NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 3 1980

L'exégèse christologique de saint Cyrille d'Alexandrie

Bertrand DE MARGERIE (s.j.)

p. 400 - 425

https://www.nrt.be/it/articoli/l-exegese-christologique-de-saint-cyrille-d-alexandrie-1008

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'exégèse christologique de saint Cyrille d'Alexandrie *

Peu de Pères ou de Docteurs de l'Eglise ont joui autant que Cyrille d'Alexandrie, mort en 444, des éloges et approbations des papes et des conciles œcuméniques. Peu après son décès, Chalcédoine compare sa doctrine à la sagesse de Léon le Grand ; ce pape recommande les écrits du docteur alexandrin précisément parce qu'ils concordent entièrement avec la foi des saints Pères. Constantinople II et Constantinople III, en 553 et 681 respectivement, lui rendent hommage, ce dernier concile vengeant sa mémoire de l'accusation de monothélisme [1]. Si la raison fondamentale de tant d'éloges est relative à sa défense de l'unité et de la divinité du Christ Sauveur, sans qu'ils paraissent inclure une mention directe de l'exégèse cyrillienne, ils ne sont pas néanmoins indépendants d'elle. Les conciles œcuméniques, à partir de celui d'Ephèse, présidé par Cyrille, en retenant largement la christologie cyrillienne, ont substantiellement fait leur sa lecture de l'Ecriture et, tout particulièrement, du Nouveau Testament, sur plusieurs points fondamentaux.

Aujourd'hui encore, au sein d'une chrétienté divisée, Cyrille d'Alexandrie est un point de ralliement tant pour les Eglises non chalcédoniennes que pour celles, catholiques [2] et orthodoxes, qui se veulent fidèles au concile de 451.

Après avoir présenté quelques-unes des vues de Cyrille sur l'exégèse et sa méthode, nous verrons brièvement comment il la met en œuvre à propos de l'Ancien et surtout du Nouveau Testament, non sans nous attarder à sa lecture johannique et paulinienne des mystères fondamentaux du christianisme : Trinité, Incarnation,

---

* Ces pages forment le chapitre X de l'ouvrage intitulé *Introduction à l'Histoire de l'Exégèse des Pères Grecs et Orientaux* et qui paraîtra prochainement aux Editions du Cerf. Ce livre devra être suivi d'un autre, *Introduction à l'exégèse des Pères latins*. Les mêmes Editions publieront également l'étude *Les Perfections du Dieu de Jésus-Christ*. — L'annotation qu'on trouvera ici ne reproduit qu'une partie des très nombreuses références qui accompagneront le texte dans le volume annoncé.

1. Cf. Dz-Sch 554, 557 ; Pie XII, Enc. *Orientalis Ecclesiae*, 9 avril 1944 : *AAS* 36 (1944) 130. Sur les différentes appréciations de la christologie cyrillienne et de son évolution, on pourra se reporter à G.-M. de Durand, O.P., Introduction à *Deux dialogues christologiques*, *SC* 97, Paris, 1964, p. 149 s. ; et surtout à A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, London, 1975², t. I, p. 473-483.

2. Les différentes Eglises diocésaines à l'intérieur de l'unique et universelle Eglise catholique.

don de l'Esprit, Eucharistie, Eglise — lecture à laquelle le IIe concile du Vatican a fait écho. Nous aurons ainsi l'occasion de citer abondamment l'immortel chef-d'œuvre de saint Cyrille d'Alexandrie : ses commentaires sur l'Evangile de saint Jean.

I. — LA MÉTHODE DE CYRILLE ET LA CONTEMPLATION SPIRITUELLE OU « THEÔRIA PNEUMATIKÈ »

Cyrille, héritier de la tradition exégétique de l'Eglise d'Alexandrie, y introduit cependant d'importantes nuances nouvelles. Il reprend les grandes catégories de ses prédécesseurs : sens littéral et sens spirituel, *skopos* ou but, gnose des mystères, au sein d'une concentration christologique encore plus poussée, s'il est possible :

> Le but[3] de l'Ecriture inspirée est de signifier le mystère du Christ au moyen d'objets sans nombre. On peut l'assimiler à une magnifique cité qui possède non pas une, mais plusieurs images de son Roi, toutes exposées publiquement partout. L'Ecriture ne néglige rien pour atteindre ce but... Si le sens littéral contient quelque chose de laid, rien n'empêche l'Ecriture de s'en servir d'une manière élégante. Son but (*skopos*) n'est pas de nous exposer les vies des patriarches. Loin de là. Mais plutôt de nous communiquer une connaissance de son mystère de salut, par le moyen duquel la parole qui le concerne devient claire et vraie.

Pour Cyrille, dans ce texte, le sens littéral paraît totalement au service du sens spirituel : la signification du mystère du salut, qui est le Sauveur, le Christ lui-même.

Plus précisément — et les travaux d'A. Kerrigan l'ont établi — la distinction entre sens littéral et sens spirituel vise avant tout, non les intentions du sujet, auteur humain ou auteur divin, mais les objets considérés : appartient au sens littéral ce qui est humain, au sens spirituel ce qui est divin. Point de vue qui non seulement ne contredit pas les approches antérieures ou postérieures (distinguant les intentions respectives des auteurs, humain et divin, du texte), mais encore s'harmonise avec elles et les complète : l'auteur humain a en vue un sens que l'on peut qualifier d'humain, à savoir le sens littéral ; l'Auteur divin vise un sens divin : le sens spirituel. L'un s'intéresse particulièrement aux pensées des hommes, l'autre à celles de Dieu. Le premier considère *ta aisthèta,* les réalités perçues par les sens, et aussi *ta anthrôpina,* c'est-à-dire les traits et activités caractéristiques de l'être humain, soit individuellement, soit en groupe. Au contraire, le sens spirituel se rapporte aux dogmes

3. Cyrille utilise le mot de *skopos* ; sur la notion de *skopos* dans l'exégèse de Cyrille et son arrière-plan dans l'exégèse profane, voir A. Kerrigan, O.F.M., *St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament,* coll. *Anal. Bibl.* 2, Rome, 1952, p. 87 ss, 224 ss.

divins et aux mystères (à tout ce que Pie XII, dans l'encyclique *Divino Afflante Spiritu*, appelait le « sens spirituel théologique »).

Ainsi ressortent du sens littéral l'ascendance davidique de Jésus, comme ses déclarations à la Samaritaine : « Nous adorons ce que nous connaissons » (*Jn 4*, 22). Jésus s'exprimait comme un Juif et comme un être humain, qui a l'obligation connaturelle d'adorer Dieu. Au contraire, en disant « Priez le Seigneur de la moisson d'envoyer des ouvriers à sa moisson » (*Lc 10*, 1-3), Jésus ne se présente pas seulement comme celui qui prie, mais encore comme le divin Seigneur de la moisson.

Plus tard, après la crise nestorienne, quand il examine les paroles et les œuvres du Christ, Cyrille distingue avec soin trois catégories d'expressions : celles qui se rapportent à ses attributs divins (*phônai theoprepeis*), celles qui décrivent ses traits humains (*phônai anthrôpoprepeis*) et enfin celles qui connotent simultanément son humanité et sa divinité, les expressions intermédiaires ou mixtes (*phônai mesai, kekrammenai*). Notons-le au passage : sans l'observer, des exégètes modernes retrouvent semblables distinctions, certainement préparées, chez Cyrille, par la considération du sens littéral et du sens spirituel.

On perçoit donc comment Cyrille d'Alexandrie a fait évoluer les notions de sens littéral et de sens spirituel : à partir d'une objectivation de ces notions, il en découvre et présente la vivante synthèse dans le Sujet suprême et unique, le Christ, et dans les deux dimensions de son être théandrique. La concentration christologique de la méthode exégétique rejoint celle de l'attention dogmatique.

Le point est d'autant plus frappant que, simultanément, Cyrille renonce à l'une des convictions d'Origène : à ses yeux, certains passages de l'Ancien Testament présentent un sens littéral, mais non un sens spirituel. Notamment, Cyrille applique ce principe à certains aspects législatifs des Ecritures, par exemple à certains traits de l'arche d'alliance, dépourvus à ses yeux de toute signification mystique. Le sens spirituel est toujours, pour Cyrille, d'une manière ou d'une autre, relatif au mystère du Christ : « toute contemplation spirituelle (*theôria pneumatikè*) regarde vers le mystère du Christ ». Un sens scripturaire sans relation avec le mystère du Christ ne peut être spirituel, il ne peut être que littéral. L'admission de la possibilité d'un tel sens, de sa réalité en plusieurs cas, constitue une évolution radicale par rapport à Origène.

La notion-clef de l'exégèse cyrillienne est donc celle de *theôria pneumatikè*, à laquelle il vient d'être fait allusion. Que signifie-t-elle exactement pour le patriarche d'Alexandrie ? Cette expression que

Cyrille favorise entre toutes pour désigner le sens spirituel de l'Ecriture implique une « vision » (*theôria*) ouvrant l'esprit au mystère du Christ (cf. *Lc* 24, 27.44) ; mais cette vision est « pneumatique », spirituelle, car dans son exercice l'esprit humain est aidé par l'Esprit divin et saint à dépasser « le masque de la lettre et l'ombre des réalités apparentes ».

Cette vision spirituelle du sens spirituel des Ecritures est, pour Cyrille reprenant, avec ses nuances personnelles, les enseignements de Clément et d'Origène, un charisme et une gnose, une révélation qui enrichit l'esprit de l'exégète en lui communiquant la connaissance de la vérité, c'est-à-dire des profondeurs divines contenues dans les Ecritures et du mystère du Christ. La gnose de la *theôria pneumatikè* nous apporte la vision de Dieu ou *theoptia*, par laquelle et en laquelle l'Inaccessible, plein de condescendance, se fait accessible envers nous. Gnose, théoptie, vision pneumatique : ce don n'est accordé qu'au croyant soumis au Christ, non au Juif incrédule. Aussi le docteur d'Alexandrie ne se lasse-t-il pas de demander à Dieu, pour lui-même comme pour ses auditeurs, le don si précieux de cette gnose biblique.

Quoique Cyrille tende tantôt à élargir [4] et tantôt à restreindre [5] le cercle des chrétiens doués de gnose, il se différencie en tout cas de Clément d'Alexandrie sur un point important : Cyrille attribue aux prêtres le rôle d'illuminateurs bibliques que Clément assignait aux gnostiques seuls.

II. — CYRILLE, LECTEUR CHRÉTIEN DE L'ANCIEN TESTAMENT

Assurément, Cyrille n'ignore pas qu'il est lui-même l'un de ces prêtres charismatiques et qu'il a reçu le don si instamment demandé : celui de la *theôria pneumatikè* des Ecritures de l'ancienne Alliance.

Ce que nous avons déjà dit montre que sa lecture de l'Ancien Testament n'est pas seulement chrétienne, mais surtout telle. Pas seulement chrétienne, puisqu'il admet qu'un certain nombre de passages ne comporte pas de sens spirituel ni d'allusion au mystère du Christ. Mais surtout chrétienne : car, pour le patriarche d'Alexandrie, successeur des Apôtres, c'est son charisme prophétique d'exé-

4. La gnose « consiste dans les raisonnements mettant les gens simples en mesure de savoir que le Christ est Dieu et qu'il est vraiment et réellement le Fils de Dieu » (S.P.N. CYRILLI ALEXANDRINI *In D. Joannis Evangelium*, édit. Ph.E. PUSEY, rééd. anast., Bruxelles, 1965, t. II, p. 494, 9 ss : commentaire sur *Jn 14*, 22). On notera la pointe anti-arienne.

5. Il s'agit des *teleoi* ou parfaits, qui ont atteint à la pureté de l'esprit (*ibid.*, p. 494, 13 ss).

gète de l'Ancien Testament que le Christ ressuscité lui a communiqué en ouvrant son esprit au Sien (cf. *Lc 24*, 27.44). Comment comprendre autrement ce que dit Cyrille : « une fois le Fils unique incarné, mort et ressuscité, une fois consommée toute son économie parmi nous, quelle occasion y a-t-il encore de prophétie ou de prédiction ? Prophétiser n'est donc rien d'autre que la faculté d'interpréter, l'herméneutique des prophètes »[6] ? Le prophète chrétien est celui qui a reçu le charisme de reconnaître l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament dans le Nouveau.

La Loi ancienne était une illumination accompagnée de ténèbres, contrastant avec les rayons sans mélange irradiés par le Soleil de Justice, l'Etoile du Matin, le Christ. Elle continue d'éclairer d'une lumière lunaire, quoique l'Evangile brille dans la splendeur solaire du midi, grâce au Christ qui manifeste, dans l'Esprit, sa connaissance de la Loi et des Prophètes. Reprenant une catégorie de Clément d'Alexandrie, Cyrille appelle « photagogie » (*phôtagôgia*) cette lumineuse interprétation de la Loi ancienne par le Christ Jésus. Nous en avons besoin, car la Loi de Moïse a été enténébrée par les ombres procédant de la lettre. A propos de *2 Co 3*, 16, Cyrille écrit : « Le Seigneur montre la vraie face de la Loi (celle qui a été glorifiée) aux sages sanctifiés en esprit et rendus illustres par la foi au Christ. » L'activité illuminatrice du Christ est inextinguible, car elle est perpétuée dans l'Eglise par les apôtres, les évangélistes, les didascales et les prêtres de tous les temps, devenus à leur tour des astres capables d'illuminer ceux qui vivent dans les ténèbres.

Dans ce contexte, la manière dont Cyrille aborde Moïse retient l'attention par sa complexité. D'une part, le patriarche d'Alexandrie exalte le prophète Moïse[7] : à l'avance, le législateur d'Israël voit (*blepôn*) la gloire du Christ, « Satan conquis, les lépreux guéris, la mer calmée d'un mot », et il n'ignore même pas que la Loi ne justifie personne, que le Christ libérera le monde de ses chaînes et introduira les croyants dans l'Eglise. Moïse, pour Cyrille, connaît jusqu'au symbolisme de ses propres actions : ainsi les douze pierres érigées pour les douze tribus d'Israël évoquaient à l'avance pour Israël les douze Apôtres et l'universelle Eglise du Christ. Moïse apparaît donc, pour Cyrille, comme un super-prophète du

6. CYRILLE, In *1 Co 14*, 2 : *PG* 74, 889 C ; un peu plus loin (892 A), Cyrille nuance (*to prophèteuein* en toutois *to diermèneuein esti ta tôn prophètôn*) ce qui était trop absolu dans sa première expression (prophétiser n'est *rien d'autre* que la faculté d'interpréter les prophètes).

7. Cf. A. KERRIGAN, *op. cit.*, p. 227-229. Kerrigan montre comment Cyrille suit ici Origène ; tous deux ont-ils subi l'influence de Philon ? Cela n'est pas impossible, car Philon exalte en Moïse le prophète ; cf. B. BOTTE, *La Vie de Moïse par Philon*, dans *Cahiers Sioniens* 8 (1954) 59 (177).

Christ. D'autre part, le même Cyrille ne se lasse pas de souligner à quel point Moïse a besoin du Christ pour son propre salut et à quel point toute sa grandeur s'éclipse devant celle du Christ. Aucune contradiction en ces diverses approches : c'est à cause du Christ que Moïse est doué d'une connaissance extraordinaire dont l'objet transcende le sujet. Ce qui est plus paradoxal, c'est que Moïse est doué, aux yeux de Cyrille, d'une connaissance prophétique dont le Christ pré-pascal, en son humanité, ne semble pas, pour lui, si clairement pourvu [8].

Nous ne pouvons entrer ici dans plus de détails au sujet de l'exégèse vétéro-testamentaire de Cyrille, influencée par celle de saint Jérôme et si longuement analysée, il y a quelques années, par le P.A. Kerrigan. Disons seulement, si on la compare avec l'ancienne école alexandrine (Clément, Origène), qu'elle marque un progrès décisif sur deux points : non seulement, ainsi que nous l'avons déjà souligné, Cyrille reconnaît que certains textes de l'Ancien Testament ne présentent pas de sens spirituel, mais encore — corollaire nécessaire — il admet, comme Grégoire de Nysse l'avait déjà fait, l'existence d'un sens littéral métaphorique. On serait tenté de dire que sa méthode représente une synthèse des meilleurs éléments des deux écoles d'Antioche et d'Alexandrie.

III. — CYRILLE D'ALEXANDRIE, EXÉGÈTE DOCTRINAL DES MYSTÈRES FONDAMENTAUX DE LA NOUVELLE ALLIANCE

L'exégèse cyrillienne du Nouveau Testament veut avant tout faire ressortir la doctrine révélée qu'il contient et — à partir de 423 au moins — l'exposer dans le contexte de la lutte contre l'arianisme et contre le nestorianisme. Ce caractère polémique, si souvent, quoique non toujours, présent, rejoint d'ailleurs le caractère polémique de bien des écrits néo-testamentaires eux-mêmes — notamment des épîtres de Paul, face au judéo-christianisme hétérodoxe, et de la littérature johannique face aux courants prégnostiques et au judaïsme pharisien. Précisément, Cyrille s'est abondamment nourri de Paul et de Jean.

Nous verrons d'abord son interprétation des mystères du christianisme dans le grand commentaire de l'évangile johannique, avant

8. Cf. H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie, Et. de théol. et d'hist. de la spir.*, 2, Paris, 1944, p. 150-161 ; suivant cet auteur, il y aurait, aux yeux de Cyrille, une réelle différence, dans la science humaine de Jésus concernant le jour du jugement, entre le temps qui précède la Résurrection et celui qui la suit.

la période nestorienne [9], puis son insistance sur l'unité, la pérennité et la primauté absolue et universelle du Christ.

Pour Cyrille, contemplant la continuité du plan divin de salut, l'Incarnation du Fils est le grand moyen choisi par Dieu pour rendre à l'humanité le don de l'Esprit Saint (avec les biens de la vie divine), ce don qu'elle avait perdu par suite du péché. Il y a plus : le nouvel Adam ne se limite pas à rendre à l'humanité les biens perdus, mais encore, à la différence du premier Adam, il enracine définitivement en elle l'Esprit Saint.

Bien que des refus individuels soient possibles, l'humanité ne perdra plus jamais ce bien définitivement acquis : l'inhabitation du Saint-Esprit dans le nouvel Adam. Tel est le thème développé par Cyrille dans son commentaire de *Jn 7, 39* : « le Fils unique s'est fait homme afin qu'en lui la grâce de l'Esprit fût conservée à toute la nature » humaine, d'une manière stable (*ararotôs*). Cyrille précise : « le Fils unique... s'est fait homme pour condamner le péché dans la chair... et nous rendre fils de Dieu » (cf. *Rm 8, 3*). Autrement dit, le Fils unique a poursuivi en s'incarnant non seulement le but de l'expiation de nos péchés, mais encore celui de fonder notre adoption divine.

Commentant *Jn 1, 32ss* (« j'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et il est demeuré sur lui »), Cyrille est soucieux de combattre les interprétations hérétiques niant l'égalité du Fils avec l'Esprit et avec le Père, dans le contexte du Baptême de Jésus. Il souligne trois points : l'Esprit n'advient pas au Christ de manière extrinsèque, le Christ ne participe pas à l'Esprit Saint, leur intériorité mutuelle est enracinée dans leur commune nature et essence. Le Baptême du Christ ne signifie pas que le Christ avait besoin pour lui-même de l'Esprit Saint ni son infériorité par rapport à cet Esprit.

Cyrille attaque donc l'interprétation arienne [10] du Baptême du Christ vu comme une participation accidentelle à l'Esprit reçu extrinsèquement ; si elle était vraie, le Christ aurait reçu au Baptême ce qu'il n'avait pas encore ; il serait donc imparfait ; comment

---

9. Cf. G. Jouassard, « L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthèse », dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, notamment p. 168 s. : « en 423, probablement, il s'est produit comme un tournant dans l'activité littéraire de saint Cyrille. Celle-ci se portera désormais vers la polémique dogmatique, avec pointe nettement dirigée tout d'abord contre l'arianisme, et presque exclusivement contre lui »... « Il y a un mystère quant au pourquoi de l'activité nouvelle déployée par Cyrille » (*ibid.*, p. 169).

10. Nous la devinons à travers ses textes ; il serait assurément intéressant de pouvoir citer les auteurs ariens ; mais les recherches de Grillmeier (cf. *supra*, note 1) ne semblent guère avoir éclairé ce point, si l'on en juge par les renvois auxquels nous invite son Index des matières (p. 200 ss).

pourrait-il être Dieu, consubstantiel au Père ? La présupposition fondamentale que Cyrille combat est celle-ci : le Baptême dans le Jourdain serait, pour Jésus, un commencement absolu dans le domaine spirituel. Pour les ariens, il résulte du Baptême que le Christ n'était pas naturellement saint ; il est donc d'une nature différente de celle du Père.

Au contraire, pense Cyrille, le vrai sens de l'Onction dans le Jourdain (cf. *Ac 10,* 38) est de manifester que Jésus a reçu l'Esprit Saint comme étant l'un d'entre nous, afin de rendre cet Esprit qu'elle avait perdu à l'ensemble de l'humanité : « le Saint-Esprit est descendu sur le Christ comme sur les prémices de la nature humaine renouvelée, selon que le Christ est apparu comme un homme capable de sanctifier. » Cyrille insiste : « le saint par nature, le Verbe du Père, a sanctifié en lui-même, par l'Esprit, le temple de sa propre chair. » Cyrille fait ici allusion au premier chapitre de l'évangile lucanien (*1,* 35). La vision de la descente de l'Esprit sur Jésus a été donnée au Jourdain à Jean le Baptiste comme un « signe » extérieur d'une sanctification intime et antérieure, dit Cyrille [11].

Ainsi la chair, par elle-même incapable de sanctifier (cf. *Jn 6,* 64), peut le faire parce qu'elle a été assumée par le Verbe : le Verbe incarné possède l'Esprit en plénitude, alors que les autres en participent seulement.

C'est donc par le Christ et grâce à lui que l'Esprit Saint réside dans les croyants. Mais quand ce Don de l'Esprit, communiqué par le Verbe à sa propre humanité au moment de son Incarnation, a-t-il été communiqué aux autres hommes ? Cyrille répond : après la Résurrection du Christ, en deux moments distincts : au soir de Pâques, puis le jour de la Pentecôte. C'est ainsi qu'il répond à un problème que les exégètes et théologiens de notre temps continuent d'agiter : comment concilier *Jn 20,* 22 et *Ac 2,* 4 ? Si les Apôtres ont déjà reçu l'Esprit au soir de Pâques, quel besoin avaient-ils de le recevoir à nouveau postérieurement, le jour de la Pentecôte [12] ? Pourquoi même Jésus n'a-t-il pas donné cet Esprit, son propre Esprit, même avant Pâques, alors qu'il était venu ici-bas précisément pour le donner ?

---

11. CYRILLE, *In Io.*, commentaire de *Jn 17,* 18-19 : PG 74, 549 C-D ; cf. PIE XII, Enc. *Mystici Corporis : AAS* 35 (1943) 219 : « de ce Souffle de grâce et de vérité le Fils de Dieu a orné son âme dans le sein immaculé de la Vierge ». Enseignement préparé par saint Cyrille : « le Christ est oint et sanctifié... sanctifiant lui-même, par son Esprit, son temple » (*PG* 74, 560 A).

12. Voir sur ce sujet S. TROMP, *De Spiritu Christi anima,* Rome, 1960, Sectio tertia, c. 2-4, p. 86-106, où sont examinés et comparés différents textes de saint Cyrille, soit entre eux, soit avec la pensée de saint Jean Chrysostome ; et A. MANZONE, *La dottrina dello Spirito Santo nell'*in Ioannem *di S. Cirilo d'Alessandria,* extrait d'une thèse défendue à Rome, p. 50 ss.

C'est essentiellement en approfondissant le sens de *Jn 7, 37-39* que Cyrille découvre les raisons de cette économie divine. « L'Esprit n'avait pas encore été donné parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié », dit l'Apôtre Jean. Pourquoi ? Le Christ est ressuscité d'entre les morts comme prémices (cf. *1 Co 15,* 20) de la nature humaine renouvelée. La plante — nous — ne pouvait jaillir de terre avant la naissance de la racine, le Christ ressuscité, à la vie immortelle. C'est pour cela que c'est seulement après sa Résurrection d'entre les morts que le Christ a soufflé sur nous l'Esprit vivifiant, en nous restituant l'ancienne dignité et en nous reformant à son image. Le docteur alexandrin ajoute encore : « l'Esprit procède (*proeisi*) dans les saints, par le moyen du Christ, selon qu'il convient à chacun, suivant la distribution du Père ».

Quant au double don de l'Esprit, à Pâques et à la Pentecôte, Cyrille pense que le premier revêt un caractère exemplaire d'anticipation partielle par rapport à l'universalité du second : « il convenait que le Fils apparût comme co-donateur de l'Esprit avec le Père » dans la réalisation de la promesse universelle de Joël (*2,* 28). Le souffle du Ressuscité sur les Apôtres, en vue de signifier la donation du Souffle divin de l'Esprit, en renvoyant au souffle initial du Dieu créateur en *Gn 2, 7,* manifeste tout à la fois, pour Cyrille, l'unité du plan divin dans l'Ancienne et la Nouvelle Alliances, le Fils comme dispensateur de l'Esprit et la réalisation anticipée, à travers le Fils, de la promesse faite par Dieu, en faveur de tous, et communiquée au moyen de Joël.

Ces considérations sur les relations entre le Christ, son Esprit, le Père et le genre humain nous permettent de voir, dans la splendeur d'un bel exemple, les préoccupations de Cyrille : interpréter les Ecritures dans le double contexte de leur unité totale, divinement préservée de toute contradiction, et de la tradition de l'Eglise, tradition vivante que Cyrille a reçue et veut transmettre intacte. Chez Cyrille revient souvent l'expression *hoi Pateres kai hè Graphè,* « les Pères et l'Ecriture » : car les Pères et l'Ecriture ne faisaient qu'un dans sa pensée ; dans ses disputes théologiques, souligne H. du Manoir [13], l'argument scripturaire et l'argument patristique ne peuvent se séparer ; et ce sont précisément les Pères qui aident Cyrille à considérer l'unité du dessein de Dieu à travers l'unité indivisible de la Bible : « vaste organisme qui s'accommode des diversités humaines les plus grandes, les inclinant toutes à un même dessein ».

13. Cf. H. du Manoir, *Dogme et spiritualité* ... (cité *supra,* note 8), p. 20, 457 : telle est l'expression du florilège de textes patristiques recueillis à Ephèse pendant le concile, sur l'initiative de saint Cyrille.

Nous venons d'évoquer rapidement l'explication cyrillienne du Baptême du Christ, scène de l'évangile johannique que l'évêque d'Alexandrie lit au sein d'une théologie paulinienne des deux Adam : le lecteur a perçu que, déjà avant la crise nestorienne, Cyrille, pleinement convaincu de la vérité de l'humanité du Christ, attache plus d'importance encore à sa divinité. Lui-même le disait sans ambages dans sa Lettre pascale de 423 : « (Le Christ) est homme dans l'ordre visible, suivant la nature de la chair, parfait quant à l'humanité et cependant il est plus vraiment Dieu (qu'il n'est homme). »

Telle est l'« intuition fondamentale » [14] de Cyrille dans sa lecture du Nouveau Testament au sein de la tradition de l'Eglise ; intuition globale que l'Eglise, notamment celle d'Alexandrie, lui a transmise en lui faisant lire l'ensemble de l'Ecriture (y compris l'Ancien Testament) à la lumière de la déclaration johannique (*1,* 14) sur « le Verbe fait chair » et qui retentit sur toutes ses interprétations de textes particuliers. Faisant pleinement droit, même si ce n'est pas autant que nous le souhaiterions aujourd'hui, aux distinctions nécessaires dans la structure ontologique complexe du mystère du Christ, Cyrille, à la différence de Nestorius, redoute un dualisme foncier et procède à une lecture unifiante des Ecritures multiples rassemblées dans la Bible unique, en vue d'y découvrir le Christ un et unique, l'unificateur de l'univers, homme et, encore plus, Dieu.

C'est dans ce contexte et sous cette lumière qu'il approfondit quelques textes-clefs du Nouveau Testament, sur lesquels il revient souvent : Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui et il l'est pour l'éternité (*He 13,* 8) ; il s'est abaissé dans le mystère de sa kénose, tout en conservant sa gloire divine (*Ph 2,* 5-11) ; c'est ainsi qu'il est le Premier-Né parmi beaucoup de frères et même de toute la création (*Rm 8,* 29 ; *Col 1,* 15), l'apôtre et le grand prêtre de la foi que nous professons (*He 3,* 1) et nourrissons dans la participation à l'Eucharistie par laquelle nous lui devenons concorporels (cf. *Ep 3,* 6). Reprenons successivement et rapidement avec lui ces textes majeurs. C'est à chacun d'entre eux que Cyrille applique l'intuition fondamentale qui était déjà la sienne avant que Nestorius n'apparût et à laquelle il n'avait aucune raison de renoncer face aux analyses dissociatrices du patriarche de Constantinople : l'unité du Christ est antérieure et supérieure à toute multiplicité en lui.

---

14. Cf. le remarquable article de Mgr G. JOUASSARD, *Une intuition fondamentale de saint Cyrille d'Alexandrie en christologie dans les premières années de son épiscopat,* dans *Rev. des Et. Byzantines* XI (1953) 175-186 (Mélanges Jugie). Ces pages sont sans doute les plus pénétrantes jamais écrites sur le sujet.

Après avoir commenté plusieurs fois [15] déjà la déclaration de l'auteur de l'Epître aux Hébreux « Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, et il l'est pour l'éternité » (*13,* 8), Cyrille y revient dans un de ses derniers écrits, composé vers 437, *Quod unus sit Christus,* en ces termes :

> Il n'y a qu'un Fils et Seigneur, le Verbe antérieur aux siècles, lequel s'est soumis à la génération par une femme, selon la chair, aux derniers temps du monde. Et que le Verbe n'ait pas changé une fois devenu un homme tel que nous, c'est ce que l'auteur inspiré nous indique en disant : « Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera dans les siècles. » Par *hier,* il désigne le temps passé, par *aujourd'hui* le présent, par *dans les siècles* le futur et l'avenir... S'ils demandent avec insistance : « Celui qui est d'hier et d'aujourd'hui, comment serait-il dans tous les siècles ? », nous rétorquerons, nous, en retournant la question en sens inverse : « Le Verbe qui existe dans tous les siècles, comment pourrait-on lui attribuer d'être d'hier et d'aujourd'hui, puisqu'aussi bien le Christ est un et ne se laisse pas diviser, selon le mot du divin Paul ? »

Dans un commentaire consacré ex professo à l'Epître aux Hébreux et dans une lettre à Acace de Mélitène, Cyrille place *He 13,* 8 parmi les expressions « moyennes », celles « qui manifestent que le Fils est ensemble et en même temps Dieu et homme » (et sont ainsi distinctes, nous l'avons vu plus haut, tant des expressions *divines* que des expressions *humaines*). Dans un autre texte, sur *He 13,* 8, il avait encore précisé sa pensée [16] :

> C'est de Jésus-Christ et non exclusivement du Verbe qu'il est affirmé qu'il est le même hier, aujourd'hui et à jamais. Mais comment la nature humaine posséderait-elle l'immutabilité et la permanence dans l'identité alors qu'elle est soumise au mouvement et avant tout à ce mouvement qui la fait passer du néant à l'être et à la vie ?... En vertu de l'union avec la chair qui lui est propre, c'est encore lui qu'on désigne comme existant *hier* et comme préexistant.

Autrement dit, Cyrille reprend des pensées habituelles chez lui : le nom d'Oint, de *Christ,* s'applique au Verbe en tant qu'incarné, mais ce Verbe incarné ne cesse pas d'être le Verbe éternel, ce que l'auteur de l'Epître commentée manifestait en disant : le Christ est le même hier et pour l'éternité.

---

15. Notamment dans sa 8e *Lettre pascale* (*PG* 77, 568 B) : « (le Christ) a été, est et sera Dieu suivant la nature, avant et après la chair » *(èn gar kai esti kai estai theos kata phusin, kai pro sarkos kai meta sarkos).*

16. CYRILLE, Dialogue sur *l'Incarnation, SC* 97, p. 288 s. On peut dire que la réponse à l'objection ici présentée et traitée est complétée ailleurs par Cyrille lui-même : faisant allusion à *1 Co 8,* 6, l'évêque écrit dans *Le Christ est un* (*SC* 97, p. 401 : « rien n'empêche de penser que par lui tout soit venu à l'existence, selon qu'on le conçoit comme Dieu et coéternel au Père ». — Sur les noms de *Jésus* et de *Christ* dans les œuvres de Cyrille et de Pères antérieurs, on lira avec profit la savante note de G.-M. DE DURAND, *SC* 97, p. 346 s.

Il est intéressant — et on l'a fait plus d'une fois — de comparer les deux exégèses, cyrillienne et nestorienne, de *He 13,* 8 : chez le nestorien André de Samosate (« selon ce qui est visible du Christ, *hier et aujourd'hui,* selon ce qui est intelligible, *dans tous les siècles,* selon l'unité de filiation : *un seul et le même* »), l'unité est comme reconstituée après coup, suivant la pénétrante observation de G.-M. de Durand ; au contraire, chez Cyrille, l'unité est donnée au départ. Ce qui est exprimé de manière particulièrement claire dans le texte suivant [17] :

> Les propriétés naturelles du Verbe issu du Père lui ont été conservées même lorsqu'il est devenu chair. Il est téméraire par conséquent d'oser introduire une coupure. Car unique est le Seigneur Jésus-Christ (*1 Co 8,* 6) et par lui le Père a tout créé (*Jn 1,* 1-3). Il est composé de propriétés humaines et d'autres qui sont au-dessus de l'humain pour donner une sorte de moyen terme (*anthrôpinois te au kai tois huper antrôpon idiômasin eis hen ti to metaxu sunkeimenon*). Il est en effet Médiateur entre Dieu et les hommes, selon les Ecritures (*1 Tm 2,* 5). Dieu par nature même avec la chair, véritablement mais non, comme nous, purement homme, demeurant au contraire ce qu'il était une fois devenu chair (*anthrôpos de alèthôs, kai ou psilos kath'hèmas, all'ôn hoper èn kai ei gegone sarx*). Car il est écrit : « Jésus-Christ hier et aujourd'hui est le même, il le sera à jamais. »

Pour Cyrille, le Christ est Médiateur parce qu'il est Synthèse. Etre composé [18], Dieu et Homme ; la différence radicale entre son humanité et la nôtre consiste en ceci : Jésus n'est pas seulement homme, il est avant tout Dieu. Jésus est aujourd'hui le Christ parce qu'il est, hier et demain, éternellement, le Verbe.

Le lecteur contemporain pourrait être tenté d'objecter à Cyrille et à sa lecture de *He 13,* 8 que *hier* ne signifie pas seulement ni même nécessairement une préexistence éternelle. Sans doute. Il faut reconnaître toutefois que l'interprétation de Cyrille est en parfaite harmonie avec l'ensemble de l'Epître aux Hébreux, qui nous présente le Fils comme le créateur éternel des mondes (*1,* 2 ; *7,* 3) [19].

C'est peut-être encore plus à propos de l'hymne christologique de l'Epître aux Philippiens que s'exprime l'intuition essentielle de Cyrille (pour reprendre l'expression de Jouassard), à savoir : plus encore qu'homme vrai, le Christ est Dieu.

Dans treize des vingt-neuf homélies pascales qu'il prononça de 414 à 442, Cyrille cite *Ph 2,* 5-11. Dès la première, il lie, non sans

---

17. CYRILLE, Dialogue sur *l'Incarnation, SC* 97, p. 286 s. On notera l'usage fait de l'adverbe *metaxu,* si important dans la philosophie de Platon.

18. Le texte cité (*sunkeimenos*) prépare la doctrine de Constantinople II, en 553 : elle affirme, dans la personne du Christ, l'unité suivant la synthèse (*hè kata sunthesin henôsis :* DZ-SCH 425).

19. C. SPICQ, *L'Epître aux Hébreux,* Paris, 1953, t. II, p. 32, 210, 268) souligne que, pour l'auteur de *He,* le Christ est le Fils de Dieu préexistant. Ce qui suffit à justifier, malgré lui, l'exégèse traditionnelle de *He 13,* 8.

une pointe au moins implicitement anti-arienne[20], l'exposition du sens de l'hymne à un rappel de *He 13,* 8 : commentant *Ph 2,* 7 (*morphèn doulou* labôn : en prenant la condition d'esclave), Cyrille explique que « le Fils de Dieu, assumant (*analabôn* : prenant de bas en haut) notre similitude et devenu homme, n'assumant pas ce qu'il était (sous-entendu la condition divine), mais prenant en outre ce qu'il n'était pas (*ouk hoper èn analabôn, all'hoper ouk èn proslabôn*), opère notre salut ; car il demeure, comme Paul le dit, le même hier et aujourd'hui et pour les siècles, sans souffrir aucune variation dans sa divinité à cause de son inhumanation (*dia tès enanthrôpèseos*), mais demeurant ce qu'il était et sera toujours (*ôn hoper èn kai estai diapantos*) ».

Pour Cyrille, le processus décrit par Paul aux Philippiens n'est pas celui d'une diminution (à la manière kénotique moderne) ou d'un accroissement (de style arien)[21] de la divinité comme telle, mais d'assomption (*proslabôn,* explicitation du *labôn* paulinien) de l'humanité, et c'est — paradoxalement — en cette assomption même que consiste le dépouillement de la kénose ! Une telle assomption, loin de changer le Fils, qui demeure le même hier, aujourd'hui et pour l'éternité (*He 13,* 8), aboutit au changement de la condition humaine, dans le Fils unique et chez tous ses frères.

Précisons et approfondissons ces points.

En parfaite harmonie avec la position prise dès la première homélie pascale en 414, Cyrille, dans son écrit *Le Christ est un,* vers la fin de sa vie, définit ainsi la kénose :

> Le Verbe de Dieu, subsistant en la forme de Dieu le Père, empreinte de sa substance, égal en toutes choses à Celui qui l'engendre, s'est anéanti lui-même. Et en quoi consiste l'anéantissement ? A ce qu'assume la chair et prenne la forme d'esclave, à ce que s'assimile à nous Celui qui n'était pas pareil à nous selon sa nature propre, mais bien supérieur à toute la création... Même alors il était Dieu, ne tenant pas d'un don ce qui lui appartenait par nature.

---

20. Ainsi que le note P. HENRY, « Kénose », dans *DBS,* Paris, 1957, t. V, col. 68, Cyrille a reconstitué l'exégèse arienne de *Ph 2,* 5-11 de la manière suivante : « Il possède le Nom qui est au-dessus de tout nom en salaire de son humiliation ; il n'est pas par nature Dieu ou Fils, mais il est devenu cela par un accroissement, *ek prosthèkès.* Ce qui nécessite un accroissement est imparfait et dans le besoin pour ce qui regarde sa nature propre... Si donc lui a été donné le Nom au-dessus de tout nom, il n'était pas cela par nature, mais il l'est devenu plus tard par grâce. Celui qui est dans un tel état n'est pas Dieu, car c'est récent » (*PG* 75, 328 C-D). — Dans le même article (col. 65-70), P. Henry présente une tentative de reconstitution de l'exégèse arienne à partir de sa réfutation par les Pères.

21. Cf. P. HENRY, *art. cit.,* col. 68 : « comme les kénotistes modernes, les ariens admettent un changement dans l'être et les caractères du Verbe, mais alors que, pour ceux-ci, le changement est du plus au moins, chez les ariens il est du moins au plus ».

L'Incarnation est donc, pour le Verbe, une assomption dépouillante : l'assomption d'une nature créée, étant donné la condition de faiblesse, de mortalité et d'ignominie dans laquelle elle se trouve, devient, pour le Verbe créateur, dépouillement de la gloire externe à laquelle il a droit.

Cyrille exprime et définit d'innombrables manières le mystère de cette kénose, de cet abaissement par lequel le Sanctificateur est sanctifié [22], celui qui nomme tout reçoit, par manière de grâce, le Nom qui est au-dessus de tout nom, celui qui donne tout se met en posture de recevoir, puis effectivement reçoit l'Esprit Saint, la gloire et le Nom.

Précisément, pour Cyrille, si l'Incarnation est permanente, la kénose, elle, a été à la fois permanente et transitoire. Permanente si l'on considère la sanctification de Celui qui est le Saint par essence ; transitoire, si l'on considère la mortalité assumée : « le Monogène est devenu homme, non pas pour demeurer toujours au fond de sa kénose, de son anéantissement, mais afin, tout en l'acceptant avec toutes ses conséquences, de se faire reconnaître même en cette situation pour le Dieu par nature qu'il était et afin d'honorer en soi la nature humaine en lui donnant part aux dignités sacrées et divines. »

Ici se trouve à nouveau clairement exprimée, en contexte de kénose, et au sein d'une des dernières œuvres de Cyrille, l'« intuition fondamentale » qui hante sa pensée depuis la première homélie pascale : « la gloire du Christ, inséparable de sa divinité, demeure au sein de l'anéantissement qu'est l'assomption de la nature humaine », ainsi que le notait en 1960 Augustin Dupré la Tour [23]. Tel est le magnifique paradoxe qui n'a cessé de fasciner Cyrille tout au long de sa carrière d'exégète, de prédicateur et de docteur. Ecoutons plutôt Aug. Dupré la Tour [24] :

> Comment la gloire divine peut-elle subsister au sein de la kénose du Verbe ? Pour exprimer ce paradoxe, qu'il lui semble indispensable de maintenir pour sauvegarder l'intégrité de la divinité, Cyrille reprend comme un leitmotiv le schéma de l'hymne christologique de l'Epître aux Philippiens 2, 6-11. Cette fréquence même souligne sa préoccupation. Le Verbe est descendu dans une condition misérable et sans gloire. Mais la *doxa* du Christ est à ce point liée à sa *phusis*, la gloire est à ce point l'expression

22. CYRILLE, *Le Christ est un*, *SC* 97, p. 395, note 2 ; G.-M. DE DURAND cite deux textes de Cyrille : « celui qui, comme Dieu, donne et distribue à tous la sanctification, conjointement avec Dieu le Père, est sanctifié avec nous en ce qu'il a d'humain ; et c'est là ce qu'on appelle la kénose » (*De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, X : *PG* 68, 692 A) ; « recevoir par manière de grâce le Nom au-dessus de tout nom, c'est ce qu'on appelle la kénose et l'abaissement rédempteur du Verbe » (Dial. *De Trin.* ; *PG* 75, 828 B).

23. Aug. DUPRÉ LA TOUR, *La Doxa du Christ dans les œuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Rech. de Sc. Relig.* 48 (1960) 523.

adéquate de l'être même, qu'il maintiendra un aspect glorieux jusqu'au cœur même de la kénose et soulignera tous les signes qui le traduisent.

Si bien que le schéma paulinien se retourne : le Verbe fait chair abandonne l'éclat de la gloire divine. Mais, bien que devenu homme, il demeure Dieu, car sa divinité est sa véritable nature. Aussi conserve-t-il sa gloire qu'il possède *kata phusin*. Refuser la *doxa* divine au Verbe durant sa condition kénotique équivaudrait, en effet, pour Cyrille à nier sa nature divine. Ainsi la même « intuition fondamentale » continue à guider l'expression cyrillienne en la contraignant à maintenir le paradoxe.

Une telle interprétation, si étonnante soit-elle, correspond parfaitement aux textes de Cyrille comme au sens profond de l'évangile johannique. A preuve un texte de Cyrille :

Alors qu'il était dans la forme de Dieu le Père et dans l'égalité avec lui, il est venu dans notre condition et est apparu à ceux qui étaient sur la terre (cf. *Ba 3,* 38) ; mais il n'était pas sans gloire, même s'il s'est fait chair. Car il a fait des œuvres divines et accompli des signes qui sont dignes d'une admiration immense [25].

La lecture johannique que Cyrille fait de l'Epître aux Philippiens le conduit donc à reconnaître dans l'hymne christologique l'affirmation d'une kénose glorieuse, voire d'une « théophanie de la kénose », pointant vers cette « théophanie eschatologique du Christ » [26], dont Cyrille parle rarement, mais dont il parle tout de même.

Percevant le paradoxe et la nécessité de l'expliquer, déjà dans un de ses premiers écrits l'évêque exégète insistait :

On déclare qu'il a été exalté et qu'il a reçu le Nom qui est au-dessus de tout nom, selon l'expression du bienheureux Paul, à peu près comme si son humanité l'en avait privé et qu'il le reçût comme une part de faveur. Mais, à vrai dire, il ne s'agissait pas d'un don qui originellement eût été étranger à sa nature, loin de là. On comprendra mieux le retour et la remontée à ce qui originellement lui appartenait par essence et d'une manière inaliénable.

Nous pouvons donc conclure avec Aug. Dupré la Tour : « alors que saint Paul soulignait la réalité de l'Incarnation du Verbe et son abaissement, Cyrille, par une inversion de propositions, insiste sur la permanence de la nature divine à travers la kénose. Le mouvement de la pensée paulinienne peut, en effet, se résumer

25. CYRILLE, *Sur Isaïe* I ; *PG* 70, 129 B ; nous avons modifié la traduction d'Aug. Dupré la Tour, *art. cit.*, 534, par fidélité à l'original grec. L'exégète de Cyrille commente : « Cyrille considère les miracles comme des lueurs éclairant l'obscurité de la kénose » (suite du même article, dans *Rech. de Sc. Relig.* 49 (1961) 82). Car, dit Cyrille, le Christ n'a « rien négligé qui soit capable de donner une entière assurance qu'il est réellement Dieu et Fils de Dieu par nature » (*PG* 70, 1324 B).

26. CYRILLE, *Sur Isaïe* II ; *PG* 70, 548 C ; cf. 577 D. Voir Aug. DUPRÉ LA TOUR, *art. cit.*, 1961, 70, où l'auteur a forgé la belle expression de « théophanie

ainsi : bien qu'étant Dieu, il s'est fait homme. Cyrille reprend et interprète : bien que s'étant fait homme, il demeure Dieu [27]. »

Observation fondamentalement juste. Encore faut-il noter qu'il y a inversion plutôt d'accent que de propositions et que l'interprétation cyrillienne n'est en rien infidèle à la pensée de Paul ; au contraire elle en explicite une composante implicite dans l'affirmation de la permanence de la forme divine au sein même de la kénose. Il y a plus : ainsi que nous l'avons vu, déjà Grégoire de Nysse avait entrevu la nécessité d'une pareille inversion d'accents pour être totalement fidèle à l'ensemble de la pensée paulinienne.

Considérant l'Incarnation kénotique comme déjà glorieuse, à la fois invisiblement (nature divine du Christ) et visiblement (ses miracles), Cyrille était particulièrement disposé à recueillir et approfondir le message paulinien sur la primauté absolue et universelle du Christ, tel qu'il émerge de l'Epître aux Colossiens (*1*, 15) : Il est le « Premier-Né de toute créature ». S'il convient de reconnaître qu'en plusieurs endroits Cyrille rapporte cette affirmation au Verbe éternel, ailleurs, d'une façon plus claire et expresse, le docteur alexandrin la rapporte au Verbe fait chair, à l'Homme Jésus en tant qu'homme : « le Verbe est appelé Fils unique puisqu'il a été seul engendré du Père seul, mais il a reçu le nom de Premier-Né quand il est devenu homme et partie du monde. » Sans aucune contradiction, ainsi que le montre le texte suivant : « Le même est Fils unique, en tant que Dieu, Premier-Né parmi nous, comme homme, suivant l'union, économiquement (*oikonomikôs*), parmi beaucoup de frères ... Comme d'être Fils unique est devenu propre de l'humanité dans le Christ, à cause de son union économique avec le Verbe, ainsi est-ce le propre du Verbe d'être le premier-né parmi beaucoup de frères à cause de son union avec la chair. »

Ainsi il est bien souligné par Cyrille, en harmonie avec l'ensemble de sa christologie, que le Verbe incarné est Premier-Né

27. Aug. Dupré la Tour, *art. cit.*, 1961, 88. Comme l'a dit Jouassard, « entre divinité et humanité Cyrille découvre une distance incommensurable qui jamais ne sera comblée par l'union réalisée (*PG* 77, 572 A ; 569 C-D ; 408 A), mais en outre il est convaincu que ces deux réalités n'appartiennent pas au Sauveur de la même manière. L'humanité est devenue sienne, elle ne l'est pas « essentiellement » ni par nature (cf. *PG* 77, 568 A) ... Il est seulement « devenu homme » par la Vierge, tandis qu'il était Dieu depuis toujours et le reste pour l'éternité (*PG* 77, 568 B). Qu'il soit homme, cela ne représente pour le Sauveur qu'un aspect, nullement la réalité profonde » (*Une intuition fondamentale* ... [cité *supra*, note 14], 182). Ce qui n'empêchait pas Cyrille de professer la réalité de la nature humaine dans le Christ, nature qualifiée par lui de noms divers (*PG* 77, 664 A ; 68, 576 C ; 69, 476 A ; 477 D ; 521 ; 576 B) avant la période nestorienne. Voir sur ce point J. Liébaert, *La doctrine christologique de Cyrille d'Alexandrie avant la période nestorienne*, Lille, 1951, p. 180 ss. Le docétisme apparent de certaines expressions est un docétisme purement verbal (cf. H. du Manoir, *Dogme et spiritualité* ... [cité *supra*, note 8], p. 156).

comme homme, mais en même temps que sa Personne divine est l'ultime sujet d'attribution (comme nous le dirions aujourd'hui) de cette propriété de sa nature humaine. C'est le Fils unique qui est devenu homme comme Premier-Né et ne cesse pas d'être Fils unique pour autant : distinction constante chez notre docteur.

Sans pouvoir entrer ici dans tous les détails de l'exégèse cyrillienne de *Col 1*, 15, il paraît suffisamment clair que sa lecture antiarienne de ce verset l'aidait à voir dans le Premier-Né, comme homme, le principe et fondement de toutes les voies du Seigneur, le premier d'une série, non pas temporellement, mais prédestiné comme tel avant les siècles [28]. Ce n'est donc pas sans raison que plusieurs théologiens et exégètes de l'école franciscaine [29] en ont appelé au témoignage de Cyrille en faveur de la doctrine de la primauté absolue et universelle du Christ Jésus dans le plan divin de la création.

Nous voyons ainsi que l'intuition fondamentale de Cyrille (le Christ est encore plus Dieu qu'homme) ne l'a pas empêché de mettre en relief le donné biblique exaltant l'humanité du Christ, précisément parce que cette intuition fondamentale était elle-même inséparable d'une vue sotériologique : le Christ est, non pas l'Homme-Dieu, mais le Dieu-Homme Sauveur [30]. Il est le Dieu auquel il offre lui-même, comme homme, comme Prêtre en tant qu'homme, le sacrifice du salut de l'humanité. Evoquons ici quelques textes en ce sens.

Cyrille n'est pas seulement le témoin de la gloire divine du Sauveur, mais encore de ses faiblesses humaines et « économiques » dans lesquelles continue de briller cette gloire divine :

> Il pleura de manière humaine afin de supprimer tes larmes. Il eut peur en vertu de l'économie, laissant parfois sa chair ressentir ce qui lui est propre afin de nous remplir de courage... Il a dormi afin que tu apprennes à ne pas dormir dans les tentations, mais à t'appliquer plutôt à l'oraison...

28. Cyrille lit ce verset dans le contexte de *Pr 8*, 22, interprété comme relatif à l'humanité du Christ ; cf. Assertion XV, 159 : *PG* 75, 267.

29. Ainsi R. Rosini, *Il primogenito in S. Cirilo Alessandrino*, dans *Studia Patavina* 12 (1965) 32-64 ; G. Basetti-Sani, *Kyrilliana*, Le Caire, 1947, p. 139-196, citant notamment l'Assertion XXXII du *Thesaurus*, *PG* 75, 503. Cependant leurs travaux ne paraissent pas toujours partir d'une connaissance approfondie de la christologie cyrillienne dans son cadre et avec ses préoccupations propres, courant ainsi le risque d'interprétations anachroniques — ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait rien à en retenir.

30. Cf. Cyrille, *Le Christ est un*, *SC* 97, p. 354 s. : « Ils remplacent le mystère de l'économie dans la chair par son contraire ; plus question que le Verbe... s'abaisse jusqu'à s'anéantir en prenant la forme de l'esclave... tout à l'inverse, un homme est haussé jusqu'à la gloire de la divinité. » (Cf. saint Thomas, *S. Theol.* III, qu. 34, a. 1 ad 1 : « dans le mystère de l'Incarnation, on doit considérer davantage la descente de la divine plénitude sur la nature humaine que la montée d'une nature humaine ».)

Présentant sa vie comme un modèle d'existence sainte pour être utile aux êtres terrestres, il s'est approprié les faiblesses de l'humanité. Et dans quel but ? Pour qu'on croie vraiment qu'il est devenu homme, quoique resté ce qu'il était, c'est-à-dire Dieu.

Ces lignes [31] nous préparent à mieux comprendre l'importance, dans la pensée de Cyrille, qui n'est pas formellement ni même matériellement monophysite [32], l'importance du thème de la médiation sacerdotale du Christ, reconnue par lui dans l'Epître aux Hébreux (*3, 1*) : « Maintenant que le Logos s'est fait homme, il est sacrificateur par son humanité... C'est le même qui sacrifie en tant qu'homme et comme Dieu règne à côté du Père. » Ainsi répondait Cyrille à l'accusation lancée par André de Samosate contre l'un de ses anathèmes, où il avait déclaré : « Si quelqu'un dit que le Christ offre pour lui-même le sacrifice et non pas uniquement pour nous — n'a pas eu besoin de sacrifice qui n'a pas connu le péché —, qu'il soit anathème. »

On devine, à travers cet anathème, une conséquence inattendue de l'exégèse nestorienne et dualiste de l'Epître aux Hébreux : le Christ, selon elle, s'offrait non seulement pour nous, mais encore pour lui-même. Sous-entendu : il avait lui-même péché et besoin de salut. Aboutissement extrême d'une christologie foncièrement dualiste, en même temps qu'antithèse totale par rapport à la sotériologie cyrillienne.

L'exégèse de l'évêque d'Alexandrie, soucieuse d'exalter ainsi l'humanité du Christ sans jamais cesser de surexalter [33] sa nature divine, aboutit à sa grandiose vision, johannique et paulinienne, de la concorporalité eucharistique des hommes entre eux et par rapport au Verbe incarné [34] :

Pour nous unir, nous aussi, pour nous fondre dans l'unité avec Dieu et entre nous, quoique nous soyons chacun, par nos âmes et par nos corps, séparés en personnalités distinctes, le Fils unique a inventé un moyen trouvé en sa sagesse, selon les conseils du Père.

Par un seul corps, son propre corps, il bénit ses fidèles, dans la communion mystique, les faisant concorporels avec lui et entre eux. Si nous

31. CYRILLE, *Apologie pour les Anathématismes contre Théodoret*, écrite en 431 ; *PG* 76, 441.

32. Nous faisons allusion ici au sens si discuté de la fameuse formule de Cyrille, empruntée inconsciemment à Apollinaire : « *mia phusis toû Theoû Logoû sesarkomenè* » ; cf. G.-M. DE DURAND, *SC* 97 p. 134 ss ; J. LIÉBAERT, *La doctrine*... (cité *supra*, note 27), p. 174-178 ; et, auparavant, la discussion du Cardinal NEWMAN, *Tracts Theological and Ecclesiastical*, London, 1902, p. 329-382, notamment les conclusions, § 21, p. 380 ; avec lui coïncide G.-M. DE DURAND dans son interprétation de la formule. Voir encore A. GRILLMEIER, *op. cit.* (voir *supra*, note 1), p. 480 ; et notre note 27. Cyrille a donné à la formule un sens profondément différent de celui qu'y mettait Apollinaire.

33. Tel est le sens de l'original grec de *Ph 2, 9* : « *huperupsôsen* ».

34. CYRILLE, *In Io.* 11, 11 ; *PG* 74, 560 ; cf. G.-M. DE DURAND, *SC* 97, p. 82.

sommes tous concorporels les uns avec les autres dans le Christ, et non pas seulement les uns avec les autres, mais encore avec lui qui vient à nous par sa chair, comment ne serions-nous pas un, tous, et les uns dans les autres, et dans le Christ ?

Tout semble indiquer que, pour Cyrille, l'Eucharistie était la fin prochaine de l'Incarnation du Verbe. C'est par elle que le Verbe incarné vivifie les hommes et les unit entre eux et avec lui.

Pour lui, l'Eucharistie est « l'Eulogie mystique, le corps vivifiant du Verbe incarné ». S'il accorde une grande importance au sacrifice du Christ, c'est surtout — à la différence de tant de théologiens d'époques postérieures — l'efficacité divinisatrice de la communion eucharistique qui retient son attention ; il la voit comme une source d'immortalité : « ceux qui reçoivent en eux le pain de vie auront pour récompense l'immortalité. » C'est même sur ce point que, peut-être, Cyrille s'oppose le plus profondément à Nestorius, pour lequel, pense-t-il, la chair vivifiante du Christ étant réduite à celle d'un homme ordinaire distinct du Verbe, le fondement de la foi en la Résurrection de la chair disparaît et la communion est réduite à un acte de cannibalisme [35].

C'est ainsi que Cyrille comprend l'enseignement du Sauveur dans son discours sur le Pain de Vie.

Notre bref survol de l'exégèse cyrillienne des mystères fondamentaux de la Nouvelle Alliance nous permet de comprendre que son interprétation ait fasciné tant de théologiens au cours des siècles. Saint Thomas d'Aquin, Petau, Scheeben, Mersch, Tromp, tous ont été conquis par les vues de Cyrille et profondément influencés par lui. On nous objectera sans doute que cette influence a été surtout doctrinale ; sans doute est-ce vrai ; encore faut-il observer que l'exégèse doctrinale de Cyrille constitue le trésor que ces théologiens ont recherché, trouvé et transmis à la postérité. C'est presque toujours en commentant l'Ecriture que Cyrille expose les doctrines du christianisme et les approfondit ; son mérite consiste précisément à ne pas s'arrêter, dans les Ecritures, à des affirmations secondaires, mais à leur moelle doctrinale. Jamais les théologiens que nous avons énumérés ne se seraient attardés à la pensée de Cyrille s'il n'avait été un exégète doctrinal. Il faut en dire autant de Vatican II, qui l'a souvent cité [36].

35. Cf. H. CHADWICK, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, dans *Journal of Theol. Studies*, New Series 2 (1951) 156. Nestorius, dit Cyrille, pense que c'est seulement le corps d'un homme qui gît sur les saintes tables des Eglises ; d'où l'accusation d'anthropophagie ; d'où encore le 11e anathème (DZ-SCH 262). De fait, Nestorius disait : « ce que nous recevons dans l'Eucharistie n'est pas la divinité, mais la chair » (*Nestoriana*, édit. Fr. LOOFS, Halle, 1905, p. 227-230).

36. Notamment quatre fois dans le décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Eglise, en une perspective ecclésiologique, surtout au § 7.

CONCLUSION

LIMITES ET AMPLEUR DU CHARISME EXÉGÉTIQUE DE SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE QUELLE EST SA CONTRIBUTION PROPRE ?

Il est impossible de le nier : Cyrille a une connaissance approfondie et un ardent amour des Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Non seulement la facilité avec laquelle il allègue, rapproche, commente les textes et s'en sert pour son argumentation contre ariens et nestoriens montre qu'il possède la Bible littéralement, grâce notamment à sa possible formation monastique [37] et à saint Isidore de Péluse, et s'en assimile merveilleusement le contenu, mais l'aisance avec laquelle il sait faire jaillir le sens spirituel, christocentrique, prouve qu'il a longuement médité et goûté les paroles inspirées. Suivant le mot d'Hubert du Manoir, les livres « inspirés » furent les sources véritables de son « inspiration ».

Il est donc permis de reconnaître l'aspect autobiographique du jugement émis par Cyrille quand il nous décrit le charisme prophétique d'interprétation des prophètes comme un don accordé par l'Esprit à ceux qui se sont proposé de garder la charité envers Dieu et envers leurs frères. Citons-le :

> Quand nous nous serons proposé la charité envers Dieu et envers les frères, cette charité qui est la plénitude de la Loi tout entière, qu'alors les autres charismes nous soient aussi ajoutés. Alors, en effet, au moment tout à fait opportun, nous serons aussi remplis des charismes de Dieu et enrichis de dons donnés par l'Esprit, je veux dire de la faculté de prophétiser, c'est-à-dire d'interpréter les prophètes.

Bref, si nous cherchons le Royaume de Dieu et sa justice, c'est-à-dire la charité, plénitude de la Loi, tout le reste, semble nous dire Cyrille, tous les autres charismes, y compris ceux qui concernent l'exégèse, nous seront donnés par surcroît, suivant la mesure du don et de la volonté de ce libre Esprit qui souffle où il veut. N'est-il pas vrai que pareil charisme n'a pas été refusé à Cyrille ? Son exégèse, notamment en ce qui concerne le Nouveau Testament, n'est-elle pas charismatique ?

Point généralement reconnu ; et même personne ne songerait à contredire Jouassard : « l'évêque d'Alexandrie a fait de l'exégèse

---

37. Cf. H. du Manoir, *Dogme et spiritualité*... (cité *supra*, note 8), p. 22. Cyrille a-t-il été moine ? A-t-il vécu parmi les cénobites du désert ? Les historiens se sont souvent posé ces questions sans pouvoir arriver à des conclusions certaines.

une de ses préoccupations principales d'écrivain ». Jouassard ajoute : « Il a un goût marqué pour l'Ecriture, une sorte de passion [38]. »

Mais celui qui avait su, avec tant de pénétration, reconnaître l'« intuition fondamentale » de Cyrille, voyait aussi dans le caractère théologique de son exégèse, caractère dont nous avons jusqu'ici souligné l'aspect positif, une limite, en fait du moins :

> Avouons bien vite, au reste, que s'il a été ainsi exégète, et de parti pris, Cyrille ne l'a été que très imparfaitement... Attentif au texte sacré, l'évêque d'Alexandrie a voulu l'être, c'est vrai ; il a même su l'être plus que d'aucuns ne le penseraient, plus que nombre d'exégètes de l'antiquité [39].
>
> Pas plus que la majorité de ceux-ci, toutefois, il n'a cru que la première fonction du commentateur authentique dût être de rendre compte d'abord de tout le détail de ce texte, de pénétrer à fond dans la pensée de l'auteur inspiré pour être à même d'aller à fond dans le sens voulu par Dieu pour l'Ecriture [40]. Cyrille a été théologien dès le principe et il l'est resté ; il a chéri l'Ecriture, mais en théologien, à ce point que sa théologie est facilement envahissante, quand il prétend expliquer un texte. Et cependant, même comme exégète, il ne manque aucunement de qualités, pour ce fait en particulier qu'il a étudié saint Jean et saint Paul avec une rare pénétration, jusqu'à se nourrir de leur esprit. C'est cet esprit qu'il portera partout dans l'étude de la Bible, et des livres eux-mêmes de l'Ancien Testament. Il y trouvera de ce fait des choses qui sont parfois bien éloignées du texte, mais si belles d'autre part et si scripturaires d'inspiration qu'on ne saurait s'en pénétrer à son tour sans s'éprendre de l'Ecriture elle-même.

Jouassard pouvait donc conclure cette appréciation en faisant allusion à « cet homme de l'Ecriture qu'a voulu être et qu'a toujours été » [41] Cyrille d'Alexandrie. La théologie, c'est-à-dire l'utilisation, au sein de la foi et au service de l'explication de l'Ecriture, des catégories rationnelles de la pensée grecque, n'a pas envahi la plume de Cyrille au point de l'empêcher d'être — comme tout bon théologien — d'abord et avant tout, formellement parlant, l'homme de l'Ecriture.

S'il fallait tenter de préciser la nature et l'objet du charisme propre de Cyrille dans sa lecture de l'Ecriture, il conviendrait de souligner deux aspects.

---

38. G. Jouassard, « L'activité littéraire... » (cité *supra*, note 9), p. 173.

39. Cyrille se refuse à abandonner ce qu'il appelle l'*historia*, même dans des cas-limites tel que celui d'Osée pressé par le Seigneur de s'unir à une femme de mauvaise vie : *ibid.*, note 1 ; *PG* 71, 25 B - 36 C.

40. Vue très discutable, voire chimérique. Pénétrer *à fond* dans la pensée de l'auteur inspiré, c'est ce que Dieu seul pourrait faire, et il est à craindre que le désir d'un exégète en ce sens n'aboutisse en fait à lui faire négliger la considération, le cas échéant, de l'intention de l'Auteur suprême et inspirateur, comme de la portée de son enseignement à travers l'auteur humain. Bref, s'il y avait à l'époque patristique le danger de sauter trop vite vers le sens spirituel, c'est le danger inverse de n'y jamais arriver qui menace aujourd'hui : d'où la difficulté pour nous de porter une appréciation exacte sur l'effort des Pères.

41. G. Jouassard, « L'activité littéraire... », p. 173 s.

Le premier — auquel nous avons déjà fait allusion — a été d'accentuer ce que l'Ecriture enseigne sur les mystères fondamentaux du christianisme, non sans montrer les corrélations entre eux. Exégèse doctrinale qui découle de la perception aiguë du centre et y retourne sans cesse en vagues concentriques : de la Trinité vers la Trinité.

Le second, développé à la faveur de l'hérésie nestorienne, prolonge et précise la découverte athanasienne. Le prédécesseur de Cyrille, nous l'avons dit, avait proclamé que « le but et la marque distinctive de l'Ecriture Sainte consistent dans le double enseignement sur le Sauveur, à savoir qu'il est Dieu depuis toujours et Fils de Dieu et que plus tard, à cause de nous, il prit chair de Marie et devint homme ». Athanase ne s'était pas encore trouvé dans des circonstances l'obligeant à distinguer, dans les paroles du Sauveur, celles qui convenaient plus au Dieu éternel et celles qui convenaient plus à la chair, c'est-à-dire à la nature humaine de Jésus, sinon d'une manière exceptionnelle, face à l'agression arienne. C'est précisément le contexte arien qui aidera Cyrille, dans les Commentaires sur l'évangile de saint Jean, à s'acheminer vers l'élaboration d'une distinction que seule l'hérésie nestorienne pouvait acculer à une plus grande clarté, à travers le quatrième anathématisme [42] :

> Si quelqu'un partage entre deux personnes ou hypostases les expressions qui se trouvent dans les écrits évangéliques ou apostoliques ou celles qu'ont employées les saints sur le Christ ou celles qu'il a employées sur lui-même, et s'il rapporte les unes à un homme, considéré comme distinct du Verbe de Dieu, et les autres, comme dignes de Dieu, au seul Verbe de Dieu le Père, qu'il soit anathème.

Avant la période nestorienne, Cyrille présente le « discours du Sauveur » comme « mêlé » (d'allusions au divin et à l'humain en lui), « tourné vers les deux côtés », et « mêlant ce qui est composé de deux en une seule chose, à laquelle se rapportent toutes ses paroles ». Face à la tentative nestorienne de division du Christ en deux personnes et à la tentation corrélative de diviser en deux ses paroles, attribuant les unes à la personne humaine, les autres à la personne divine, Cyrille, dans son anathème de 430, que le concile d'Ephèse fera sien le 22 juin 431, rappelle que même les paroles du Christ comme homme sont des paroles du Verbe, sans encore sortir du « mélange ». Mais la distinction qu'Athanase avait déjà entrevue deviendra un principe réfléchi, conscient de ses conséquences et de ses présuppositions comme de ses négations im-

42. CYRILLE, *Epist. III ad Nestorium* : Dz Sch 255

plicites, dans la célèbre formule de 433 ; elle comporte[43] en effet une importante déclaration exégétique, dépassant très nettement le « mélange antérieur » :

> Les paroles des évangiles et des Apôtres sur le Seigneur, nous savons que les théologiens les ont tantôt tenues pour communes, comme dites d'une seule personne, tantôt séparées comme dites de deux natures, les unes convenant à Dieu, selon la divinité du Christ, les autres, humbles, selon l'humanité.

Autrement dit, il y a les paroles que le Verbe incarné prononce et comme Dieu et comme homme — les paroles communes —, il y a de plus — et c'est la nouveauté dans le langage cyrillien — celles qui ne sont pas communes, mais qui sont prononcées par le même Verbe incarné, soit comme Dieu, soit comme homme ; encore faut-il observer, dans la logique du propos cyrillien, que c'est toujours l'Homme Jésus qui parle quand il parle en tant que Dieu et toujours le Dieu Jésus qui parle quand il parle en tant qu'homme[44].

Il y a donc tout lieu de penser que la distinction entre paroles divines, paroles humaines et paroles mixtes (ou théandriques) du Verbe incarné, du même et seul Verbe incarné, a été pour le moins affinée, peut-être même largement découverte à la faveur de l'hérésie nestorienne : en rejetant, dans son quatrième anathème, toute division de paroles correspondant à une division des sujets ou personnes dans le Christ, de style nestorien, Cyrille a été amené à reconnaître plus clairement, dans la formule d'union de 433, les conséquences de la distinction des natures quant aux paroles prononcées par le Christ et, par conséquent, quant à notre intelligence de ces paroles. Elles n'ont évidemment pas le même sens suivant qu'elles sont attribuées au Christ parlant comme homme ou comme Dieu ou en fonction de ses deux natures.

On pourrait dire sans se tromper que, pour Cyrille, la distinction entre paroles humaines et paroles divines du Verbe incarné est

---

43. Cyrille, Epist. *Laetentur coeli* à Jean d'Antioche : *PG* 77, 173 ; cf. H. du Manoir, *op. cit.*, p. 142 ; Dz-Sch 273. On pourrait appeler *théandriques* les paroles que Cyrille appelle communes, si l'on admettait qu'elles impliquent une double opération et de la nature divine et de la nature humaine (cf. Dz-Sch 515), celle-ci agissant à titre, non pas de cause principale, mais de cause instrumentale, vue qui correspond d'ailleurs à une catégorie déjà athanasienne (l'humanité du Christ instrument ou *organon* de notre salut).

44. Cf. Cyrille, *Apologie contre Théodoret* (écrite en 430), *PG* 76, 413 B-C : « Puisque le même est simultanément Dieu et homme, il lui conviendra de prononcer des paroles simultanément divines et humaines... Sa divine et ineffable nature n'est pas diminuée par le fait qu'il parle d'une manière humaine... Qu'il s'agisse de ce qui est divin ou de ce qui est humain, tout appartient au seul Christ. » Cyrille insiste longuement (*ibid.*, 416 A) sur la nécessité d'attribuer les paroles humaines du Christ non à une autre personne (*heterô prosôpô*) distincte du Fils, mais au Fils lui-même en sa nature humaine (*tois tês anthropotêtos autoû*

l'ultime conséquence qu'il déduit de l'hymne christologique de Paul aux Philippiens (2, 5-11) : les paroles humaines manifestent la forme du Serviteur et la kénose du Verbe éternel [45], dont les paroles divines reflètent la forme ou condition divine.

Une double objection pourrait être opposée à l'ensemble des considérations précédentes : tout d'abord, ne concernent-elles pas plutôt la théologie de Cyrille que son exégèse ? et ensuite, si l'on admet qu'elles importent pour l'intelligence correcte de son exégèse, ne sont-elles pas relatives surtout à l'exégèse tardive et non à toute l'exégèse de Cyrille ?

En premier lieu, il est clair que tout ce qui jette une lumière décisive sur le sens divinement voulu des paroles du Christ et des évangélistes, rapportées par eux, concerne au premier chef l'exégèse : or, c'est bien le cas ici ; point n'est besoin d'insister.

Puis, s'il n'est pas sûr [46] que la distinction entre paroles humaines, divines et mixtes soit antérieure à la crise nestorienne, elle était cependant préparée bien auparavant. Non seulement, comme l'a souligné A. Kerrigan, à travers la distinction entre sens littéral, ou charnel, relatif à l'humanité du Christ, et sens spirituel, relatif à sa divinité, mais encore, précisément, au moyen de la distinction, déjà explicitement présente, entre nature et œuvres humaines, nature et œuvres divines du Christ. Or les paroles sont des opérations qu'une personne pose à travers sa nature [47] ; distinguer, ne serait-ce que dans la contemplation de la foi [48], les natures dans l'unique

45. *Ibid.*, *PG* 76, 417 C : « *kenôsis tô Theô Logô ... to drasai ti kai eipein tôn anthrôpinôn dia tèn pros sarka sunodon oikonomikèn* ».

46. Il y aurait lieu de faire une enquête approfondie pour confirmer ce point.

47. Cf. saint THOMAS, *S. Theol.* III, qu. 19, a. 1 ad 3 : « il appartient à la personne d'agir, mais suivant la nature spécifiant l'opération ».

48. Déjà dans la *Lettre pascale* 8 (en 420), bien avant la crise nestorienne, Cyrille, en distinguant nettement, dans le Christ, le charnel, c'est-à-dire ce qui est parfaitement homme (*to apo gès sarkion, ètoi teleiôs ton anthrôpon : PG* 77, 569 D), ajoutait : « ne séparer le caractère propre à chacune que par la pensée (*monais dielontes tais ennoiais ton eph'hekastô logon*) ». Que signifie cette distinction des natures par la seule pensée ? Cyrille, pense J. Lebon citant Fr. Loofs, « veut marquer qu'après l'union, cette différence des natures n'est pas immédiatement et expérimentalement constatable et qu'il faut une opération de l'intelligence pour distinguer entre les réalités que l'*hénôsis* (union) a si étroitement groupées sans cependant détruire la diversité réelle des natures ou essences » (*Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg, 1951, t. I, p. 505) — comme celle, observera plus tard Cyrille, qui existe entre l'âme et le corps (*Epist.* XLVI à Succensus, *PG* 77, 245 A-C).

Il y a cependant une différence entre les deux cas : dans celui de l'homme, la distinction entre âme et corps est accessible à la seule raison, même sans la foi ; dans le cas du Christ et à propos de ses œuvres, la distinction entre les opérations de ses deux natures, humaine et divine, est accessible à la raison et à la foi comme à leur contemplation : distinction valable *tè theôria monè*, suivant l'expression, en substance cyrillienne, canonisée par Constantinople II (DZ-SCH 428 *sub fine* : canon 7) en 553. Voir encore sur ce sujet G.-M. DE DURAND, *SC* 97, p. 125 s. ; J. LIÉBAERT, *La doctrine* ... (cité *supra*, note 27), p. 207 s. ; B. DE MARGERIE

personne du Christ, c'est donc déjà être sur le chemin d'une distinction en ses œuvres et paroles.

Cela est si vrai que l'Eglise a fait sienne, sinon en son expression cyrillienne dans la formule d'union de 433, du moins, peu après, sous la plume du pape saint Léon le Grand, en un enseignement solennel, la même distinction autrement exprimée.

> L'une et l'autre nature fait en communion avec l'autre ce qui lui est propre : le Verbe fait ce qui appartient au Verbe et la chair exécute ce qui appartient à la chair : l'un resplendit de miracles, l'autre succombe sous les outrages.

Ayant énoncé le principe des opérations distinctes et coordonnées de chacune des deux natures, le pape saint Léon se hâte d'en faire l'application aux paroles du Christ, implicitement considérées comme actes de ses natures, de l'une des deux ou de toutes deux :

> Il n'appartient pas à la même nature de dire : « Moi et le Père nous sommes un » (*Jn 10,* 30) et de dire : « Le Père est plus grand que moi » (*Jn 14,* 28) ... C'est de nous qu'il prend l'humanité inférieure au Père, c'est du Père qu'il reçoit la divinité par laquelle il est égal avec le Père [49].

Ayant cité ces formules sans doute rendues possibles par lui, il est donc permis de dire que la contribution de saint Cyrille d'Alexandrie au progrès de l'exégèse doctrinale, en soulignant la nécessité de distinguer les paroles du Christ relevant de son humanité et celles qui relèvent de sa divinité, en mettant l'accent sur la Personne unique du Verbe qui les a toutes prononcées, en déployant et en concentrant ainsi l'herméneutique des dires de l'unique Parole incarnée du Père, justifie pleinement le mot de saint Anastase le Sinaïte : Cyrille est le sceau des Pères, *sphragis tôn paterôn,* le sceau qui vient sceller et parfaire la doctrine des Pères et notamment d'Athanase [50], le récapitulateur de l'exégèse biblique des Pères

---

compte rendu de J. MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought,* dans *Science et Esprit* 22 (1970) 252-257. Notons aussi que Léon le Grand avait repris, avant Constantinople II, l'enseignement de Cyrille (DZ-SCH 317). La signification exégétique de la distinction, à opérer *tê theôria monê,* entre natures, opérations et paroles soit divines, soit humaines, de l'unique personne du Christ doit être soulignée : l'exégète croyant, dans la contemplation de la foi, peut reconnaître comme telles, plus facilement que l'exégète seulement bien disposé par rapport à la foi, les paroles divines du Christ, les paroles exprimant ses pensées divines (exemple : *Jn 8,* 58 : avant qu'Abraham fût, Je suis) qui font en même temps partie de ces « nombreux et admirables signes extérieurs divinement disposés, par lesquels l'origine divine de la religion chrétienne peut être prouvée avec certitude à la seule lumière naturelle de la raison » (PIE XII, DZ-SCH 3876).

49. Saint LÉON LE GRAND, *Lettre à Flavien* du 13 juin 449 ; DZ-SCH 294 s.

50. L'éloge d'Athanase revient perpétuellement sous la plume de Cyrille ; on trouve une liste impressionnante de références chez H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité* ... (cf. *supra* note 8), p. 18.

antérieurs, ouvrant aux Pères à venir de nouveaux horizons. Cyrille est avant tout et demeurera l'exégète de la glorieuse nature divine du Christ brillant à travers son humanité : sous l'action de l'Esprit, la *theôria pneumatikè* ramène sans cesse l'exégète à la vision, dans la foi, de la gloire et de la divinité du Christ, Fils de Dieu, plus encore que Fils de l'Homme.

F 75007 Paris B. DE MARGERIE, S.J.
42, rue de Grenelle