin, Leipzig, 1927, p. 110-112.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettre à Valérien*, 50, *ACO*, I, 1, 3, éd. E. Schwartz, p. 90-101.
- [CYRILLE D'ALEXANDRIE], *Sur l'institution de l'Eucharistie*, PG 77, 1016-1029.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, I-XVIII, SC 126 bis, éd. A. Piédagnel, trad. P. Paris, Paris, 2004².
- DIODORE DE TARSE, *Fragments syriaques*, réédités et traduits par M. Brières, *Revue de l'Orient Chrétien X*, 1946, p. 231-283.
- Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, éd. Fr. Diekamp, rééd. E. Chrysos, Münster, 1907, 1981².
- DIDYME D'ALEXANDRIE, *De Trinitate*, PG 39, 269-992.
- DIDYME D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur la Genèse*, SC 233, éd. P. Nautin, Paris, 1976.
- ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Ancoratus und Panarion (Haer. 1-33)*, GCS 25, éd. K. Holl, Leipzig, 1915 ; II *Panarion (Haer. 34-64)*, GCS 31, 1922 ; III *Panarion (Haer. 65-80)*, GCS 37, 1933. Réédité par J. Dummer, Berlin, 1985.
- ÉPHREM, *Sur les trente années de la vie terrestre du Christ*, trad. G. Khouri-Sarkis, *L'Orient syrien*, II, Paris, 1957/1.
- EUNOME, *Profession de foi*, éd. R. P. Vaggione, *Eunomius, The Extant Works*, Oxford, 1967.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Eclogae propheticae*, I, PG 22, 1021-1262.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contre Marcel*, GCS 14, Band IV, éd. E. Klostermann, Berlin, 1972, p. 1-58.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Théologie ecclésiastique*, GCS 14, Band IV, éd. E. Klostermann, Berlin, 1972, p. 60-182.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, SC 41, éd. G. Bardy, Paris, 1955.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, GCS, *Eusebius Werke*, VIII, éd. K. Mras, Berlin, 1982.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Démonstration évangélique*, GCS, *Eusebius Werke*, VI, éd. I. A. Heikel, Leipzig, 1913.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Apologie pour Origène*, PG 17, 541-616.
- EUSÈBE D'ÉMÈSE, *Discours conservés en latin*, II, *Discours 18 à 29*, coll. de Sirmond, éd. E. M. Buytaert, Louvain, 1957.
- EUSTRATE DE CONSTANTINOPLE, *De statu animi post mortem*, éd. P. Van Deun, CC, *series graeca*, 60, Turnhout, Louvain, 2006.
- ÉVAGRE, *Sur les pensées*, SC 438, éd. P. Gehin, Paris, 1998.

- FACUNDUS, *Défense des Trois chapitres*, éd. J.-M. Clément, intr., A. Fraïsse-Bétoulières, SC 478, Paris, 2003.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres*, éd. P. Gallay, CUF, Paris, t. I, 1964, t. II, 1967.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*, éd. P. Gallay, SC 208, Paris, 1974, réimpr. 1998.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 1-3, SC 247, éd. J. Bernardi, 1978 ; *Discours* 4-5, 309, éd. J. Bernardi, 1983 ; *Discours* 6-12, SC 405, éd. M.-A. Calvet-Sébasti, 1995 ; *Discours*, 20-23, SC 270, éd. J. Mossay, 1980 ; *Discours* 24-26, SC 284, J. Mossay, Paris, 1981 ; *Discours* 27-31, SC 250, éd. P. Gallay, M. Jourjon, 1978 ; *Discours* 32-37, SC 318, éd. P. Gallay, 1985 ; *Discours* 38-41, SC 358, Cl. Moreschini, P. Gallay, 1990 ; *Discours* 42-43, SC 384, éd. J. Bernardi, 1992.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Œuvres poétiques, Poèmes personnels*, II, 1-11, CUF, éd. A. Tuilier, G. Bady, trad. J. Bernardi, Paris, 2004.
- GREGORIO NAZIANZENO, *Poesie* 1, Cl. Moreschini, Rome, 1994.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina*, PG 37.
- PS.-GRÉGOIRE DE NYSSE, *Testimonia adversus Judaeos*, PG 46, 193-233.
- HIPPOLYTE DE ROME, *Commentaire sur Daniel*, SC 14, éd. G. Bardy, M. Lefèvre, Paris, 1947.
- HIPPOLYTE DE ROME, *Philosophumena, Hippolytus Werke*, III, *Elenchos*, éd. P. Wendland, Berlin-Leipzig, 1916.
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, SC 10 bis, éd. P.-Th. Camelot, Paris, 2007⁴.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, I, SC 263-264, éd. et trad. A. Rousseau et L. Doutreleau, Paris, 1979 ; II, SC 293-294, 1982 ; III, SC 210-211, 1974, 2002² ; V, SC 152-153, 1969.
- JEAN DAMASCÈNE, *De duabus in Christo voluntatibus ; Adversus Nestorianorum haeresim*, éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, PTS 22, Berlin, 1981.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Trois catéchèses baptismales*, SC 366, éd. A. Piédagnel, Paris, 1990.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur les statues*, 6, 5, PG 49, 15-222.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Commentaire sur Daniel*, PG 56, 193-246.
- JEAN DE CÉSARÉE, *CC series graeca*, 1, éd. M. Richard, Turnhout-Louvain, 1977.
- JÉRÔME, *De viris illustribus*, PL 23, 607-726.
- JÉRÔME, *Lettres*, éd. J. Labourt, CUF, t. V, Paris, 1954 ; t. VII, 1961.
- JÉRÔME, *Lettres*, CSEL, 55, éd. I. Hilberg, Vienne, 1996.
- JUSTIN, *Apologie pour les Chrétiens*, SC 507, éd. Ch. Munier, Paris, 2006.
- JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, éd. Ph. Bobichon, coll. Paradosis, Frigourg, 2003.
- LÉONCE DE BYZANCE, *Libri tres contra Nestorianos et Eutychianos*, PG 86/1, 1267-1398.
- LÉONCE DE BYZANCE, *Adversus fraudes apolinaristarum*, PG 86/2, 1947-1976.
- LÉONCE DE BYZANCE (?), *Contra Monophysitas*, PG 86/2, 1864-1876.
- MARCEL D'ANCYRE, dans GCS, *Eusebius Werke*, vol. 4, éd. E. Klostermann, Berlin, 1972.
- MAXIME LE CONFESSEUR, *Seconde épître à Thomas ; Ambigua ad Thomam*, éd. B. Janssens, CC, *Series graeca*, 48, Turnhout, Louvain, 2002.
- MÉTHODE D'OLYMPE, *Banquet*, SC 95, éd. et trad. H. Musurillo et V.-H. Debidour, Paris, 1963.
- NÉMÉSISUS D'ÉMESE, *De natura hominis*, éd. M. Morani, Leipzig, 1987.
- NÉMÉSISUS D'ÉMESE, *De natura hominis*, trad. de Burgundio de Pise, intr. G. Verbeke et J. R. Moncho, Leiden, 1975.
- NOVATIEN, *De Trinitate*, éd. G. F. Diercks, CCL IV, Turnhout, 1972.
- OEUCUMENIUS, *Commentarius in Apocalypsin*, TEG 8, Louvain, 1999.

- ORIGÈNE, *Traité des Principes*, SC 252, éd. H. Crouzel, M. Simonetti, Paris, 1978.
- ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, SC 321, éd. M. Borret, Paris, 1985.
- ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, SC 286-287, M. Borret, Paris, 1951.
- ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie*, SC 232, éd. P. Nautin, Paris, 1976.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, I-V, SC 120 bis, éd. C. Blanc, 1966 ; VI-X, SC 157, C. Blanc, 1970 ; XIII, SC 222, éd. *ead.*, 1975 ; XIX-XX, SC 290, éd. *ead.*, 1982 ; XXXII, SC 385, éd. *ead.*, Paris, 1992.
- ORIGÈNE, *Commentarii in Ioannem. Fragmenta e catenis in Ioannem*, GCS 10, *Origenes Werke*, éd. E. Preuschen, Leipzig, 1903.
- ORIGÈNE, *Commentarii in Ioannem*, GCS 4, *Origenes Werke*, éd. E. Preuschen, Leipzig, 1903.
- ORIGÈNE, *De Oratione dominica*, GCS 2, *Origenes Werke*, éd. P. Koetschau, Leipzig, 1899.
- ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide*, éd. J. Scherer, SC 67, rééd. 2002.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, éd. C. P. Hammond Bammel, *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins*, Freiburg, *Buch 1-3*, 1990 ; *Buch 4-6*, 1997 ; *Buch 7-10*, 1998.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur Luc*, GCS 9, *Origenes Werke*, éd. M. Rauer, Berlin, 1959.
- ORIGÈNE, *Commentariorum Series In Mattheum*. 21, GCS 11, *Origenes Werke*, éd. E. Klostermann, Berlin, 1976.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur Matthieu*, GCS 10, *Origenes Matthäuserklärung*, éd. E. Klostermann et E. Benz, Leipzig, 1935.
- ORIGÈNE *Contre Celse*, I-II, SC 132, éd. M. Borret, Paris, 1967, rééd. 2005² ; III-IV, SC 136, 1968 ; V-VI, SC 147, 1969 ; VII-VIII, SC 150, 1969 ; introd. et index SC 227, 1976.
- ORIGÈNE, *Traité des Principes*, éd. H. Crouzel, M. Simonetti, I-II, SC 252-253, Paris, 1978 ; III-IV, SC 268-269, 1980 ; V, SC 312, 1984.
- PÉLAGE, *Commentarii in Epistolam ad Romanos*, PL 30, [Ps-Jérôme], 615-718.
- PHILOSTORGE, *Histoire ecclésiastique*, GCS, éd. J. Bidez, revue par Fr. Winkelmann, Berlin, 1981.
- PHOTIUS, *Bibliothèque*, CUF, t. V, éd. R. Henry, Paris, 1967.
- M. PSELLOS, *Poemata*, éd. L. G. Westerink, *Michaelis Pselli Poemata*, Stuttgart, 1992.
- RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, GCS *Eusebius, Die Kirchengeschichte*, II, 2, éd. E. Schwartz, Th. Mommsen, Berlin, 1999.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, CUF, t. 5, éd. Fr. Préchac, H. Noblot, Paris, 1964.
- SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, SC 493, éd. P. Maraval, Paris, 2005.
- SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, SC 495, éd. G. Sabbah, trad. A.-J. Festugière, Paris, 2005.
- TERTULLIEN, *Scorpiæ*, CC *Series latina*, 2, éd. A. Reifferscheid, G. Wissowa, Turnhout, 1954, p. 1067-1098.
- TERTULLIEN, *Adversus Praxean*, éd. A. Kroymann, E. Evans, CC *Series latina*, 2, Turnhout, 1954, p. 1157-1206.
- TERTULLIEN, *De Anima*, CC *Series latina*, 2, éd. J. H. Waszink, Turnhout, 1954, p. 779-870.
- THÉODORE DE MOPSUESTE, *Fragmenta dogmatica*, PG 66, 999-1000.
- THÉODORET DE CYR, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-354.
- THEODORET DE CYR, *Éranistès*, G. H. Ettliger, Oxford, 1975.
- THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, SC 57/2, éd. P. Canivet, 2001.
- THEODORET DE CYR, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80, 858-1998.

- THEODORET DE CYR, *Explanatio in Canticum canticorum*, PG 81, 27-214.
 THEODORET DE CYR, *In Daniele*, PG 81, 1255-1545.
 THEODORET DE CYR, *Quaestiones in Genesim 2*, PG 80, 77-224.
 THÉODORET, *Histoire ecclésiastique*, éd. L. Parmentier, révision G. Chr. Hansen, GCS, Neue Folge Band 5, Berlin, 1998³.

2. Auteurs profanes

- ALEXANDRE D'APHRODISE, *De fato*, CAG, *Supplementum Aristotelicum 2, pars 1*, éd. I. Bruns, Berlin, 1887.
 ALEXANDRE D'APHRODISE, *Quaestiones 1.1-2. 15*, trad. par R. W. Sharples, Londres, 1992.
 ALEXANDRE D'APHRODISE, *Quaestiones 2. 16-3, 15*, trad. R. W. Sharples, Londres, 1994.
 ALEXANDRE D'APHRODISE, *De anima cum Mantissa*, éd. I. Bruns, CAG, *Supplementum Aristotelicum 2, pars 1*, Berlin, 1887.
 ALEXANDRE D'APHRODISE, *The 'De anima' of Alexander of Aphrodisias*, trad. et com. A. Fotinis, Washington, 1979.
 ALEXANDRE D'APHRODISE, *in Aristotelis Metaphysica*, CAG, I, éd. M. Yadduck, Berlin, 1898.
 ALEXANDRE D'APHRODISE, *De mixtione*, CAG *Supplement II*, 1, éd. M. Wallies, Berlin, 1887.
 ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Aristotelis analyticorum librum I commentarium*, CAG, II, 1, éd. M. Wallies, Berlin, 1883.
 AMMONIUS, *In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, CAG, IV, 3, éd. A. Busse, Berlin, 1891.
 ANTIPHON, *Testimonia*, éd. H. Diels et W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, II, Berlin, 1954.
 ARISTOPHANE, *Les nuées*, CUF, éd. V. Coulon, trad. H. Van Daele, Paris, 1964.
 ARISTOPHANE, *Banquet*, CUF, éd. L. Robin, Paris, 1966.
 ARISTOTE, *De l'âme*, CUF, trad. E. Barbotin, Paris, 1966.
 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, *Aristotelis opera*, vol. II, éd. I. Bekker, Academia Regia Borussica, Berlin, 1831, réimpr. 1960, p. 1094-1180.
 ARISTOTE, *Du ciel*, CUF, éd. P. Moraux, Paris, 1965
 ARISTOTE, *De l'interprétation*, *Aristotelis opera*, vol. I, éd. I. Bekker, Academia Regia Borussica, Berlin, 1831, réimpr. 1960, p. 16-24 ; nouvelle trad. fr. M. Crubellier, C. Dalimier, GF, Paris, 2007.
 ARISTOTE, *Métaphysique*, *Aristotelis opera*, vol. II, éd. I. Bekker, Academia Regia Borussica, Berlin, 1831, réimpr. 1960 ; trad. fr. M.-P. Duminil, A. Jaulin, GF, Paris, 2008.
 ARISTOTE, *De generatione et corruptione*, CUF, éd. M. Rashed, Paris, 2005.
 ARISTOTE, *Histoire des Animaux*, CUF, t. I, éd. P. Louis, Paris, 1964.
 ARISTOTE, *Physique*, CUF, t. I., éd. H. Carteron, Paris, 1961.
 ARISTOTE, *Météorologiques II*, CUF, éd. P. Louis, Paris, 1982.
 ARISTOTE, *Catégories*, CUF, éd. R. Bodéüs, Paris, 2001.
 ARISTOTE, *Rhétorique*, CUF, éd. M. Dufour, Paris, t. I-II, 1960, t. III ; 1973.
 ATHÉNAGORAS, *Legatio*, éd. W. R. Schoedel, coll. Oxford Early Christian Texts, Oxford, 1972.

- DION CHRYSOSTOME, *Orationes*, éd. G. Budé, Leipzig, 1916.
- EURIPIDE, *Ion*, CUF, t. II, éd. H. Grégoire, Paris, 1965.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. H. Diels et W. Krenz, 3 vol., Dublin-Zürich, 1967-1969.
- HÉSIODE, *Théogonie*, CUF, éd. P. Mazon, Paris, 1972.
- HIPPOCRATE, *Œuvres complètes*, vol. III, V, éd. et trad. d'É. Littré, Paris, 1861¹, rééd. Amsterdam, 1962.
- JULIEN, *Lettres*, éd. J. Bidez, CUF, tome I, 2^e partie, Paris, 1960.
- LIBANIUS, *Discours*, éd. R. Foerster, *Libanii opera*, II, Leipzig, 1904.
- LUCIEN, *Patriae encomium*, éd. A. M. Harmon, *Lucian*, I, Cambridge, 1961².
- LUCIEN, *Histoire vraie*, CUF, t. 2, éd. J. Bompaire, Paris, 1998.
- NICETAS EUGENIANUS, *De Drosillae et Chariclis amoribus*, éd. G. Conca, Londres, 1990.
- PHILON, *Commentaire sur la Genèse*, *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 34 A, éd. C. Mercier, Paris, 1979.
- PHILON, *De Abrahamo*, *Œuvres de Philon*, 20, éd. J. Gorez, Paris, 1966.
- PHILON, *De Congressu*, *Œuvres de Philon*, 16, éd. M. Alexandre, Paris, 1967.
- PHILON, *De Josepho*, *Œuvres de Philon*, 21, éd. J. Laporte, Paris, 1964.
- PHILON, *De Migratione Abrahami*, *Œuvres de Philon*, 14, éd. J. Cazeaux, Paris, 1965.
- PHILON, *De Mutatione nominum*, coll. *Œuvres de Philon*, 18, éd. R. Arnaldez, Paris, 1964.
- PHILON, *De opificio mundi*, *Œuvres de Philon* 1, éd. R. Arnaldez, Paris, 1961.
- PHILON, *De Plantatione*, coll. *Œuvres de Philon*, 10, éd. J. Pouilloux, Paris, 1963.
- PHILON, *De posteritate Caïni*, coll. *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 6, éd. R. Arnaldez, Paris, 1972.
- PHILON, *De Somnis*, coll. *Œuvres de Philon*, 19, éd. P. Savinel, Paris, 1962.
- PHILON, *De Specialibus legibus*, *Œuvres de Philon*, 25, éd. A. Mosès, Paris, 1970.
- PHILON, *Legum allegoriae* I-III, coll. *Œuvres de Philon*, 2, éd. Cl. Mondésert, Paris, 1962.
- PHILON, *Quod Deus sit immutabilis*, *Œuvres de Philon*, 7-8, éd. A. Mosès, Paris, 1963.
- PINDARE, *Odes*, éd. H. Maehler, coll. Teubner, Leipzig, 1971.
- PLATON, *Apologie*, CUF, t. 1, éd. A. Croiset, Paris, 1966.
- PLATON, *Cratyle*, CUF, t. V/2, éd. L. Méridier, Paris, 1950.
- PLATON, *Gorgias*, CUF, t. III/2, éd. A. Croiset, Paris, 1967.
- PLATON, *Lois*, CUF, éd. E. des Places, Paris, 1964.
- PLATON, *Phédon*, CUF, t. IV/1, éd. L. Robin, Paris, 1967.
- PLATON, *Phèdre*, CUF, éd. L. Robin, Paris, 1933.
- PLATON, *République*, CUF, éd. E. Chambry, t. I-III et IV-VII, 1989 ; t. VIII-X, 1967.
- PLATON, *Timée*, CUF, éd. A. Rivaud, t. X, Paris, 1963.
- PLATON, *Timée*, CUF, t. X, éd. A. Rivaud, Paris, 1963.
- PLOTIN, *Ennéades*, éd. E. Bréhier, CUF, I, Paris, 1960 ; III, rééd. 1995 ; IV, 1993.
- PLUTARQUE, *Sur la fortune ou la vertu d'Alexandrie*, *Œuvres morales*, CUF, t. V/1, éd. Fr. Frazier, Chr. Froidefond, Paris, 1990 ; *Isis et Osiris*, *Œuvres morales*, CUF, t. V/2, éd. Chr. Froidefond, Paris, 1988 ; *Dialogues pythiques*, CUF, *Œuvres morales*, t. VI, éd. R. Flacelière, Paris, 1974 ; *De la tranquillité de l'âme*, CUF, *Œuvres morales*, tome VII, 1, éd. J. Dumortier & J. Defradas, Paris, 1975.
- PLUTARQUE, *Vies*, CUF, t. VII, éd. R. Flacelière et E. Chambry, Paris, 1972.
- POPHYRE, *Fragments du Commentaire sur le Timée de Platon*, éd. A. R. Sodano, Milan, 1964.
- PORPHYRE, *Sentences*, t. 1, éd. J. Pépin, L. Brisson, Paris, 2005.
- PORPHYRE, *De philosophia ex oraculis*, éd. G. Wolff, Hidelsheim, 1962.

- PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, CUF, éd. É. des Places, Paris, 1982.
- PORPHYRE, *Isagogè*, CAG IV, 1, éd. A. Busse, Berlin, 1887 ; trad. A de Libera et A-Ph. Segonds, Paris, 1998 ; trad. *Prophyry the Phoenician, Isagogè*, E. W. Warren, Toronto, 1975.
- PORPHYRE, *Fragmenta*, éd. A. Smith, Stuttgart-Leipzig, 1993.
- QUINTILIEN, *Institutio oratoire*, II, CUF, éd. J. Cousin, Paris, 1976.
- Rhetores Graeci*, éd. L. Spengel, Leipzig, 3 vol., éd. 1953-1956, rééd. Franckfort, 1966.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physica commentaria*, CAG, IX, éd. H. Diels, Berlin, 1882.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 1-3, éd. I. Ab Arnim ; t. 4, éd. M. Adler, Stuttgart, 1964.
- SORANUS D'EPHÈSE, *Maladies des femmes*, éd. P. Burguière, CUF, Paris, 1994.
- POSIDONIUS, *Testimonia et fragmenta*, éd. I. G. Kidd, coll. Cambridge classical texts and commentaries 14 A et B, 2 vol., Cambridge, 1988.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, V, éd. A. J. Festugière, t. 5, Paris, 1968.
- STOBÉE, *Eclogae*, éd. C. Wachsmuth, t. I, Berlin, 1958.
- THEMISTIUS, *Orationes*, éd. G. Downey, A. F. Norman, H. Schenkl, vol. 2. Leipzig, 1971.

II. Instruments de travail

A. Dictionnaires et lexiques

- BONITZ H., *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870.
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968.
- DROBNER H. R., *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn, 1988.
- HAWTHORNE G. F., MARTIN R. P., REID D. G., *Dictionary of Paul and his Letters*, Leiden, 1993.
- LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.
- Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, éd. Fr. Mann et alii, Leiden, Boston, Cologne, t. 1, 1999 ; t. 2, 2000 ; t. 3, 2001 ; t. 4, 2002 ; t. 5, 2003 ; t. 6, 2007.
- LIDDELL H. G., SCOTT R., JONES H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940⁹, rééd. 1996.
- KITTEL G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933-1973 (éd. anglaise : *Theological Dictionary of the new Testament*, Michigan, 1969).
- MÜLLER G., *Lexicon athanasianum*, Berlin, 1944-1952.

B. Ouvrages de référence

- Acta Conciliorum Oecumenicorum*, éd. E. Schwartz, Berlin, 1914-1940 ; J. Straub, 1971.
- ALTENBURGER M. et MANN Fr., *Bibliographie zu Gregor von Nyssa, Editionen, Übersetzungen, Literatur*, Leiden, 1988.
- Biblia Patristica*, CNRS, t. 1 : Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien, Paris, 1975 ; t. 2 : Le III^e siècle (Origène excepté), Paris, 1977 ; t. 3 : Origène, Paris, 1980 ; t. 4 : Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphanie de Salamine,

- Paris, 1987 ; t. 5 : Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, Paris, 1991.
- BLASS F., DEBRUNNER A., FUNK R. W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, 1967.
- Les Conciles œcuméniques, Les décrets*, t. II-1, *Nicée I à Latran IV*, éd. J. Alberigo, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, éd. fr. A. Duval et alii, Paris, 1994.
- GEERARD M., *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout, t. 1, 1983 ; t. 2, 1974 ; t. 3, 1979, *Supplementum*, 1998.
- HATCH E. et Redpath H., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (including the apocryphal books)*, 2 vol., Graz, 1954.
- KELLY J. N. D., *Early Christian Doctrines*, trad. fr. C. Tunmer, Paris, 1968.
- MOULTON W. F., GEDEN A. S., *A concordance to the Greek Testament*, Edinburgh, 1913.
- Novum Testamentum Graece*, éd. E. Nestle, K. Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993²⁷.
- RAHLFS A., *Septuaginta*, Stuttgart, 1979.
- VON TISCHENDORF C., *Novum Testamentum graece*, Leipzig, 1872⁸.

III. Études et commentaires

A. Études sur l'apolinarisme

- AIGRAIN R., *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, III, Paris, 1924, col. 962-982.
- ANDRIST P., « Les protagonistes égyptiens du débat apollinariste. Le dialogue d'Athanase et Zachée et les dialogues pseudo-athanasiens : intertextualité et polémique religieuse en Égypte vers la fin du IV^e siècle », *Recherches augustiniennes et patristiques*, 34, 2005, p. 63-141.
- BELLINI E., *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo*, Milan, 1978.
- BELLINI E., « *Antirrheticus adversus Apollinarium* », in *Su Cristo : Il grande dibattito nel quarto Secolo*, Milan, 1977, p. 339-483².
- BILLET J.-P., *L'École d'Antioche et l'Apollinarisme (362-379)*, thèse de doctorat en théologie, Facultés Catholiques, Lyon, 1947.
- BIZER Ch., *Studien zu pseudathanasian. Dialogen. Der Orthodoxos und Aetios*, Bonn, 1970.
- BRIGHTMAN F., « Six notes », *Journal of Theological Studies* 29, Oxford, London, 1928, p. 158-165.
- CATTANEO E., *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique* (Coll. Théologie historique 58), Paris, 1981.
- CATTANEO E., « Il Cristo "uomo celeste" secondo Apollinare di Laodicea », *RSLR*, 19, 1983, p. 415-419.

² Nous indiquons cet ouvrage pour donner un aperçu bibliographique complet des études sur l'apolinarisme, mais nous n'avons pas pu nous-même le consulter.

- CATTANEO E., «Le traité d'Apollinaire *Contre Photin* et les *Homélie pascales pseudo-chrysostomiennes*», *Orientalia Christiana Periodica*, 60, 1994, p. 233-237.
- CHADWICK H., « Les deux traités contre Apollinaire attribués à Athanasius », Ἀλεξανδροῦνα. *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, 1987, p. 247-260.
- DALEY B. E., « Divine Transcendence and human Transformation : Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian christology », *Modern Theology*, 18/4, oct. 2002, p. 497-506.
- DALEY B. E., « “Heavenly man” and “Eternal Christ” : Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the savior », *Journal of Early Christian Studies*, 10/4, 2002, p. 469-488.
- DALEY B. E., « The Human “Form Divine” : Christ's Risen Body and Ours According to Gregory of Nyssa », *StPatr.*, 41, Louvain, 2006, p. 201-218.
- DRÄSEKE J., *Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften*, TU VII, 3-4, Leipzig, 1882.
- GUINOT J.-N., « Présence d'Apollinaire dans l'œuvre exégétique de Théodoret », *StPatr.* 19, éd. E. A. Livingstone, Louvain, 1989, p. 166-172.
- GUINOT J.-N., « Théodoret et le millénarisme d'Apollinaire », *Annali di Storia dell'Esegesi*, 15/1, 1998, p. 153-180.
- HÜBNER R., « Gotteserkenntnis durch die Inkarnation Gottes, zu einer neuen Interpretation der Christologie des Apollinaris von Laodicea », *Kleronomia*, 4, Thessaloniki, 1972, p. 131-161.
- HÜBNER R., *Die Schrift des Apollinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea*, PTS 30, Berlin, New York, 1989.
- JAY P., « Jérôme auditeur d'Apollinaire de Laodicée », *REAug*, 20, 1974, p. 36-41.
- KANNENGIESSER Ch., « Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire », *RechSR*, 1971, p. 27-36.
- LIENHARD J. T., « Two friends of Athanasius : Marcellus of ancyra and Apollinaris of Laodicea », *ZAC*, 10, 2006, p. 56-66.
- LIETZMANN H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, TU 1, Tübingen, 1904.
- LUCCHINI A., *L'apollinarisme d'après St Grégoire de Nysse, Thèse de doctorat en théologie présentée à la faculté Catholique de Lyon*, juin 1901.
- MCCARTHY SPOERL K., « Apollinarius and the Response to Early Arian Christology », *StPatr.*, 26, 1993, p. 421-427.
- MCCARTHY SPOERL K., « Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition », *Journal of Theological Studies*, 43, Oxford, 1994, p. 545-568.
- MCCARTHY SPOERL K., « The liturgical Argument in Apollinarius : Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy », *Harvard Theological Review*, Cambridge, 91/2, 1998, p. 127-152.
- MCCARTHY SPOERL K. M., « Apollinarius on the Holy Spirit », *StPatr* 37, 2001, p. 571-592.
- MCCARTHY SPOERL K. M., *A study of Kata meros pistis by Apollinaris of Laodicea*, Diss. Toronto, 1990.
- MÜHLENBERG E., *Apollinaris von Laodicea*, (coll. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 23), Göttingen, 1969.
- MÜHLENBERG E., « Apollinaris von Laodicea und die origenistische Tradition », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 76, Berlin, 1985, p. 270-283.
- NORRIS R. A., *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963.
- PRESTIGE G. L., *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, London, 1956.

- RAVEN Ch. E., *Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church*, Cambridge, 1923.
- DE RIEDMATTEN H. de, « La christologie d'Apollinaire », *StPatr.* 2, éd. K. Aland et F. L. Cross, TU 64, Berlin, 1957, p. 208-234.
- DE RIEDMATTEN H., « Some neglected aspects of Apollinarian Christology », *Dominican Studies*, I, Londres, 1948, p. 239-260.
- DE RIEDMATTEN H., « Le texte des fragments exégétiques d'Apollinaire de Laodicée », *RSR*, 46, 1956, p. 560-566.
- DE RIEDMATTEN H., La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée, *Journal of Theologic Studies*, 7, 1956, p. 199-210 ; 8, 1957, p. 53-70.
- DE RIEDMATTEN H., « Sur les notions doctrinales opposées à Apollinaire », *Revue Thomiste* 51, Toulouse, 1951, p. 553-572.
- DE RIEDMATTEN H., « Une édition des fragments exégétiques de Didyme et d'Apollinaire sur le Psautier », *Aevum*, 52, Rome, 1978.
- RISTOW E., *Zwei Häretiker der Alten Kirche. Apollinarian von Laodicea und Nestorius*, Diss. Theol., Berlin, 1954.
- SIMONETTI M., « Sulla recente fortuna del *Contra Sabellianos* Ps. Atanasiano », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 26, 1990, p. 117-132.
- TUILIER A., « Le sens de l'apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^e siècle », *StPatr.* 13, TU 116, 1975, p. 295-305.
- VIANES-ABOU SAMRA L., « L'eschatologie d'Apollinaire de Laodicée à travers les fragments sur les Psaumes », *Annali di storia dell'esegesi, La pluralità delle identità cristiane antiche*, 21/1, 2004, p. 331-371.
- VOISIN G., *L'apollinarisme*, Louvain-Paris, 1901.
- WOLFSON H., « Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism », *Dumbarton Oaks Papers* 12, 1958, p. 3-28, repris dans *Religious Philosophy. A group of Essays*, éd. H. Wolfson, Cambridge, 1961, p. 126-157.

B. Études sur Grégoire de Nysse

- ALEXANDRE M., « L'exégèse de Gen 1, 1-2 a dans l'*In Hexaemeron* de Grégoire de Nysse : deux approches du problème de la matière », *Gregor von Nyssa und Die Philosophie*, éd. H. Dörrie, Leiden, 1976, p. 159-192.
- ALEXANDRE M., « Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse », *Archè e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analise storico-religiosa* (Atti del Colloquio, Milan, 1979), éd. U. Bianchi, H. Crouzel, Milan, 1981, p. 122-169.
- ARMSTRONG A. H., « The theory of the Non-Existence of Matter in Plotinism and the Cappadocians », *StPatr.* 5, TU 80, Berlin, 1962, p. 427-429.
- BALAS D. L., *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ*, *Man's participation in god's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, coll. *Studia Anselmiana* 55, Rome, 1966.
- BALAS D. L., « The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius », *StPatr.* 14, TU 117, Berlin, 1976, p. 275-281.
- BALAS D. L., « Participation in the Specific Nature according to Gregory of Nyssa : Aristotelian Logic or Platonic Ontology ? », *IV^e Congrès de Philosophie médiévale*, Montréal, 1969, p. 1079-1085.
- VON BALTHASAR U., *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire*, Paris, 1942, 1988².

- BARNES M. R., *The Power of God, Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington, 2001.
- BÖHM Th., *Theoria - Undenlichkeit - Aufstieg : philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa* (Supplements to Vigiliae Christianae 35), Leiden, New York, 1996.
- BOUCHET J. R., « Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez St Grégoire de Nysse », *Revue thomiste*, 68, 1968, p. 533-582.
- BOUCHET J. R., « La vision de l'économie du salut selon St Grégoire de Nysse », *Revue de Sciences philosophiques et théologiques*, 68, 1968, p. 613-644.
- BOUCHET J. R., « À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse », *Revue Thomiste*, 67, oct-déc. 1967, p. 584-587.
- BROOKS J. A., *The New Testament Text of Gregory of Nyssa*, Atlanta, 1991.
- CANÉVET M., « À propos d'une expression de la XI^e Homélie sur le Cantique des Cantiques, *Epektasis*, Mélanges offerts au C^{al} J. Daniélou, éd. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris, 1972, p. 443-454.
- CANÉVET M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu* (Études augustinienne, Série Antiquité 99), Paris, 1983.
- CANÉVET M., « Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse », *RechSR*, 1968, p. 87-95.
- CANÉVET M., « La croix cosmique chez Grégoire de Nysse », *La croix, Représentations théologiques et symboliques, Journée d'étude du jeudi 19 septembre 2002 organisée à Srtasbourg par le Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques*, éd. J-M. Prieur, Genève, 2004.
- CANÉVET M., « La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^{ème} siècle », *Les quatre fleuves*, 15-16, 1982, p. 71-92.
- CANÉVET M., « Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse », *Écriture et culture philosophique*, éd. M. Harl, Leiden, 1971, p. 144-168.
- CASSIN M., GRELIER H., *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours, Actes du Colloque de Paris, 9-10 février 2007*, Paris, 2008.
- CASTELLUCIO G., *L'antropologia di Gregorio Nisseno*, Bari, 1992.
- COAKLEY S. éd., *Rethinking Gregory of Nyssa*, Cornwall, 2004².
- DAL TOSO G., *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, Franckfort, Berlin, Bern, 1998.
- DANIÉLOU J., « La chronologie des sermons de saint Grégoire de Nysse », *RSR*, 29, 1955, p. 346-372.
- DANIÉLOU J., « La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse », *StPatr.* 7, TU 92, Berlin, 1966, p. 159-169.
- DANIÉLOU J., « Compte-rendu des *Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora I*, éd. Fr. Müller », in *Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumwissenschaft*, 31, 1959, p. 612-615.
- DANIÉLOU J., « Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie, *Revue des Etudes Augustiniennes* 2, 1956, p. 75 -68.
- DANIÉLOU J., « le problème du changement chez Grégoire de Nysse », *Archives de philosophie*, juillet-septembre 1966, p.323-247.
- DANIÉLOU J., « La notion de confins (*methorios*) chez Grégoire de Nysse », *RechSR*, 49, avril-juin 1961, p. 161-187.
- DANIÉLOU J., « *Akolouthia* chez Grégoire de Nysse », *RSR*, 27, 1953, p. 219-249 (art. repris dans *L'être et le temps*, chap. II, p. 18-50.
- DANIÉLOU J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970.

- DANIÉLOU J., *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944.
- DANIÉLOU J., « L'Adversus Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'origénisme cappadocien », *RechSR*, 54, 1966, p. 61-66.
- DANIÉLOU J., « L'État du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse », *Historisches Jahrbuch*, 77, 1958, p. 63-72.
- DANIÉLOU J., « Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle », *REG*, 1956, p. 412-432.
- DANIÉLOU J., « Grégoire de Nysse et le néoplatonisme de l'école d'Athènes », *REG*, 1967, p. 395-401.
- DANIÉLOU J., « Notes sur trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse », *RSR*, 30, 1940, p. 348-356.
- DÖRRIE H., ALTENBURGER A., SCHRAMM U., *Gregor von Nyssa und die Philosophie, Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa (18-23 septembre 1972)*, Leiden, 1976.
- DOUGLASS S., *Theology of the gap, Cappadocian language theory and the trinitarian controversy*, New York, 2005.
- DROBNER H. R., KLOCK C., *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* (Supplements to Vigiliae Christianae 12), Leiden, 1990.
- DROBNER H. R., VICIANO A., *Gregor of Nyssa : Homilies on the Beatitudes, An English Version with Commentary & Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 september 1998)*, Leiden, 2000.
- DROBNER H. R., « Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch *Contra Eunomium* », *El Contra Eunomium I, en la producción literaria de Gregorio de Nisa, VI coloquio internacional sobre gregorio de Nisa*, Pampelune, 1988, p. 269-282.
- DROBNER H. R., *Gregor von Nyssa. Die Drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, Leiden, 1982.
- FONTAINE J., C. KANNENGIESSER (éd.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris, 1972.
- GAÏTH J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.
- GRELIER H., « Connaissances naturalistes chez Grégoire de Nysse dans ses traités théologiques : fonctions et dynamisme argumentatifs », *La cultura scientifico-naturalistica nei padri della chiesa -I-V sec., XXXV Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, 4-6 mai 2006, Studia Ephemeridis Augustinianum*, 101, 2007, p. 179-196.
- HARL M. éd., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, (Actes du colloque de Chevetogne 22-26 septembre 1969), Leiden, 1971.
- HARL M., « Références philosophiques et références bibliques du langage de Grégoire de Nysse dans les *Orationes in Canticum Canticorum* », dans *Mélanges offerts à H. Hörner*, éd. H. Eisenberger, Heidelberg, 1990, repris dans M. Harl, *La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec chrétiens*, Paris, 1992, p. 235-249.
- HARL M., « La croissance de l'âme selon le *De infantibus* de Grégoire de Nysse », *Vigiliae Christianae*, 34, 1980, p. 237-259.
- HARL M., *Le déchiffrement du sens, Etudes sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (coll. Études augustiniennes, Série Antiquité, 135), Paris, 1993.
- HÜBNER R., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa Untersuchungen zum Ursprung der "physischen" Erlösungslehre*, Leiden, 1974.

- HÜBNER R., « Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra », *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, éd. M. Harl, Leiden, 1971, p. 199-229.
- HÜBNER R., « Gregor von Nyssa als Verfasser des sog. ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis des οὐσία bei den kappadokischen Brüdern », *Epektasis, op.cit.*, éd. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, 1972, p. 463-490.
- ISAYE G., « L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse », *RSR* 27, 1937, p. 422-439.
- JAEGER W., *Gregor von Nyssa's Lehre vom heiligen Geist*, hrsg. Dörries, Leiden, 1966.
- KEES R. J., Die Lehre von der *Oikonomia* Gottes in der *Oratio catechetica* Gregors von Nyssa (Supplement to *Vigiliae Christianae*, 30), Leiden, New York, Cologne, 1995.
- KLEINER R., *Die Haltung der Kappadokischen Bischöfe Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei*, Stuttgart, 2000.
- KLOCK C., *Untersuchungen zu Stil und Rythmus bei Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zum Rhetorikverständnis der griechischen Väter*, Franckfort, 1987.
- LADNER G. B., « The philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa », *Dumbarton Oaks Papers*, 12, Cambridge, 1958, p. 59-94.
- LAIRD, *Gregory of Nyssa and the Gasp of Faith Union, Knowledge and Divine Presence*, Oxford, 2004.
- LEYS R., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles, 1951.
- LILLA S. R. C., DROBNER H. R., *Neuplatonisches Gedankengut in den Homilien über die Seligpreisungen Gregors von Nyssa* (Supplement to *Vigiliae Christianae*, 58), Leiden, Boston, 2004.
- MARAVAL P., « La lettre 3 de Grégoire de Nysse dans le débat christologique », *RSR*, 61, 1987, p. 74-89.
- MASPERO G., *La Trinità e l'uomo, l'Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*, Rome, 2004 ; trad. anglaise *Trinity and Man, Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, (Supplements to *Vigiliae Christianae* 86), Leiden, Boston, 2007.
- MATEO-SECO L., *El "Contre Eunomium I", en la producción literaria de Gregorio de Nisa, VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Pampelune, 1988.
- MATEO-SECO L., MASPERO G., *Gregorio di Nissa, Dizionario*, Rome, 2007.
- MAY G., « Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa », *Écriture et Culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, éd. M. Harl, p. 51-67.
- MEISSNER M. H., *Rhetorik und Theologie, Der dialog Gregors von Nyssa de Anima et Resurrectione*, Franckfort, Bern, New York, Paris, 1991.
- MEREDITH A., *Gregory of Nyssa*, London-New York, 1999.
- MEREDITH A., « The Idea of God in Gregory of Nyssa », dans *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike* H. R. Drobner, Chr. Klock (éd.), Leiden, New York, Copenhagen, Cologne, 1990, p. 127-147.
- MERIDIER L., *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906.
- MORESCHINI C., *Il platonismo e l'antropologia di Gregorio di Nissa*, Milan, 1993.
- MORESCHINI C., *Gregorio di Nissa, Teologica trinitaria : Contro Eunomio Confutazione della professione di fede di Eunomio*, Milan, 1994.
- MOUTSOULAS E. éd., *Ο ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ ΕΙΣ ΤΗΝ ΘΕΟΛΟΓΙΑΝ ΤΟΥ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ Θ' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΘΝΕΔΡΙΟΥ Αθήναι 7-12 Σεπτεμβρίου 2000*, Αθήναι, 2005.

- MÜHLENBERG E., « Die philosophische Bildung Gregors von Nyssa in den Büchern *Contra Eunomium* », *Écriture et culture philosophique*, op. cit., 1971, p. 230-244.
- POTTIER B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse, Étude systématique du Contre Eunome avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Bruxelles, 1994.
- SAFFREY H.-D., « Homo bulla, une image épicurienne chez Grégoire de Nysse », *Epektasis*, éd. J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris, 1972, p. 533-544.
- SEGUIN J., *Grégoire de Nysse, De oratione dominica, introduction, traduction et notes*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université Paris IV en décembre 2001.
- SILVAS A. M., *Gregory of Nyssa : The Letters, Introduction, Translation and Commentary*, Leiden, Boston, 2007.
- SPIRA A., « Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa », *StPatr.* 9, TU 94, 1966, p. 106-116.
- STEAD Chr., « Ontology and Terminology in Gregory of Nyssa », *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, op. cit., Leiden, 1976, p. 106-127.
- TURCESCU L., *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford, 2005.
- VANDEBUSSCHE E., « La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius "le technologue" », *RHE*, 40, 1944-1945, p. 47-72.
- VAN PARYS, « Exégèse et théologie trinitaire. Prov. 8, 22 chez les Pères Cappadociens », *Irenikon*, 43, 1970, p. 362-379.
- VAN PARYS M., « Exégèse et théologie dans les livres *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse : textes scripturaires controversés et élaboration théologique », *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, éd. M. Harl, Leiden, 1971, p. 169-196.
- VAN PARYS M., *Grégoire de Nysse. Réfutation de la profession de foi d'Eunome. I. Introduction, traduction et index. II. Commentaire*, Thèse de doctorat de troisième cycle de l'Université de Paris, 1968.
- VINEL Fr., « Du commentaire biblique à l'affirmation dogmatique : l'expérience théologique au IV^e siècle », *RSR*, 82/2, avril 2008, p. 161-177.
- VINEL Fr., « "Selon la nature" : les paradoxes d'un concept. L'apport de Grégoire de Nysse », point du dossier de synthèse inédit, présenté pour l'habilitation à diriger des recherches, à l'Université de Strasbourg, en juillet 2007.
- WICKHAM L. R., « Soul and Body : Christ's Omnipresence », *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, éd. A. Spira, Ch. Klock, 1981, p. 279-292.
- WINLING R., « La résurrection du Christ dans l'*Antirrheticus adversus Apollinarem* de Grégoire de Nysse », *REAug.*, 35, 1989, p. 12-43.
- ZACHHÜBER J., *Human Nature in Gregory of Nyssa*, (Supplement *Vigiliae Christianae* 46), Leiden, Boston, Cologne 2000.
- ZACHHÜBER J., « Nochmals : Der "38. Brief" des Basilios von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa », *ZAC*, 7/1, 2003, p. 73-90.
- ZACHHÜBER J., KARFIKOVA L., DOUGLASS S., *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II, an English Version with Supporting Studies Proceedings of the 10th international Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004)*, Leiden-Boston, 2007.
- ZIEGLER Th., *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse, témoins d'un itinéraire théologique (379-383)*, thèse de doctorat, Faculté théologique protestante de Strasbourg, 1987.

C. Autres études

3. Philosophie

- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote, Essai*, Paris, 2002⁴.
- COLLETTE-DUCIC B. et S. DELCOMMINETTE, « La théorie stoïcienne du mélange total », *Revue de Philosophie ancienne*, 2006/2, p. 5-60.
- COURCELLE P., « Tradition platonicienne et traduction chrétienne du corps-prison (Phédon 62b, Cratyle 400c) », *REL*, 43, 1965, 406-443.
- COURCELLE P., « Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne de la religion de dissemblance (Platon, Politique 273d) », *Archive d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, 32, 1957, 5-33.
- COURCELLE P., « Grégoire de Nysse, lecteur de Porphyre », *REG*, 80, 1967, p. 402-406.
- CROUZEL H., *Origène et la philosophie*, Paris, 1962.
- DILLON J., *The Middle Platonists*, Cornell, 1977, 1996².
- DÖRRIE H., *Porphyrios' « Symmikta Zêtêmata » Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, (coll. « Zêtêmata », 20), München, 1959.
- FORTIN E. L., *Christianisme et querelle philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, coll. Études Augustiniennes, Paris, 1959.
- FUENTES GONZALEZ P., *Les diatribes de Télès, introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments*, t. 2, Paris, 1998.
- FUSTUGIÈRE A. J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile, (Études bibliques)*, Paris, 1932.
- FESTUGIÈRE A. J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, *Les doctrines de l'âme*, Paris, 1953.
- GERLITZ P., *Ausserchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*, Leiden, 1963.
- GHELLINCK J. DE, « Un aspect de l'opposition entre hellénisme et christianisme, l'attitude vis-à-vis de la dialectique dans les débats trinitaires », *Patristique et Moyen-âge, Étude d'histoire littéraires et doctrinale*, III, 1948, p. 247-310.
- HADOT P., « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité » *Museum Helveticum*, 36, 1979, p. 201-223.
- HADOT P., « Philosophie, dialectique et rhétorique dans l'antiquité », *Studia Philosophia*, 39, 1980, p. 139-166.
- HADOT P., *Plotin ou la simplicité du regard* (coll. Folio essais), Paris, 1997.
- HADOT P., « Le corps-tombeau, Platon, Gorgias, 493c, Cratyle, 400 c, Phèdre, 250 c », *REA*, 68, 1966, p. 101-122.
- HARL M., « Problèmes posés par l'histoire du mot τὸ αὐτεξούσιον : liberté stoïcienne et liberté chrétienne », *REG*, 73, 1960, p. XXVII-XXVIII.
- HOFFMAN P., « What was commentary in late Antiquity ? The example of the neoplatonic commentators », éd. M.-L. Gill et P. Pellegrin, *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford, p. 597-622.
- IVANKA E. DE., *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964 ; trad. fr. E. Kessler, Paris, 1990.

- IVANKA E. DE, « Zum Problem des Christlichen Neuplatonismus : was heißt eigentlich christliche Neuplatonismus ? », *Scholastik* 31, Freiburg, 1956, p. 31-50.
- JAEGER W., *Nemesios von Emesa, Quellenforschung zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914.
- LE BLOND, J. M., *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1973.
- MALINGREY A.-M., « *Philosophia* », *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J. C.*, Paris, 1961.
- MANIKOWSKI M., « Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Philosophical Tradition », *Being or Good, Metamorphoses of Neoplatonismus*, éd. A. Kijewska, Lublin, 2004.
- MORAUX P., « La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques », *Aristotle on Dialectic. The Topics*, éd. G.E.L. Owen, Oxford, 1968, p. 277-311.
- MORAUX P. « Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote » (coll. Bibliothèque de la faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université de Liège, 99), Liège-Paris, 1942, p. 39-41.
- PEPIN J., BRISSON L., *Porphyre, Sentences*, 2 tomes, Paris, 2005.
- RASCHED M., *L'héritage aristotélicien, textes inédits de l'Antiquité*, Paris, 2007.
- RIST J., « Basil's Neoplatonism », *Basil of Caesarea : Christian Humanist, Ascetic*, éd. P. J. Fedwick, Toronto, 1981, p. 137-220.
- SHELDON-WILLIAMS P., « The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriungena », éd. A. H. Armstrong, *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 421-533.
- SMITH A., *Philosophy in Late Antiquity*, Londres, New York, 2004.
- SPANNEUT M., *Le stoïcisme des Pères Grecs*, Paris, 1957.
- STEAD Chr., *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge, 1994.
- STRECK M., « Aristotelische und neuplatonische Elemente in der Anthropologie des Nemesius von Emesa », *StPatr.*, 34, éd. M. F. Wiles et E. J. Yarnold, Louvain, 2001, p. 559-564.
- TODD R.-B., *Alexander of Aphrodisias. On Stoic Physics*, Leiden, 1976.
- WOLFSON H. A., *The Philosophy of the Church Fathers, I : Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, 1956.

4. Anthropologie

Anthropologie des auteurs patristiques

- BERTRAND D., « Origine de l'âme et du corps et animation du corps humain », *Les Pères de l'Église face à la science médicale, Actes du troisième colloque d'études patristiques, Paris 9-11/9/2004*, éd. V. Boudon-Millot, B. Pouderon, Paris, 2005, p. 299-319.
- BERTRAND D., « Traduction de *voûç/mens* dans les écrits patristiques », *StPatr.*, XL, *Fourteenth International conference on Patristic Studies held*, éd. F. Young, M. Edwards and P. Parvis, Louvain, Paris, 2006, p. 177-181.
- BERTRAND D., « Le platonisme des Pères n'est-il pas aristotélicien? », *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonismus*, éd. A. Kijewska, Lublin, 2004, p. 283-303.

- CONGOURDEAU M.-H., *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e av. J.-C.-V^e apr. J.-C.)*, coll. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 26, Paris, 2007.
- CONGOURDEAU M.-H., « Grégoire de Nysse en accusation : un dossier du XV^e siècle sur l'origine de l'âme », *Mélanges Gilbert Dragon*, éd. V. Déroche, D. Feissel, C. Morrisson, *TM* 14, Paris, 2002, p. 135-146.
- CROUZEL H., « L'anthropologie d'Origène : de l'archè au telos », *arché e telos. L'anthropologie di origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa, Actes du Colloque à Milan, 17-19 mai 1979*, p. 36-49.
- CROUZEL H., « L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 124, octobre-décembre 1955, p. 364- 385.
- CROUZEL H., « Le thème platonicien du “véhicule de l'âme” chez Origène », *Didaskalia*, VII, 1977, p. 225-237.
- DALMAIS H.-I., « Le vocabulaire des activités intellectuelles volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur », *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, 1967, p. 189-202.
- DUPUIS J., *L'esprit de l'homme, Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* (coll. Museum Lessianum, Section théologique n°62), Bruges, Paris, 1967.
- FESTUGIERE A. J., « La trichotomie de *I Thess.* 5, 23 et la philosophie grecque », *RechSR*, 20, 1930, p. 385-415.
- GALTIER P., « Saint Athanase et l'âme humaine du Christ », *Gregorianum* 36, 1955, p. 553-589.
- GESCHE A., « L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle », *RHE*, 59, 1959, p. 385-425.
- KANNENGIESSER C., « Logos et *noûs* chez Athanase d'Alexandrie », *StPatr.* XI, TU 108, Berlin, 1972, p. 199-202.
- LAURENTIN A., « Le *pneuma* dans la doctrine de Philon », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 27, 1951, p. 390-437.
- LUKKAS G., *Liberté et progrès chez Origène*, (coll. Monothéismes et Philosophie), Turnhout, 2001.
- MOTTA B., *La mediazione estrema, L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Padova, 2004.
- PEPIN J., « Une nouvelle source de saint Augustin : le *zètèma* de Porphyre “Sur l'union de l'âme et du corps” », *Revue des Études Anciennes*, 66, 1964, p. 92-107.
- POHLENZ M., *Der hellenische Mensch*, Göttingen, 1947.
- POHLENZ M., *Die Stoa*, t. I, *Geschichte einer geistigen Bewegung*, t. I, 1948 ; t. II, *Erläuterungen*, Göttingen, 1949.
- RIST J. M., « Prohairesis : Proclus, Plotinus et alii », *entretiens sur l'Antiquité classique*, XXI (*De Jamblique à Proclus*), Genève, 1975, p. 103-117.
- ROLDANUS J., *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden, 1968.
- VERBEKE G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin, Étude philosophique* (Coll. Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie), Louvain-Paris, 1945.
- WINLING R., « Aspects significatifs de l'anthropologie de Grégoire de Nysse », *Connaissances des Pères dans la foi*, 88, déc. 2002, p. 27-33.

Anthropologie biblique

- BONNARD P., « L'intelligence chez Paul », *Anamnesis, Recherches sur le Nouveau Testament*, Genève, 1980, p. 133-143.
- BRATCHER R., « Les termes bibliques décrivant l'homme : souffle, vie, esprit », *Cahiers de traduction biblique* 4, 1985, p. 10-18.
- FEE G., *The first Epistle to the Corinthians*, Michigan, 1987.
- GIBBS J. G., *Creation and Redemption, A Study in Pauline Theology*, (Supplement to NT, vol. 26), Leiden, 1971.
- GUNDRY R. H., *Sôma in Biblical Theology, With Emphasis on Pauline Anthropology* (Society for NT Monograph Series, 29), Cambridge, 1976
- HARRINGTON D. J., *First Corinthians*, Collegeville, 1999.
- HENDRIKSEN W. & KISTEMAKER S. J., *Thessalonians, The Pastorals, and Hebrews*, (coll. New Testament Commentary), Washington, 1955, 2007⁴.
- HULTGREN S., « The Origin of Paul's Doctrine of the 2 Adams », *Journal for the Study of the New Testament*, 25/3, 2003, p. 343-370.
- JEWETT R., *Paul's anthropological Terms, A study of Their Use in Conflict Setting*, AGSU, 10, Leiden, 1971.
- KISTEMAKER S. J., *1 Corinthians*, Washington, 1955, 2007⁶.
- SCHNELLE U., « Der erste Thessalonicherbrief und die Entstehung der paulinischen Anthropologie », *NTS*, 32, 1986, 207-224.
- SCHNELLE U., « Neutestamentliche Anthropologie. Jesus-Paulus-Johannes », *BthSt* 18, Neukirchen, 1991.
- SCHNELLE U., *Paulus, Leben und Denken*, Berlin, 2003.

5. Théologie

- ALEXANDRE M., « L'Esprit Saint : sacrements, vie spirituelle, eschatologie chez Grégoire de Nysse », *Der heilige Geist im Leben der Kirche*, éd. Ysabel de Andia, P. Leander Hofrichter, Innsbruck, 2005, p. 29-65.
- AYRES L., *Nicea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2004.
- BARDY G., *Paul de Samosate, Étude historique*, Louvain, Paris, 1923.
- BERTEN I., « Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Émèse et la théologie semi-arienne », *RSPT*, 52, 1968, p. 38-75.
- BOULNOIS M.-O., « Le souffle de l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gen 2, 7 en lien avec celle de Jn 20, 22 », *Recherches Augustiniennes*, 24, 1989, p. 3-37.
- BOULNOIS M.-O., « L'union de l'âme et du corps comme modèle christologique, de Némésius d'Émèse à la controverse nestorienne », dans *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, éd. V. Boudon-Millot, B. Pouderon, Paris, 2005, p. 451-476.
- BOULNOIS M.-O., *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie, Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*, (Coll. Études Augustiennes, série Antiquité 143) Paris, 1994.
- BURRUS V., « Rhetorical stereotypes in the portrait of Paul of Samosata », *Vigiliae Christianae*, 43, 1989, 43/3, Leiden, p. 215-225.

- CANTALAMESSA R., « La primitiva esegesi cristologica di “Romani”, 1, 3-4 e “Luca” 1, 35, *Rivista di storia e letteratura religiosa* », 1966, p. 69-80.
- CAVALCANTI E., « Interpretazione di Luca 1, 35, nel dibattito sullo spirito santo, prima del concilio », *Credo in Spiritum sanctum*, Rome, 1983, p. 89-99.
- CAVALCANTI E., *Studi Eunomiani*, Rome, 1976.
- DIEPEN H. M., *Douze dialogues de christologie ancienne*, Rome, 1960.
- DIEPEN H. M., « L’*assumptus homo* à Chalcedoine », *Revue thomiste*, 51, 1951, p. 573-608.
- DÖRNEMANN M., *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen, 2003.
- DOWNNEY, « Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ », *Historia*, 4, 1955, Stuttgart, 199-208.
- DRECOLL V. H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Göttingen, 1996.
- GRILLMEIER A., *Le Christ dans la tradition chrétienne, de l’Âge apostolique au concile de Chalcedoine*, (coll. Cogatio fidei, 230), t. I, Paris, 1973, 2003².
- GRILLMEIER A., « Der Gottessohn im Totenreiche, Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der ältesten christlichen Überlieferung », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 71, 1949, p. 1-53 et p. 184-203.
- GRILLMEIER A., « Quod assumptum non est, sanatum non est », *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1963, p. 954-956.
- GRILLMEIER A., BACHT H., *Das Konzil von Chalkedon*, 3 vol., Würzburg, 1951, 1953, 1954.
- GROSS J., *La divinisation du chrétien d’après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938.
- GWATKIN H. M., *Study of Arianism*, Cambridge, 1900.
- HARL M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958.
- HENRY P., “Kénose”, *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 5, Paris, 1957, col. 7-136.
- HILDEBRAND S. M., « A Reconsideration of the Development of Basil’s Trinitarian Theology : the dating of Ep. 9 and *Contra Eunomium* », *Vigiliae Christianae*, 58/4, 2004, p. 393-406.
- HILDEBRAND S. M., *The Trinitarian Theology of Basil of Cesarea*, Washington, 2007.
- HÜBNER T., « Die Hauptquelle des Epiphanius (*Panar. Haer.* 65) über Paulus von Samosata : Ps.-Athanasius, *Contra Sabellianos* », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90, 1979, p. 201-220.
- KANNENGISSER Ch., « Λόγος et νοῦς chez Athanase d’Alexandrie », *StPatr.*, XI/2, TU 108, 1972, p. 199-202.
- LABELLE J. M., « Saint Cyrille d’Alexandrie, témoin de la langue et de la pensée philosophique au V^e siècle », *RSR*, 52, 1978, p. 135-158 ; 1979, p. 23-42.
- LE BOULLUEC A., *La notion d’hérésie dans la littérature grecque*, t. 1 *De Justin à Irénée*, t. 2, *Clément d’Alexandrie et Origène*, (coll. Études Augustiniennes), Paris, 1985.
- LEBOURLIER J., « À propos de l’État du Christ dans la mort », *RSPT*, 46, Paris, 1962, p. 629-649 ; 47, 1963, p. 161-180.
- LEBON J., « Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort », *RHE* 23, 1927, p.5-43 ; p. 209-241.
- LEBRETON J., « Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante », *RHE*, 19, Louvain, 1923, p. 11-13.
- LIENHARD J. Th., *Contra Marcellum, Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*, Washington, 1999.

- DE NAVASCUES P., « El Fr. 37 de Pablo de Samosata : una hipostasis particular del Logos », *Augustinianum*, 39/2, 1999, p. 275-293.
- LIESKE A., *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, 1938.
- LOOFS F., *Paul von Samosata, Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte*, TU 44/5, Leipzig, 1924.
- LORENZ R., « Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik der Arius und zur Glaubwürdigkeit des Athanasius », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 94, 1983, p. 1-51.
- LORENZ S., *De progressu notionis φιλανθρωπίας*, *Dissertation*, Leipzig, 1914.
- MCCARTHY SPOERL, « Athanasius and the Anti-Marcellan Controversy », *ZAC*, 10, 2006, p. 34-55.
- MCGUCKIN J. A., *St. Cyril of Alexandria : The Christological Controversy, Its History, Theology & Texts*, Leiden, 1994.
- MEUNIER B., *La naissance des dogmes chrétiens*, Paris, 2000.
- MEUNIER B., *La Personne et le christianisme ancien*, Paris, 2006.
- MEUNIER B., *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'Humanité, le salut et la question monophysite*, Paris, 1997.
- MEUNIER B., *Les premiers conciles de l'Église, un ministère d'unité*, Lyon, 2003.
- MORALES X., *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Paris, 2006.
- MORLET S., *L'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin, La démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée*, thèse de doctorat de l'Université Paris IV, présentée sous la direction d'O. Munnich, Paris, novembre 2006.
- NAUTIN P., « Patristique et Histoire des dogmes : la notice d'Épiphanes de Salamine, *Panarion sive Haer. LXXVII*, sur Apollinaire de Laodicée », *AEHE*, V^e section 85, 1976-1977, p. 341-342.
- NORRIS R. A., « Christological models in Cyril of Alexandria », *StPatr.* 13, TU 116, 1975, p. 255-268.
- NORRIS R. A., *The Christological Controversy*, Philadelphie, 1980.
- OHLIG K.-H., LAURET B. et DE DURAND G. M., *Christologie, I Des origines à l'Antiquité tardive* (coll. Textes en main), Paris, 1996.
- PEPIN J., « *Hyparxis et Hypostasis en Cappadoce* », *Hyparxis e Hypostasis nel neoplatonismo, atti del I Colloquio Internazionale Del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (1-3/10/1992)*, éd. F. Romano et D. P. Taormina, Florence, 1994, p. 59-78.
- POFFET J.-M., *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène*, Fribourg, 1985.
- PRICE R., GADDIS M. éd., *The Acts of the Council of Chalcedon*, 3 vol., Liverpool, 2005.
- PERRONE L., « L'enigma di Paolo di Samosata : dogma, chiesa e società nelle Siria del III secolo : prospettive di un ventennio di studi », *Cristianesimo nella storia*, 13, 1992, p. 253-327.
- POFFET J.-M., *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène*, Fribourg, 1985.
- PRESTIGE G. L., *God in Patristic Thought*, SPCK, London 1952, tr. fr. *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955.
- PRESTIGE G. L., *Fathers and Heretics*, Londres, 1940.
- RICHARD M., « St Athanasius et la psychologie du Christ selon les Ariens », *Opera Minora*, II, art. n°32 ; « L'introduction du mot "Hypostase" dans la théologie de l'Incarnation », *Opera Minora*, II, art. n°42 ; « Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse » ; art. n°51, éd. E Dekkers, M. Geerard, A. Van Roey, Turnhout, Louvain, 1977.
- DE RIEDMATTEN H., *Les actes du procès de Paul de Samosate : étude sur la christologie du III^e au IV^e siècle*, Fribourg, 1952.

- RIST J. M., « Basil's neoplatonism : its background and nature », *Basil of Caesarea, christian, humanist, ascetic*, éd. P. J. Fedwick, Toronto, 1981, p. 137-220.
- RUSSEL N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2006.
- SAMPLE R. L., *The Christology of Paul of Samosate*, Illinois, 1977.
- SCOPELLO M., *Femme, gnose et Manichéisme, De l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden-Boston, 2005.
- SIMONETTI M., *Studi sull' Arianesimo. Sull' interpretazione patristica di Proverbi 8, 22*, Rome, 1965.
- SIMONETTI M., « Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata », *RSLR*, 24, 1988, p. 177-210.
- SIMONETTI M., « Note di cristologia pneumatica », *Augustinianum*, 12/2, Rome, 1972, p. 201-232.
- SOLER E., *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle ap. J.-C.*, Beyrouth, 2006.
- STEAD C., « Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata », *Logos. Festschrift für L. Abramowski*, éd. H. Ch. von Brennecke, Berlin, 1993.
- STRAWLEY J., « St. Gregory of Nyssa on the Sinlessness of Christ », *Journal of Theological Studies* 7, 1906, p. 434-441.
- STUDER B., *Handbuch der Dogmengeschichte*, III, fasc. 2a : *Soteriologie in Schrift und Patristik*, Fribourg, Bâle, Vienne, 1978, p. 116-135.
- TETZ M., « Über nikäische Orthodoxie. Der sog. *Tomus ad Antiochenos* des Athanasios von Alexandrien », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 66, Berlin, 1975, p. 194-222.
- TARDIEU M., « “Comme à travers un tuyau”, quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ », *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*, éd. B. Barc, Québec-Louvain, 1981, p. 151-177.
- TROMP DE RUITER S., « *De vocis quae φιλανθρωπία significatione atque usu* », *Mnemosyne, Bibliotheca philologica Batava, Nova Series*, 59, Leiden, 1932, p. 271-306.
- VAGGIONE R. P., *Eunomius, The extrait works*, Oxford, 1987.
- VAGGIONE R. P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford, 2000.
- VANNIER M.-A., « L'image du Christ médecin chez les Pères », *Les Pères face à la science médicale de leur temps*, éd. V. Boudon-Millot, B. Pouderon, Paris, 2005, p. 525-534.
- WINLING R., « La Résurrection du Christ dans les traités *Contre Eunome* de Grégoire », *RSR*, 64, 1990/2, p. 127-140 et 250-269.
- WINLING R., « La résurrection du Christ dans l'*Antirrheticus adversus Apollinarem* », *REAug.*, 35/1, 1989, p. 39-42.
- WINLING, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ*, Paris, 2000.
- WEIGL E., *Christologie vom Tode des Ahtanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*, Munich, 1925.
- WOLFSON H. A., *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien, Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktowürde der Philos. Fak. Der Univers. Köln*, 1955.

6. Histoire

- BOUFFARTIGUE J., *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1990.
- BETHUNE-BAKER J. F., *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine to the Time of the Council of Chalcedon*, Londres, 1929⁴.
- CAVALLERA F., *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905.
- CORBIN A. et alii, *Histoire du christianisme*, Paris, 2007.
- COURTONNE Y., *Un témoin du IV^e siècle oriental, Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*, Paris, 1973.
- KING N. Q., « The 150 Holy Fathers of the Council of Constantinople 381 A. D. », *StPatr.*, éd. K. Aland, F. L. Cross, TU 63, 1957, p. 635-641.
- MARTIN A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)* (Collection de l'École française de Rome, 216), Rome, 1996.
- METIVIER S., *La Cappadoce (IV^e-VI^e siècle), une histoire provinciale de l'empire romain d'Orient*, coll. Publication de la Sorbonne, Paris, 2005.
- RITTER A. M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Göttingen, 1965.
- RICHARD M., « Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance », *Mélanges de Science Religieuse*, 1, 1944, p. 36-88.
- TARCHNISCHVILI M., *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem, V^e-VIII^e s.*, CSCO, 188-189, Louvain, 1959.

7. Exégèse

Exégèse patristique

- ALEXANDRE M., « La théorie de l'exégèse dans le *De hominis opificio et l'In Hexaemeron* », *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Actes du Colloque de Chevetogne*, éd. M. Harl, 1971, p. 87-110.
- ALEXANDRE M., *Le commencement du livre, Genèse I-V, La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris, 1988.
- AUSSEDAT M., *Les chaînes exégétiques grecques sur le livre de Jérémie, chapitres 1-4*, thèse présentée en décembre 2006, sous la direction d'O. Munnich, pour le doctorat de l'Université Paris IV.
- ALEXANDRE M., « La variante de Lc 11, 2 dans la troisième *Homélie sur l'Oraison dominicale* de Grégoire de Nysse et la controverse avec les pneumatomaques », *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours, op. cit.*, Paris, 2008, p. 163-189.
- BROTTIER L., « “Et la fournaise devint source”. L'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise (Dn 3) lu par Jean Chrysostome », *RHPPhil Rel*, 71, 1991, p. 309-327.
- DANIELOU J., *Théologie du judéo-christianisme*, 1958¹, texte établi sur l'édition italienne de 1974 par M-O. Boulnois, revue et corrigé par J. Paramelle et M.-J. Rondeau, Paris, 1991.
- DANIELOU J., « La typologie biblique de Grégoire de Nysse », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 1967, 38, p. 185-196

- DEMOEN K., *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen, Corpus Christianorum, Lingua Patrum*, 2, Turnhout, 1996.
- DOLBEAU Fr. et POIROT E., « Sur les miracles d'Élie et Élisée », *Sacris erudiri*, 34, 1994, p. 135-164.
- DULAËY M., « Les trois hébreux dans la fournaise (Dn 3) dans l'interprétation symbolique de l'Église ancienne », *RSR* 71/1, 1997, p. 33-59.
- ESPER M.-N., *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn, 1979.
- GIRARDI M., MARIN M., *Origene e l'Alessandrinismo Cappadoce (III-IV secolo)*, *Atti del V Convegno del gruppo Italiano di ricerca su « Origene e la tradizione alessandrina » (Bari, 20-22 settembre 2000)*, Bari, 2002.
- GRELOT P., « La traduction et l'interprétation de Ph 2, 6-7, quelques éléments d'enquête patristique », *NRT* 93, 1971, p. 897-922 et p. 1009-1026.
- GUINOT J.-N., « La typologie comme technique herméneutique », *Cahiers de Biblia Patristica* 2, Strasbourg, 1989, p. 1-34.
- GUINOT J.-N., « Exégèse figurative de la Bible chez les Pères de l'Église », *Sémiotique et Bible*, 123, 2006, p. 5-26.
- GUINOT J.-N., *L'exégèse de Théodoret de Cyr* (coll. Théologie historique, 100), Paris, 1995.
- HARL M., « Le guetteur et la cible : les deux sens de $\sigma\chi\omicron\pi\omicron\varsigma$ dans la langue religieuse des Chrétiens », *REG*, 74, 1961, p. 450-468.
- KANNENGIESSER Ch., éd., *Handbook of Patristic Exegesis*, 2 vol., Leiden-Boston, 2004.
- KANNENGIESSER Ch., « Logique des idées motrices dans le recours biblique selon Grégoire de Nysse », *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, éd. H. Dörrie, Leiden, 1976, p. 85-106.
- DE LUBAC H., *Théologies d'occasion*, Paris, 1984.
- DE MARGERIE B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris, 1980.
- MATEO-SECO, « Kenosis, Exaltacion de Cristo y Apocatastasis en la exegesis a Filipenses 2, 5-11 de S. Gregorio de Nisa », *Scripta Theologica* 3, 1971, p. 301-342.
- METZGER B. M., *The Early Versions of the New Testament*, Oxford, 1977.
- MEUNIER B., « Paul et les Pères grecs », *RechSR* 94/3, 2006, p. 331-355.
- MÜHLENBERG E., « Zur exegetischen Methode des Apollinaris von Laodicea », *Christliche Exegese zwischen Nicea und Chalcedon*, éd. J. Van Oort et U. Wickert, Kampen, 1992, p. 132-147.
- MUNNICH O., HARL M. *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988.
- NIKOLASCH F., *Das Lamm als christussymbol in den Schriften der Väter*, Wiener Beiträge zur Theologie, Vienne, 1963.
- PEPIN J., « Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme », *La terminologia esegetica nell' antichità*, Bari, 1987, p. 9-24.
- POIROT E., *Les Prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Turnhout, 1997.
- RONDEAU M.-J., *Les commentaires des Pères sur le Psautier III^e-V^e siècles*, 2 vol., Rome, 1982, 1985.
- RONDEAU M.-J., « Exégèse du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse », *Epektasis*, éd. J. Fontaine, Ch.Kannengiesser, Paris, 1972, p. 517-531.
- RONDEAU M.-J., « D'où vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité *Sur les titres des Psaumes*? », *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.- Ch. Puech*, Paris, 1974, p. 263-287.
- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contrinuto alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985.

- SIMONETTI M., « Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca », *La terminologia esegetica nell' antichità*, Bari, 1987, p. 25-58.
- TARDIEU M. éd., *Les règles de l'interprétation*, éd. Centre d'Etudes des religions du livre, Paris, 1987.
- VIANES-ABOU SAMRA L., *La chaîne monophysite sur Ezéchiel 36-48, texte critique, traduction, commentaire*, thèse présentée en janvier 1997 pour le doctorat de l'École Pratique des Hautes Études, V^e section.

Exégèse biblique

- ALETTI J.-N., *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Paris, 2005.
- DOUGLAS MOO, *The Epistle to the Romans*, Cambridge, 1996.
- EDART J.-B., *L'Épître aux Philippiens, Rhétorique et composition stylistique*, Paris, 2002.
- FEE G. D., « Philippians 2, 5-11 : Hymn or Exalted Pauline Prose ? » *Bulletin for biblical Research*, 2, 1992, p. 29- 46.
- FEE G., *God's Empowering Presence*, Peabody, Massachusetts, 1994.
- GREER R. A., « The Man of Heaven : Paul's Last Adam and Apollinarius's Christ », *Paul and the Legacies of Paul*, éd. W. S. Babcock, Dallas, 1990, p. 165-182.
- GRELOT P., « Deux notes critiques sur *Philippiens 2, 6-11* », *Biblica*, 54, 1973, p. 169-186.
- GUTBROD W., *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart, Berlin, 1934.
- HAACKER KL., *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, 1999.
- KISTEMAKER S. J., *Thessalonians, The Pastorals and Hebrews, New Testament Commentary*, Washington, 1955¹, 2007⁴.
- LEGASSE S., *L'épître de Paul aux Romains* (coll. Lectio divina, Commentaires 10), Paris, 2002.
- MAILLOT A., *L'Épître aux Romains. Épître de l'œcuménisme et théologie de l'histoire*, Paris-Genève, 1984
- MARTIN R. P., *Carmen Christi, Philippians 2, 5-11*, coll. Society for New Testament Studies Monograph series, Cambridge, 1967.
- MASSON CH., « Sur 1 Thessaloniens 5, 23. Note d'anthropologie paulinienne », *RThPh*, 1945, p. 97-102 ; repris dans *Vers les sources d'eau vive*, 1961, p. 208-215.
- MICHEL O., *Der Brief and die Römer*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuen Testament, 4, Göttingen, 1963¹².
- POFFET J.-M. (éd.), *L'autorité de l'Écriture* (coll. Lectio divina, hors série), Paris, 2002.
- RICOEUR P., *L'herméneutique biblique*, Paris, 2001.
- RIDDERBOS H., *The Gospel of John*, trad. angl. J. Vriend, Cambridge, 1997.
- SOUTER A., *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul*, Oxford, 1927.
- STRACK H. L., BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament, aus Talmud und Misdrasch, t. 3, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, Munich, 1978.

D. Rhétorique

- BROWN P., *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1998.
- CALAME C., « Modes de la citation et critique de l'intertextualité : jeux énonciatifs et pragmatiques dans les *Théognidéa* », *La citation dans l'Antiquité, Actes du*

- colloque du PARSA, Lyon, ENS LSH, 6-8 novembre 2002*, éd. C. Darbo-Peschanski, p. 225-234.
- CALVET-SEBASTI M.-A., « L'Esthétique », *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, éd. E. Norelli, B. Pouderon, Paris, 2008, p. 215-240.
- CAMERON A., *Christianity and the Rhetoric of Empire, the development of the Christian Discourse*, Berkeley, Los Angeles, London, 1994.
- COMPAGNON A., *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, 1979.
- DARBO-PESCHANSKI C. éd., *La citation dans l'antiquité, Actes du colloque du PARSA, Lyon, ENS/LSH, Lyon, 2004*.
- DORIVAL G., « Les formes et modèles littéraires », *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, éd. B. Pouderon, Paris, 2008, p. 139-188.
- DROBNER H., « Die Beredsamkeit Gregors von Nyssa im Urteil der Neuzeit », *StPatr.*, 17, 3, Oxford, New York, 1982, p.1084-1094.
- DUCROT O., *Les échelles argumentatives*, Paris, 1980.
- DUCROT O., *Le dire et le dit*, Paris, 1984.
- FRYE N., *Le grand Code, La Bible et la littérature*, trad. fr. C. Malamoud, Paris, 1984.
- GIRARDI M., « "Semplicità" e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea : la raffigurazione dell'eretico », *Vetera Christianorum*, 15, 1978, p. 51-74.
- GOULET-CAZÉ M.-O. éd., *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris, 2000.
- GÜNTZ G., *Griechische philosophische Hymnen*, Tübingen, 2005.
- HARL M., « Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs », *RSLR*, 13, 1977, p. 5-34.
- MAROTTA E., « Similitudini e ecphraseis nella Vita S. Macrinae di Gregorio di Nissa », *Vetera Christianorum*, 7, 1970, p. 265-284.
- NORDEN E., *Die Antike Kunstprosa*, 2 vol., Stuttgart, 1958.
- PEPIN J., *Mythe et allégorie, les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976.
- PERNOT L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, 2 vol., Paris, 1993.
- PRUDHOMME J., *L'œuvre poétique de Grégoire de Nazianze : héritage et renouveau littéraires*, thèse présentée pour obtenir le doctorat, sous la direction d'O. Munnich, Université Lumière Lyon2, novembre 2006.
- SNELL B., *Griechische Metrik*, Göttingen, 1982.
- VIAN F., « La poésie antique tardive (IV^e-V^e siècles) », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4, 1986, p. 333-343.

Index scripturaire

Ancien Testament

Genèse

Gn 1, 26	304, 325, 336, 388, 496, 573
Gn 2, 19-20	321, 329
Gn 2, 7	166, 174, 180, 235, 287, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 350, 560, 565, 595, 755
Gn 3	390, 419, 515, 755
Gn 5, 34	458
Gn 6, 14	335
Gn 12, 1-7	803
Gn 28, 13	803
Gn 30, 38	202, 263, 264, 267, 268, 269, 271, 272
Gn 32, 23	803
Gn 46, 26	202, 323
Gn 46, 27	321

Exode

Ex 3, 1 2	503
Ex 3, 2	803
Ex 4, 1-5	451
Ex 4, 6-7	450
Ex 13, 21	803
Ex 14, 19	803
Ex 19, 16	803
Ex 20, 21	803, 807
Ex 25, 31	335
Ex 31, 1	132, 300
Ex 33, 9-10	803

Nombres

Nb 12, 5	803
----------	-----

Deutéronome

Dt 4, 19-28	503
Dt 6, 13	503

Josué

Jos 5, 13	803
-----------	-----

Règles

2 Rg 2, 11	131, 202, 437, 441, 456
3 Rg 17, 14	202, 432, 433
4 Rg 1, 10	202, 432, 433
4 Rg 2, 11	291

Esdras

2 Esd 23, 2	811
-------------	-----

Job

Jb 38, 1	803
----------	-----

Psaumes

Ps 13, 3	805
Ps 28, 1	633
Ps 40, 13	594
Ps 44, 7-8	135, 420, 690, 691
Ps 50, 12-14	501
Ps 51, 12	117

Ps 59 242
 Ps 64, 3 202, 321
 Ps 72, 24 132, 223, 224, 241
 Ps 76, 20 245, 248, 249
 Ps 77, 70 202, 223, 224
 Ps 8, 5-9 151
 Ps 81, 5 700, 805
 Ps 84, 10 184, 241, 243, 254, 255, 288
 Ps 87, 6 715
 Ps 103, 29-30 568
 Ps 103, 35 799
 Ps 117 375, 445
 Ps 127,3 241

Proverbes

Pr 1, 5 117, 222

Ecclésiaste (Qohélet)

Qo 5, 1 298

Cantique des cantiques

Ct 5, 10 354
 Ct 24, 6 242

Sagesse de Salomon

Sa 7, 26 396

Isaïe

Is 6, 7 452
 Is 7, 14 132
 Is 9, 5 368, 369
 Is 49, 16 252, 253, 255, 752, 758,
 759, 762
 Is 52, 5 672, 675
 Is 53, 4-5 413
 Is 53, 5 390, 391, 413
 Is 53, 7 260
 Is 53, 9 322

Jérémie

Jr 31, 10 266

Baruch

Ba 3, 38 616, 801

Ezéchiël

Ez 1, 26 803
 Ez 10, 1 807

Daniel

Dn 3, 86 117, 134, 235, 236, 237,
 241, 286, 462, 463, 485, 486, 488, 489, 490,
 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 501,
 502, 506, 508, 5116, 517, 518, 553, 555, 790

Amos

Am 7, 55 132

Zacharie

Za 13, 7 101, 104, 110, 111, 112,
 120, 121, 130, 131, 155, 202, 229, 241, 242,
 292, 293, 296, 301, 387, 395, 566, 789

Nouveau Testament

Matthieu

Mt 3, 16 218, 241, 322
 Mt 4, 10 503
 Mt 5, 13 220
 Mt 7, 15 78, 240, 263, 264, 267, 269,
 271, 272
 Mt 7, 16 263, 267
 Mt 8, 17 414
 Mt 10, 15 805
 Mt 10, 28 496, 497, 732
 Mt 12, 39 807
 Mt 12, 4 752
 Mt 12, 40 252, 756, 757, 758, 760,
 762, 774
 Mt 12, 42 805
 Mt 14, 14 807
 Mt 16, 17 258
 Mt 16, 27 396
 Mt 16, 4 807
 Mt 17, 1 803
 Mt 17, 1-3 456
 Mt 17, 2 395, 408
 Mt 17, 24 288
 Mt 18, 12 243
 Mt 18, 7 136
 Mt 21, 33 297
 Mt 21, 41 43

Mt 22, 2	297	406, 414, 417, 437, 456, 510, 546, 550, 556,
Mt 22, 23-33	317	569, 718, 719, 725, 727, 805
Mt 22, 37	472	Jn 1, 15 110, 202, 229, 292, 296
Mt 23, 12	390	Jn 1, 17 503
Mt 24, 30-31	136, 158, 297	Jn 1, 18 450, 712, 739
Mt 24, 6	300	Jn 1, 21 456
Mt 26, 38	533	Jn 1, 5 701, 809
Mt 26, 39	131, 211, 212, 215, 216,	Jn 3, 13 60, 208, 218, 285, 288, 289,
741, 742, 743		319, 321, 325, 362-367, 417, 621, 779, 799
Mt 26, 41	200, 807	Jn 4, 12 269
Mt 26, 67-68	414	Jn 4, 23 135, 235, 286, 462, 463,
Mt 27, 46	118, 708, 740, 742	486, 494, 497-508, 516, 517, 553, 555
Mt 27, 50	752	Jn 4, 24 345, 498, 499, 501, 582
		Jn 5, 17 133, 234, 235, 297, 443
		Jn 5, 17-21 131, 231, 291
		Jn 5, 18 433
		Jn 5, 19 434
		Jn 5, 21 200, 209, 231, 291
		Jn 5, 22 435
		Jn 6, 27 396
		Jn 8, 29 403, 405
		Jn 8, 40 133, 134, 200, 201
		Jn 8, 58 110, 229, 292, 295
		Jn 10 243, 245, 249, 257, 260,
		261, 265, 272, 301, 345
		Jn 10, 3 248
		Jn 10, 9 260
		Jn 10, 10 266
		Jn 10, 11 249
		Jn 10, 12 264, 266
		Jn 10, 18 745
		Jn 10, 27 248
		Jn 10, 28 131, 297
		Jn 10, 29 298
		Jn 10, 30 136, 158, 297, 298, 811
		Jn 10, 31 297, 724
		Jn 10, 36 343
		Jn 10, 38 396
		Jn 11, 43 205, 257, 769, 771
		Jn 12, 24 131, 232, 745
		Jn 13, 33 757
		Jn 14, 9 396
		Jn 14, 10 396, 811
		Jn 14, 15 209
		Jn 14, 20 691, 694
		Jn 14, 28 403
		Jn 15, 26 501
		Jn 16, 15 209
Marc		
Mc 2, 23	266	
Mc 12, 30	465, 472	
Mc 14, 34	533	
Mc 16, 12	408	
Luc		
Lc 1, 35	90, 148, 164, 202, 285, 289,	
301, 337-347, 349-355, 358-382, 434-436,		
445, 449, 459, 458, 461, 518, 648, 672, 675,		
788		
Lc 4, 2	662	
Lc 15	243, 249	
Lc 15, 3	243, 247, 260, 261	
Lc 15, 3-7	243, 260	
Lc 15, 4	244, 247	
Lc 15, 5	247	
Lc 16, 20	240, 483-484	
Lc 16, 24	746	
Lc 20, 36	241, 488, 489	
Lc 23, 43	252-255, 752, 756-752, 768,	
769, 774		
Lc 23, 46	252, 752, 758, 756, 759, 760	
Jean		
Jn 1, 1	201, 294, 368-400, 409, 426,	
633, 699		
Jn 1, 13	258	
Jn 1, 14	149, 218, 225, 241, 287-289,	
299, 309, 318, 320, 322, 330, 375, 389, 405-		

Jn 16, 27	248
Jn 17, 1	814
Jn 17, 5	691, 694, 695
Jn 17, 10	388, 393, 735, 737, 739
Jn 17, 18	348
Jn 18, 37	343
Jn 20, 22	323, 324, 595, 835

Rm 8, 29	408
Rm 11, 16	655, 670, 699, 811
Rm 11, 17	263, 268
Rm 11, 29	252, 752, 759-761, 766, 767, 775
Rm 12, 2	408-409
Rm 15, 7	224

Actes des Apôtres

Ac 1, 8	339
Ac 2, 24	417
Ac 2, 36	135, 391, 420-426, 655-658, 669, 688-691, 768, 778, 785, 789, 813
Ac 3, 15	253, 254, 712
Ac 9, 3	803
Ac 10, 38	691, 694, 695
Ac 10, 42	712

Épître aux Romains

Rm 1, 18-32	561, 576
Rm 1, 25	274
Rm 1, 3-4	345, 542, 555
Rm 1, 9	134, 286, 462, 463, 486, 494, 498, 502-508, 553, 555
Rm 2, 20	408
Rm 5, 12	334, 594
Rm 5, 14	417, 444
Rm 6, 19	653
Rm 6, 4	277, 278, 296, 745, 768, 771
Rm 6, 4-6	277, 278
Rm 6, 6	311, 350, 351, 560
Rm 6, 9	713, 752
Rm 7, 23	117, 134, 150, 151, 180, 285, 287, 462, 463, 483, 486, 506-517, 553-557, 561, 576, 591, 791
Rm 7, 7	596
Rm 8, 2	509
Rm 8, 4	542
Rm 8, 6-7	82
Rm 8, 7	117, 134, 210, 287, 508, 509, 512-517, 557, 582
Rm 8, 9	218, 476, 569
Rm 8, 11	307
Rm 8, 16	496, 504
Rm 8, 21	252, 253, 255, 752
Rm 8, 23	252

Première épître aux Corinthiens

1 Co 1, 1	214
1 Co 1, 10	561, 576
1 Co 1, 12-13	799
1 Co 1, 24	118, 135, 199, 346, 376-378, 434, 435, 439, 735, 737, 739
1 Co 1, 30	132
1 Co 2, 11	117, 222, 495
1 Co 2, 13-14	464
1 Co 2, 14	470
1 Co 2, 15	470, 471
1 Co 2, 7	468
1 Co 2, 8	425, 813, 815
1 Co 3, 1	470, 472-474
1 Co 3, 12	815
1 Co 3, 16	102, 326, 327, 350
1 Co 3, 17	110
1 Co 4, 16	619
1 Co 5, 1	471
1 Co 5, 3	569
1 Co 5, 5	309, 569
1 Co 7, 31	408
1 Co 8, 6	110, 229, 292, 296, 425, 691, 815
1 Co 10, 11	444
1 Co 10, 31	477
1 Co 14, 14	465
1 Co 15, 20	244, 277, 417, 769, 771
1 Co 15, 21	304, 672, 674, 675, 679
1 Co 15, 22	277, 769
1 Co 15, 26	712
1 Co 15, 28	700
1 Co 15, 44	237, 305, 334, 370
1 Co 15, 44-48	210, 301-303
1 Co 15, 45	60, 129, 153, 169, 173, 175, 180, 186, 210, 211, 217, 218, 235, 241, 287-289, 299, 303-351, 362, 380, 382, 390, 405,

413-417, 431, 461, 464, 518, 550, 553, 558,
 563, 565, 574, 590, 595, 771, 779, 788
 1 Co 15, 45-47 60, 129, 169, 173,
 180, 210, 218, 287, 310, 312, 335-338, 351,
 362, 380, 382, 405, 413, 416, 417, 431, 461,
 518, 550, 553, 595, 771, 779, 788
 1 Co 15, 47 172, 174, 287, 305, 306,
 309, 313, 325, 335, 350, 369, 549
 1 Co 15, 48 173, 210, 211, 216, 309,
 315, 319, 332, 557, 558
 1 Co 15, 49 305
 1 Co 15, 50 258
 1 Co 15, 55 811

Seconde épître aux Corinthiens

2 Co 2, 13 504
 2 Co 3, 18 408
 2 Co 4, 1-4 561, 576
 2 Co 4, 16 131, 813
 2 Co 4, 4 394
 2 Co 5 254, 255, 414, 653, 654, 811
 2 Co 5, 16 693
 2 Co 5, 19 254
 2 Co 5, 21 414, 811
 2 Co 5, 4 653-654
 2 Co 7, 1 309, 569, 577
 2 Co 9, 7 515
 2 Co 11, 12 616, 801
 2 Co 11, 13-16 408
 2 Co 12, 2 807

Épître aux Galates

Ga 1, 16 258, 503
 Ga 3, 13 415, 811
 Ga 3, 2-3 309, 569
 Ga 4, 19 408
 Ga 4, 29 569
 Ga 5, 16-18 569
 Ga 5, 17 150, 151, 285, 287, 463,
 483, 507, 513, 553, 557, 569
 Ga 6, 18 465, 569

Épître aux Éphésiens

Ep 1, 7 111, 112, 130, 184, 233,
 234, 241-245, 250-262, 274, 275, 279, 292,
 293, 299, 301, 429, 752, 765, 769, 770

Ep 4 312, 472
 Ep 4, 22 312
 Ep 4, 23 472
 Ep 4, 9 244
 Ep 6, 12 258
 Ep 6, 2 258

Épître aux Philippiens

Ph 2, 13 596
 Ph 2, 6-11 19, 65, 75, 108-114, 130,
 150, 220, 241, 272-275, 290, 301, 382-388,
 397, 402, 408, 410, 414-422, 426, 428-431,
 437, 439, 459, 461, 518, 620, 654, 669, 694,
 710, 728, 765, 778, 785, 789, 790, 793, 813
 Ph 2, 6-7 131, 287, 394-397, 405, 406,
 411, 441
 Ph 2, 7 92, 110, 113, 130, 290, 320,
 358, 360, 386, 389, 393, 396-416, 426, 436,
 440, 443, 445, 447, 617, 691, 726, 805, 807,
 813
 Ph 2, 8 130
 Ph 2, 9-11 130, 420
 Ph 3, 20 315
 Ph 3, 20-21 307
 Ph 4, 23 465, 569
 Ph 4, 7 203-204

Épître aux Colossiens

Col 1, 17 110, 229, 292
 Col 2, 12 253, 752, 769
 Col 2, 5 577
 Col 2, 9 131, 389
 Col 3, 10 334
 Col 3, 9 312

Première épître aux Thessaloniens

1 Th 1, 10 253, 752, 769
 1 Th 5, 23 134, 236, 237, 286, 462-508,
 516-518, 552-555, 561, 569, 758, 788, 791

Première épître à Timothée

1 Tm 3, 16 149, 202, 218, 241, 288,
 299, 309, 322, 389, 556, 801, 809
 1 Tm 4, 11 224
 1 Tm 6, 15 813
 1 Tm 6, 20 266, 797
 1 Tm 6, 5 561, 576

Seconde épître à Timothée

2 Tm 1, 3	503
2 Tm 2, 15	266
2 Tm 3, 5	408
2 Tm 3, 8	561, 576
2 Tm 3, 17	331

Épître à Tite

Tt 11, 2	132
----------	-----

Épître à Philémon

Phm 10	202
Phm 25	569

Épître aux Hébreux

He 1, 1	111, 112, 199, 229, 296, 389, 395
He 1, 13	49
He 1, 2	293, 295, 616, 691, 801
He 1, 3	130, 293, 295, 377, 378, 387, 388, 397-397, 405, 409, 443, 615, 699
He 2, 10	247, 249, 257-261
He 2, 14	249, 254-261, 759, 760
He 2, 15	258
He 4, 12	464, 466
He 4, 15	211, 315, 316, 704
He 6, 20	437
He 7, 9	351
He 8, 5	503
He 9, 13-14	304
He 9, 14	503
He 9, 25	448
He 10, 17	247
He 10, 20	727
He 14-16	258

Première épître de Pierre

1 P 2, 13	813
1 P 2, 24	414
1 P 3, 18	417, 720

Seconde épître de Pierre

2 P 1, 11	813
-----------	-----

Première épître de Jean

1 Jn 3, 5	414
1 Jn 5, 19	807

Apocalypse

Ap 1, 8	369
Ap 7, 11	492
Ap 7, 15	503
Ap 17, 14	813
Ap 19, 16	813
Ap 21, 6	368
Ap 22, 3	503

Index des œuvres de Grégoire et Apollinaire

Œuvres d'Apollinaire

Fragments doctrinaux

Ad Flavianum

frg. 147-148 51

Ad Jovianum

frg. 150 8, 292, 565, 579, 592

frg. 151 581

Apodeixis

frg. 13 106, 129

frg. 14-18 97

frg. 14 71

frg. 15 100, 106, 157, 180, 285, 298,
362, 431, 432, 618, 624, 626

frg. 16 289, 344

frg. 16 625

frg. 17 208, 217, 362, 364, 624

frg. 18 364

frg. 19 97, 140, 557, 562

frg. 19-31 97

frg. 20 288

frg. 21 289, 367, 809

frg. 22 140, 150, 285, 287, 508, 512,
513, 553

frg. 24 625

frg. 25 287, 321, 328, 562, 563

frg. 26-28 287

frg. 27 12, 67, 173, 314, 551, 557

frg. 28 317, 546, 595

frg. 32 97, 111, 112, 114, 129, 188,
292, 385, 387, 395, 562, 635

frg. 32-47 97

frg. 33 292

frg. 38 111, 112, 293, 295

503, 660, 801

frg. 41 149, 566-567, 635, 773

frg. 42 109, 110, 130, 147, 421, 429,
799

frg. 43 112, 114

frg. 43-47 112, 114

frg. 44-45 411

frg. 45 411, 413

frg. 46 112

frg. 47 112, 412, 740, 741

frg. 48 97, 563

frg. 48-65 97

frg. 49 114, 180

frg. 51 180, 300, 460, 726

frg. 52 63, 64, 65, 171

frg. 54 63, 131, 269, 436

frg. 54 64

frg. 55 63, 64

frg. 56 433

frg. 58 434, 435

frg. 59 209, 230, 291, 542

frg. 59-60 209, 433

frg. 60 291, 578

frg. 61 297, 745

frg. 63 147, 212, 742

frg. 64 131

frg. 66-69 97

frg. 67 63, 64, 65, 131, 140, 608, 647

frg. 69 541, 544
 frg. 70 48, 97, 132, 204, 432, 568
 frg. 70-91 97
 frg. 71-72 436
 frg. 71-73 100, 132
 frg. 73 368
 frg. 74 132, 204, 562, 575, 603
 frg. 75 132, 300, 578, 577
 frg. 76 107, 122, 153, 166, 311, 559,
 586, 587, 749
 frg. 79 140
 frg. 80 140, 147
 frg. 81 67, 130, 132, 133, 147, 168,
 611, 646, 652, 728, 799
 frg. 82 63, 65, 183
 frg. 83 133
 frg. 84 133, 178, 643
 frg. 84-86 133
 frg. 85 370
 frg. 86 370
 frg. 87 134, 596, 597
 frg. 88-89 134
 frg. 89 311, 325, 329, 330, 466, 558,
 563
 frg. 90 326, 558
 frg. 91 134, 671, 672, 679
 frg. 92 97, 134, 748, 799
 frg. 92-104 97
 frg. 93 135, 427, 576, 715, 748, 749
 frg. 94 63
 frg. 95 60, 106, 135, 534, 711, 715,
 748, 766
 frg. 96 63, 65, 135, 140, 177, 353,
 688, 691, 735, 764
 frg. 97 135, 159, 567, 749
 frg. 98 136, 299
 frg. 101 188
 frg. 102 300, 734, 723, 737
 frg. 102-103 734
 frg. 104 136, 147
 frg. 105 97
 frg. 106 48, 310, 610
 frg. 107 48, 185, 186, 187, 571, 572

Anacephalaiôsis 113, 163, 287, 290,
 311, 312, 348-350, 507, 508, 560, 564, 568,
 578, 591, 639, 708, 718

De fide et incarnatione 53, 89, 187,
 349, 581, 608, 615, 640, 641

De inc. frg. 9 52, 187
 frg. 9-10 51

De unione 47, 55, 129, 149, 185, 187,
 287, 290, 295, 318, 320, 332, 340-343, 346-
 349, 351, 361, 363, 403, 428, 537, 545, 547,
 594, 597, 653, 696, 715, 721, 740, 744, 813

(De unione) frg. 2 289, 544

Enc. Mariae, frg. 12 289, 579

Épître à Jovien 8, 292, 565

Épître à Sérapion 715

Épître à Térance 41, 59, 715

Épître aux évêques de Diocésarée 182,
 575, 576

In Diodorum

frg. 123 289, 728

frg. 124 403

frg. 126 50, 715

frg. 129 538

frg. 141 67

frg. 144 289, 294, 295, 660

frg. 146 50

In Epiphaneian

frg. 109 743

Kata meros pistis 19, 47, 49, 52, 53, 63,
 89, 311, 316, 330, 537, 545, 546, 591, 592,
 610, 610, 614, 615, 623, 632-634, 637, 707,
 708, 719-722, 728, 729, 733, 738, 750, 764,
 765, 826

Logos syllogistikos

frg. 117 547, 639

Logoi

frg. 154 59, 183, 292, 565

frg. 159 58

frg. 159-161	30		
frg. 160	287		
<i>Première épître à Denys</i>	47, 53, 59, 66,		
	68, 183, 289-292, 308, 319, 320, 399, 537,		
	547, 548, 565, 567, 581, 622-624, 627, 634,		
	636, 639, 641, 643, 676, 677, 685, 717, 738,		
	777		
<i>Seconde épître à Denys</i>	59, 183, 292, 565, 715		
<i>Syllogismoi</i>			
frg. 113	317, 546, 684		
frg. 116	292, 657, 715		
<i>Tome synodal</i>	60, 74, 308-309, 287, 537,		
	568, 569, 575, 577, 715, 720		
Fragments exégétiques			
<i>Cat. in Ps.</i>			
frg. n°181 sur le Ps 103	568		
<i>Joh.-Cat. (J. Reuss)</i>			
frg. 17	498		
frg. 130 sur Jn	349		
Œuvres de Grégoire de Nysse			
<i>Ad Ablabium</i>	376, 402, 434, 797, 799, 816		
<i>Adversus Arius et Sabellius</i>	201, 816		
<i>De anima et resurrectione</i>	199, 229, 274,		
	584, 590, 754, 770, 774, 797, 816		
<i>Antirrheticus adversus Apolinarium</i>			
<i>Antirrh.</i> 104	610	<i>Antirrh.</i> 138	100, 106, 126, 157, 164, 171,
<i>Antirrh.</i> 120	94		180, 575, 618, 621, 624, 625, 738, 739
<i>Antirrh.</i> 128	815	<i>Antirrh.</i> 139	90, 148, 164, 209, 622
<i>Antirrh.</i> 131	129	<i>Antirrh.</i> 140	117, 123, 140, 149, 150, 151,
<i>Antirrh.</i> 132	86, 409		152, 165, 166, 367, 513, 541, 556, 557, 564
<i>Antirrh.</i> 133	117, 288, 482, 617, 705	<i>Antirrh.</i> 140	367
<i>Antirrh.</i> 134	106	<i>Antirrh.</i> 141	103, 104, 117, 152, 200, 210,
<i>Antirrh.</i> 135	106, 127, 139, 141, 170, 171,		487, 508, 512, 515, 540, 557, 582
	172, 179, 809	<i>Antirrh.</i> 142	124, 152, 180, 205, 482, 540,
<i>Antirrh.</i> 136	106, 118, 119, 123, 711, 737		543, 557, 625, 628
		<i>Antirrh.</i> 143	145, 205, 207, 289, 549, 550,
			563
		<i>Antirrh.</i> 144	152, 214, 317, 551, 557
		<i>Antirrh.</i> 145	173, 202, 210, 257, 557, 590,
			610
		<i>Antirrh.</i> 146	153, 154, 174-176, 218, 317,
			546, 562, 595
		<i>Antirrh.</i> 147	102, 125, 127, 145, 147, 159,
			181, 200, 202, 288, 551, 552, 565
		<i>Antirrh.</i> 148	101, 104, 112, 113, 202, 221
		<i>Antirrh.</i> 149	113, 200
		<i>Antirrh.</i> 150	113, 182
		<i>Antirrh.</i> 151	104, 112, 113, 126, 130, 214,
			700, 811
		<i>Antirrh.</i> 152	247, 258, 429, 448, 666, 765
		<i>Antirrh.</i> 152-154	429, 765
		<i>Antirrh.</i> 153	119, 130, 258, 753, 764, 766,
			770
		<i>Antirrh.</i> 153-154	119, 751
		<i>Antirrh.</i> 154	90, 101, 130, 183, 184, 202,
			258, 259, 763, 764, 769, 778
		<i>Antirrh.</i> 155	112, 120, 130, 145, 563, 615,
			660, 801
		<i>Antirrh.</i> 157	104, 113, 130, 205, 615, 719
		<i>Antirrh.</i> 158	90, 104, 109, 113, 120, 149,
			155, 296, 542, 566, 646, 719, 773
		<i>Antirrh.</i> 159	446, 620, 805
		<i>Antirrh.</i> 160	357, 413, 702, 703, 708, 755,
			807
		<i>Antirrh.</i> 161	202, 661
		<i>Antirrh.</i> 162	108, 109, 145, 147, 156, 168,
			411
		<i>Antirrh.</i> 163	109, 117, 151
		<i>Antirrh.</i> 164	109, 112, 130, 220, 399
		<i>Antirrh.</i> 165	112, 149, 389, 411, 412
		<i>Antirrh.</i> 166	160, 184, 412, 563, 740, 741
		<i>Antirrh.</i> 167	740
		<i>Antirrh.</i> 168	114, 118, 119, 127, 145, 160,
			180, 741
		<i>Antirrh.</i> 169	162, 181, 202, 300, 432, 437,
			441, 447
		<i>Antirrh.</i> 170	64, 171, 438-451, 615, 702
		<i>Antirrh.</i> 171	460, 669, 693, 699, 701, 702,
			805
		<i>Antirrh.</i> 172	63, 64, 117, 436
		<i>Antirrh.</i> 173	510

- Antirrh.* 174 64, 100, 121, 131, 156, 432, 433
Antirrh. 175 156, 432, 433, 578
Antirrh. 176 125, 145, 149, 157, 200, 209, 542
Antirrh. 177 103, 126, 149, 745
Antirrh. 178 119, 202, 746
Antirrh. 179 90, 145, 147
Antirrh. 180 103, 211, 742
Antirrh. 181 103, 212, 213, 742
Antirrh. 182 103, 149
Antirrh. 184 122, 200, 219, 220, 614
Antirrh. 185 63, 64, 127, 540, 608, 647, 799, 813
Antirrh. 186 90, 166, 167, 541-544
Antirrh. 187 115, 167, 541
Antirrh. 188 145, 203, 432, 568
Antirrh. 189 222, 227
Antirrh. 190 100, 145, 436, 541, 542, 569
Antirrh. 191 158, 204, 214, 221, 366, 376, 569, 577
Antirrh. 192 89, 132, 145, 200, 220, 221, 575, 578
Antirrh. 193 107, 122, 145, 153, 166, 202, 422, 559
Antirrh. 194 107, 147, 161, 613
Antirrh. 195 88, 122, 559, 579, 638, 749
Antirrh. 196 122, 646, 677, 705
Antirrh. 198 117, 140, 583, 585
Antirrh. 198-199 117
Antirrh. 199 101, 107, 108, 133, 140, 145, 147, 161, 168, 544, 588, 608, 609, 652, 728, 799
Antirrh. 200 90, 104, 129, 169, 544, 652, 653, 704
Antirrh. 201 63, 65, 75, 103, 183, 527, 614, 651, 665, 698
Antirrh. 202 104, 163, 200
Antirrh. 203 200-201
Antirrh. 204 178, 187, 370, 643
Antirrh. 205 133, 158, 178, 617, 644, 645
Antirrh. 206 105, 597, 672
Antirrh. 207 145, 222
Antirrh. 208 123, 127, 202, 512, 576
Antirrh. 209 167, 285, 462, 463, 466, 467, 469, 471, 475, 486, 506, 540, 553, 558, 807
Antirrh. 210 469-477, 481-483
Antirrh. 211 117, 483-488
Antirrh. 212 152, 202, 489, 493, 499, 500, 505, 509, 510
Antirrh. 213 167, 168, 466, 510, 558, 563, 702
Antirrh. 214 103, 104, 165, 168, 169, 202, 590, 671, 673, 674, 680, 681, 741
Antirrh. 215 222, 674, 675, 678, 679, 682, 683, 685
Antirrh. 216 90, 108, 165, 168, 587, 611, 612, 614, 615, 674-677, 748, 799
Antirrh. 217 123, 127, 576, 610, 665, 677, 715
Antirrh. 218 106, 119, 534, 748, 750
Antirrh. 219 60, 63, 65, 116, 140, 177, 688, 689, 713, 714, 716, 748, 766, 799
Antirrh. 220 199, 617, 691
Antirrh. 221 177, 677, 691, 693, 698
Antirrh. 222 677, 693-695, 702, 705
Antirrh. 223 65, 648, 697, 722, 735, 764, 765
Antirrh. 224 119, 761, 763, 766, 768
Antirrh. 225 117, 697, 768, 769
Antirrh. 226 103, 135, 277, 526, 528, 668, 702, 707, 764, 769-771
Antirrh. 227 103, 104, 159, 183, 567, 716, 749, 771
Antirrh. 228 104, 158, 703, 748
Antirrh. 231 126, 188, 615, 723, 737
Antirrh. 232 147, 723, 724

In Ascensionem Christi oratio 468, 807, 816

In Basilium fratrem 436, 454, 468, 736, 797, 807, 816

De beatitudinibus 219, 454, 582, 816

In Canticum canticorum 242, 354, 387, 463, 512, 582, 659, 667, 743, 805, 811, 815, 816

De deitate Filii et Spiritus sancti. 199, 265, 273, 280, 392, 405, 744, 816

De differentia essentiae et hypostaseos 92, 526-528, 642

De infantibus praemature abreptis 219, 816

De Professione Christiana 204, 816

In diem luminum 273, 816

In Ecclesiasten 331, 583, 815

Epistulae 11, 231, 269, 452, 590, 591, 621, 659, 700, 761, 769, 816

Contre Eunome

<i>Eun. I, 183</i>	343
<i>Eun. I, 231</i>	612
<i>Eun. I, 233</i>	612
<i>Eun. I, 245</i>	526
<i>Eun. I, 294</i>	200
<i>Eun. I, 298</i>	621
<i>Eun. I, 34-58</i>	104
<i>Eun. I, 4</i>	807
<i>Eun. I, 407</i>	799
<i>Eun. I, 48</i>	621
<i>Eun. I, 570</i>	672
<i>Eun. I, 7</i>	736
<i>Eun. II, 249</i>	445
<i>Eun. II, 402</i>	321
<i>Eun. II, 43</i>	612
<i>Eun. III, 1, 105</i>	392
<i>Eun. III, 1, 21</i>	378
<i>Eun. III, 1, 54</i>	805
<i>Eun. III, 1, 59</i>	269
<i>Eun. III, 1, 80</i>	739
<i>Eun. III, 1, 92</i>	805
<i>Eun. III, 10, 11</i>	243, 699
<i>Eun. III, 10, 33</i>	291
<i>Eun. III, 10, 4</i>	501
<i>Eun. III, 10, 43</i>	434
<i>Eun. III, 10, 6</i>	410
<i>Eun. III, 2, 147</i>	396
<i>Eun. III, 2, 148</i>	397
<i>Eun. III, 2, 150</i>	397
<i>Eun. III, 2, 26</i>	288
<i>Eun. III, 2, 52</i>	391
<i>Eun. III, 2, 54</i>	354
<i>Eun. III, 2, 55</i>	805
<i>Eun. III, 3, 15</i>	421
<i>Eun. III, 3, 35,</i>	288
<i>Eun. III, 3, 42</i>	689
<i>Eun. III, 3, 43</i>	423
<i>Eun. III, 3, 51</i>	329
<i>Eun. III, 3, 64</i>	550, 591
<i>Eun. III, 3, 66</i>	391
<i>Eun. III, 3, 67</i>	437, 658, 659
<i>Eun. III, 3, 68</i>	75, 658, 664, 666
<i>Eun. III, 3, 68-69</i>	75
<i>Eun. III, 3, 69</i>	651, 799
<i>Eun. III, 4, 18</i>	248
<i>Eun. III, 4, 28</i>	708, 709
<i>Eun. III, 4, 33</i>	435
<i>Eun. III, 4, 34</i>	435
<i>Eun. III, 4, 55-56</i>	390
<i>Eun. III, 4, 62-64</i>	75
<i>Eun. III, 4, 63</i>	620
<i>Eun. III, 4, 63-64</i>	426
<i>Eun. III, 4, 64</i>	274
<i>Eun. III, 5, 17</i>	501
<i>Eun. III, 5, 5</i>	227

<i>Eun. III, 6, 52</i>	199
<i>Eun. III, 6, 52-53</i>	394
<i>Eun. III, 6, 69</i>	215
<i>Eun. III, 8, 28</i>	226
<i>Eun. III, 9, 63</i>	621

Ad Graecos, ex communis notionibus 413, 816

Contra fatum 445, 816

Apologia in Hexæmeron. 467, 816

In diem natalem salvatoris 274, 445, 816

In Sanctum Pasca 273, 659, 697, 816

De instituto christiano 269, 817

Adversus Macedonianos de Spiritu sancto
206, 797, 809, 817

Vita Macrinae 68, 468, 817

De opificio hominis 317, 323, 469, 473,
485, 693, 817

Oratio catechetica 277, 278, 403, 407,
416, 437, 450, 467, 468, 584, 586, 590, 669,
693, 699, 709, 772, 805, 807, 809, 811, 817

De oratione dominica 366, 590, 807, 817

De perfectione 393, 813, 817

Refutatio confessionis Eunomii

<i>Ref.</i>	817
<i>Ref. § 112</i>	372
<i>Ref. § 114</i>	799
<i>Ref. § 134-135</i>	415
<i>Ref. § 142-143</i>	229
<i>Ref. § 172</i>	727
<i>Ref. § 173</i>	206
<i>Ref. § 175</i>	243, 245, 247
<i>Ref. § 179</i>	752, 766
<i>Ref. § 199</i>	274
<i>Ref. § 213</i>	373
<i>Ref. § 44</i>	291
<i>Ref. § 56</i>	373
<i>Ref. § 56-57</i>	373
<i>Ref. § 59</i>	357
<i>Ref. § 83</i>	811
<i>Ref. § 94</i>	815
<i>Ref. § 134,</i>	407
<i>Ref. § 172</i>	72

In sextum Psalmum 701, 816

Ad Simplicium de fide 805, 817

Ad Theophilum adversus apolinaristas

Theoph. 120 65, 73, 76, 82, 92, 206, 608,
616

Theoph. 121 65, 616, 617

Theoph. 123 693

Theoph. 125 389, 669

Theoph. 126 75, 103, 526, 617, 651, 656,
805

Theoph. 128 84

In inscriptiones Psalmorum 275, 805, 817

De tridui spatio 273, 372, 659, 752,
755, 759, 761, 763, 764, 817

Tunc et ipse filius 334, 700, 811, 817

De virginitate 387, 484, 584, 659, 667, 817

De vita Moysis 269, 390, 451, 469,
484, 659, 817

Table des matières

Remerciements	2
Table des abréviations	3
Introduction	6
I. Le contexte historique et doctrinal	6
II. Les pièces du dossier de la controverse.....	10
III. L'état de la critique	15
IV. Perspectives de la présente étude.....	20
Première partie Les textes de la controverse apolinariste : présentation historique et littéraire	26
Chapitre 1. Circonstances de composition	27
I. Enjeux politiques de la vie d'Apollinaire de Laodicée.....	27
A. Les premières années (vers 310-360).....	28
B. Rhéteur et évêque (360-362)	31
C. Apollinaire et le conflit entre Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste (373-375)	36
D. La consécration de Vital et la condamnation romaine (376-377)	39
E. De la condamnation de Rome à la mort d'Apollinaire (377-392 ?)	42
F. Conclusion	44
II. Les fragments doctrinaux d'Apollinaire.....	46
III. Les écrits de controverse anti-apolinariste au IV ^e siècle.....	56
IV. Datations des œuvres étudiées	61
A. Circonstances de composition de l' <i>Apodeixis</i>	61
B. Datation de l' <i>Antirrheticus</i> et de la <i>Lettre à Théophile</i>	69
	856

C. Les destinataires des deux écrits de controverse de Grégoire	76
D. Tradition manuscrite de l' <i>Antirrheticus</i> et de la <i>Lettre à Théophile</i>	84
V. Conclusions	95
Chapitre 2. Étude de la composition de l' <i>Antirrheticus</i>	96
I. Préliminaires : l' <i>Apodeixis</i>	97
II. L' <i>Antirrheticus</i>	98
La méthode de Grégoire	99
A. Les effets de distorsion structurelle	105
B. Les répétitions	116
C. Les silences	124
D. Structure d'ensemble de l' <i>Antirrheticus</i>	126
III. Conclusion	137
Chapitre 3. L'authenticité des fragments de l' <i>Apodeixis</i>	138
I. Les citations textuelles	145
A. Le problème de la citation décrétée textuelle	145
B. Autres citations textuelles	146
II. Les fragments paraphrastiques ou quasi-textuels	170
A. Interférence des voix	172
B. Les pronoms dans les accusations	176
C. Le critère de la cohérence doctrinale	178
III. Résumés et reprises larges	179
A. Les paraphrases explicites	179
B. Reprises libres et déformées	181
IV. Les fragments 106 et 107	185
Conclusion	188
Deuxième partie L'utilisation de l'Écriture	193
Introduction	194
Chapitre 1. Méthode et principes herméneutiques	196
I. L'autorité de l'Écriture	197
A. L'Écriture, critère de vérité	197
B. Une parole d'autorité divine	200
C. L'Écriture, une autorité polyphonique	202
II. La tradition des Pères, garante de la vérité des Écritures	203
III. Principes d'utilisation et d'interprétation de l'Écriture	208

A. L'Écriture, fondement du raisonnement	208
B. L'Écriture, source terminologique	217
C. La concordance de l'idée et de la lettre scripturaire.....	226
D. La simplicité dans l'interprétation, gage de vérité.....	230
IV. L'Écriture en débat	233
V. Conclusion.....	238
Chapitre 2. Le dynamisme argumentatif de l'Écriture	239
I. L'Écriture, preuve ou arbitre ?.....	242
A. 1 ^{er} mouvement argumentatif : l'incarnation du Christ	243
B. 2 nd mouvement argumentatif : la résurrection du Christ	251
II. L'Écriture comme trame argumentative.....	257
III. Voix de l'Écriture, voix de Grégoire	262
A. Le traitement de Mt 7, 15-16.....	264
B. La confusion des voix.....	267
IV. La citation scripturaire, pivot entre le discours de controverse et l'enseignement spirituel	272
Conclusion	281
Troisième partie Le dossier scripturaire de la controverse.....	283
Introduction	284
I. Le matériau scripturaire de l' <i>Apodeixis</i>	285
A. Anthropologie	286
B. Nature humaine particulière du Logos incarné	287
C. L'union de la chair au Logos préexistant	292
D. L'humanité du Christ ressuscité.....	297
E. Les emplois secondaires	298
F. Bilan.....	298
Chapitre 1. L'homme descendu du ciel : 1 Co 15, 44-48.....	302
Les questions soulevées par le texte biblique	303
I. L'utilisation par Apolinaire et Grégoire	308
A. 1 Co 15, 45-48 dans la christologie d'Apolinaire	308
B. Le débat sur 1 Co 15, 45 dans l' <i>Antirrheticus</i>	313
II. Le débat interprétatif dans la tradition patristique.....	333
Chapitre 2. La conception virginale : Lc 1, 35	338
I. Interprétation générale de Lc 1, 35 par Apolinaire.....	339

A. L'analogie avec la conception humaine	341
B. Implications christologiques.....	348
II. L'interprétation de Lc 1, 35 dans le débat de l' <i>Antirrheticus</i>	352
A.L'analogie avec la génération commune et les problèmes du langage théologique à propos de Lc 1, 35	353
B. Origine céleste et conception virginale	362
C. La δύναμις ὑψίστου chez Grégoire	371
III. Conclusion	379
Chapitre 3. La kénose et l'exaltation : Ph 2, 6-11	382
I. L'utilisation de Ph 2, 6-11 par Grégoire	384
A. Une hymne liturgique ?.....	384
B. Les enjeux argumentatifs de Ph 2, 6-11 dans l' <i>Antirrheticus</i>	385
II. Le commentaire de Grégoire	387
A. Traduction	388
B. L'abaissement du Logos dans la nature humaine.....	393
C. L'exaltation de l'humanité du Christ, Ph 2, 9-11	420
III. Conclusion	429
Chapitre 4. Le prophète Élie.....	431
I. La puissance d'un homme prophétique	432
II. Le char de feu, type de la puissance divine	436
A. « Figure » au sens propre et figuré.....	441
B. Assomption-élévation.....	448
C. Dépassement de la typologie : la transformation humaine en Dieu	450
D. L'ascension d'Élie dans l'œuvre de Grégoire de Nysse	453
E. Le motif de l'ascension d'Élie dans la littérature patristique	455
III. Conclusion	459
Chapitre 5. Les preuves scripturaires de l'anthropologie	461
Présentation générale	463
I. 1 Th 5, 23 : la sanctification de l'esprit, de l'âme et du corps.....	464
A. Problèmes textuels du verset	464
B. 1 Th 5, 23 dans le débat de l' <i>Antirrheticus</i>	466
II. Dn 3, 86 : « les esprits et les âmes des justes »	486
A. Dn 3, 86 dans le débat de l' <i>Antirrheticus</i>	486
B. Origine des deux interprétations antithétiques	489

III. Jn 4, 23 : Adorer en esprit	498
IV. Rm 1, 9 ; 7, 23 et 8, 7 : le combat de la chair contre l'esprit	502
A. Les problèmes exégétiques posés par Rm 1, 9	503
B. Le débat dans l' <i>Antirrheticus</i>	504
V. Bilan	516
Conclusion	518
Quatrième partie Synthèse doctrinale : l'être du Christ en débat	521
Introduction	522
Préliminaires méthodologiques : le statut théologique des analogies chez Grégoire	524
Chapitre 1. Termes et enjeux de l'anthropologie	531
I. L'anthropologie d'Apolinaire	532
Vision d'ensemble : évolution de la doctrine apolinarienne ?	533
II. Les problèmes posés par la terminologie	552
A. Les termes de l'anthropologie biblique	552
B. Le problème de l'équivalence entre νοῦς et πνεῦμα	560
C. La relation du νοῦς et du λόγος	570
III. Point d'achoppement : le νοῦς	574
A. Si Dieu était νοῦς dans un homme doté d'un νοῦς	574
B. L'absence de νοῦς humain en Christ vue par Grégoire	582
C. L'intellect de l'homme, lieu de liberté, lieu du péché ?	588
IV. Conclusion	602
Chapitre 2. L'unité du Christ	604
I. L'objection des « deux Fils » par Apolinaire	606
A. Le contexte polémique	606
B. L'accusation d'Apolinaire	608
C. Paul de Samosate, Marcel et Photin	624
II. Contre les « deux Fils », la μία φύσις d'Apolinaire	636
III. Contre la μία φύσις d'Apolinaire, l'union transformante de Grégoire	649
A. L'image de la goutte de vinaigre jetée dans la mer	650
B. L'image du bouc-cerf	670
IV. Conclusion	702
Chapitre 3. La divinité du Christ dans la mort et la résurrection	707
I. Dieu serait-il mort dans la Passion ?	711
A. Apolinaire a-t-il soutenu que la divinité était mortelle ?	713

B. Assimilation d’Apolinaire aux ariens.....	725
C. Présupposés philosophiques : la <i>sympatheia</i> de l’âme et du corps	729
D. Conclusion.....	734
II. Réfutation de Grégoire	735
A. Arguments spéculatifs : rapports intra-trinitaires.....	735
B. L’analogie de l’immortalité de l’âme	745
C. La mort d’un homme ne peut pas sauver l’humanité	748
D. L’explication “physique” de la mort et de la résurrection du Christ.....	751
III. Bilan	772
Conclusion	781
Appendice Lettre à Théophile contre les apolinaristes.....	794
Bibliographie	816
I. Textes et traductions	816
A. Grégoire de Nysse	816
B. Éditions des fragments d’Apolinaire	817
C. Auteurs anciens	818
II. Instruments de travail	825
A. Dictionnaires et lexiques	825
B. Ouvrages de référence	825
III. Études et commentaires	826
A. Études sur l’apolinarisme	826
B. Études sur Grégoire de Nysse	828
C. Autres études	833
D. Rhétorique	842
Index scripturaire.....	844
Index des œuvres de Grégoire et Apolinaire	850
Table des matières	856