NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 5 1989

L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur

Marie-Hélène CONGOURDEAU

p. 693 - 709

https://www.nrt.be/es/articulos/l-animation-de-l-embryon-humain-chez-maxime-le-confesseur-86

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur

À la mémoire du Cardinal
H.U. von Balthasar

Le moment de l'animation de l'embryon est devenu une question d'actualité. Les théologiens occidentaux qui se penchent aujourd'hui sur cette question ont parfois fort à faire avec la théorie thomiste de l'animation tardive, qui correspondait à l'embryologie aristotélicienne admise au XIII[e] siècle, mais s'harmonise mal avec la théorie scientifique de la fécondation. L'Église d'Orient ne connaît pas ces difficultés, car l'un des penseurs qui fondèrent sa doctrine avait tranché nettement la question, en l'abordant par un biais surtout théologique, qui s'accommode plus aisément du changement de modèle embryologique. La réflexion de Maxime le Confesseur, théologien byzantin du VII[e] siècle et Père de l'Église, peut donc contribuer à éclairer celle de nos contemporains.

I. - Un contexte historique dramatique[1]

Il ne faut pas imaginer que Maxime le Confesseur a étudié à loisir l'animation de l'embryon dans la paix d'un cloître ou d'une bibliothèque. Ce moine fut un «errant»[2] aux prises avec le tohu-bohu politique et théologique, avant de mourir en martyr pour défendre la réalité de l'Incarnation.

Il vient au monde dans un empire en crise. Né vers 580, sans doute en Palestine, mort en exil dans le Caucase en 662, il a connu la fuite devant l'invasion des Perses, puis des Avars, avant d'as-

1. Pour la biographie de Maxime, on peut se reporter à I.-H. DALMAIS, *s.v. Maxime le Confesseur* dans *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1978, col. 836-847 ou dans *Catholicisme*, VIII, 1979, col. 995-1003. Pour une étude détaillée de la période antérieure à 642 (de laquelle datent les écrits de Maxime sur l'animation de l'embryon), cf. J.-M. GARRIGUES, *La personne composée du Christ d'après saint Maxime*, dans *Revue Thomiste* 74 (1974) 181-204 (181-187).

2. C'est l'expression qu'emploie J.-M. GARRIGUES comme titre d'un chapitre de son étude: *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 40.

sister aux débuts foudroyants de la conquête arabe. Plusieurs lettres le montrent persuadé que ces événements annoncent «la grande apostasie», «l'achèvement (du monde) que tout murmure déjà»[3]. Le VII[e] siècle byzantin est riche en apocalypses, juives ou chrétiennes.

La crise n'est pas uniquement politique ou militaire. S'y mêlent des querelles théologiques, qui divisent aussi bien l'empire. Ni le Concile de Chalcédoine, deux cents ans plus tôt, ni celui de Constantinople au siècle précédent n'ont réglé la question christologique: monophysites et chalcédoniens continuent de s'affronter rondement, les courants persécutés donnant volontiers la main, contre l'empereur ou leur patriarche, aux envahisseurs étrangers jugés moins nocifs pour leur salut éternel.

Maxime est d'abord aux prises avec les moines origénistes, partisans d'un Origène systématisé et plus ou moins réinventé par ses disciples. L'Église leur reproche surtout leur théorie de la création: selon eux, Dieu a créé de toute éternité un monde d'êtres rationnels (dont les âmes, qui, de la sorte, préexistent à la création des corps); l'ennui né de la satiété provoque la chute d'une partie de ces êtres, curieux de connaître autre chose que Dieu, d'où s'ensuit la création du monde matériel; la fin du monde ramènera, avec la disparition de la matière, le rétablissement (apocatastase) des âmes dans l'*hénade* primitive[4]. Cette doctrine fut condamnée au second Concile de Constantinople, en 553, mais elle subsiste clandestinement dans des monastères, en particulier celui de la Vieille Laure en Palestine, où Maxime passa vraisemblablement ses années de jeunesse.

Une autre querelle théologique déchire l'Église byzantine: celle qui oppose au chalcédonisme officiel les partisans du monophysisme modéré théorisé au VI[e] siècle par le Patriarche Sévère d'Antioche. Cette position s'écarte du monophysisme strict, qui dénie toute qualité propre à l'humanité du Christ, mais elle refuse le dogme chalcédonien des «deux natures» du Christ; pour les sévériens, le Verbe incarné est «une seule nature composée»: «deux» au départ,

3. Par exemple la Lettre 8: cf. R. DEVREESSE, *La fin inédite d'une lettre de saint Maxime,* dans *Revue des Sciences religieuses* 17 (1937) 25-35.

4. On trouve un exposé de la crise origéniste du VI[e] s. dans J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine,* Paris, 1969, p. 59-89. Pour une étude plus détaillée, cf. A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens,* coll. Patristica Sorbonensia, 5, Paris, 1962, p. 124 s.

l'humanité et la divinité du Christ sont «un» après la composition: l'humanité perd donc sa nature propre[5].

Cette théorie constitue la base du «monoénergisme» et du «monothélisme», tentatives de l'empereur et des patriarches byzantins pour rallier les populations monophysites dissidentes en reconnaissant dans le Christ, sinon une nature, du moins une volonté. Contre ce compromis théologico-politique qui sacrifie l'intégrité de la nature humaine du Christ, Maxime luttera jusqu'au martyre. Mais, dès le début de sa vie, il s'est trouvé confronté avec le prosélytisme sévérien. En 628, il a une première dispute avec des évêques sévériens en Crète; à Carthage, où il se réfugie vers 632, il appelle les autorités à la plus grande fermeté contre des moines et moniales sévériens réfugiés d'Orient (fuyant comme lui les Perses puis les Arabes), qui jettent le trouble dans le troupeau orthodoxe[6].

Tel est donc le contexte dans lequel Maxime abordera la question du moment où l'embryon reçoit son âme. C'est dire qu'il ne la traitera pas pour elle-même: Dieu sait qu'il y avait, à cette époque où la biologie ne mettait pas l'éthique en question, des périls plus urgents. Mais son esprit synthétique a perçu qu'une erreur sur l'âme de l'embryon est une erreur sur l'homme et sur l'homme-Dieu: il en voit l'enjeu cosmologique et christologique. Cette *quaestio disputata* depuis longtemps[7], lui seul a su comprendre combien elle est inséparable de l'ensemble de l'«économie» chrétienne.

5. Sur le monophysisme sévérien, cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ...*, cité n. 4, p. 46-54. Pour une étude plus détaillée, cf. J. LEBON, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite,* Louvain, 1909. Sur le monothélisme que Maxime eut à affronter, cf. F.-M. LETHEL, *Théologie de l'agonie du Christ,* coll. Théologie historique, 52, Paris, 1979; et sur l'ensemble de la christologie de Maxime, cf. P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur,* même coll., 69, Paris 1983.

6. Cf. le début de sa Lettre 12 à Jean le Cubiculaire (ou chambellan du Palais impérial): Maxime y expose que faire preuve de mansuétude envers les hérétiques, c'est livrer les agneaux sans défense aux loups voraces. Il ajoute cependant que l'on doit rechercher et souhaiter non la répression des hérétiques mais leur conversion.

7. Sur l'actualité de la question de l'âme de l'embryon, cf. son contemporain ANASTASE LE SINAÏTE, *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem dei,* édit. K.-H. UTHEMANN, coll. *CCSG,* 12, Turnhout-Leuven, 1985, *Sermo* **I, 2, 29-44, qui énumère les différentes positions philosophiques et théologiques à ce sujet.**

II. - Les «Seconds Ambigua»: le péril origéniste

Ce que l'on appelle les *Seconds Ambigua* est un ensemble de réponses données par Maxime à des questions de l'évêque Jean de Cyzique (que Maxime connut soit en Palestine soit plus tard en Asie Mineure) sur des passages «ambigus» de Grégoire de Nazianze. Ils sont antérieurs (écrits vers 628) aux *Premiers Ambigua* (écrits vers 634), qu'il leur associa comme préface[8].

Des moines origénistes donnaient une interprétation origénienne de ces textes[9]. À la demande de Jean de Cyzique, Maxime reprend les passages incriminés en les interprétant de façon orthodoxe; il en profite pour refuter le schéma origéniste.

1. *Ambigua* II, 7 (*PG*, 91, 1068-1101)[10]

Le chapitre 7 des *Seconds Ambigua* interprète un passage du discours de Grégoire sur l'amour des pauvres (*Or.* 14, 7; *PG*, 35, 865 C) qui contient l'expression: «nous qui sommes des parcelles de Dieu et qui avons glissé d'en haut». Cette phrase était interprétée comme une affirmation de la création éternelle des âmes et de leur chute dans la matière.

Maxime commence par exposer le schéma origéniste hérité de Platon (cf. *Phèdre*, 245 C - 249 D). Il expose ensuite sa propre théorie: Dieu possède en lui de toute éternité les *logoi* (raisons d'être,

8. Cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor*, coll. Studia Anselmiana, 36, Rome, 1955. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, coll. Théologie historique, 22, Paris, 1973, donne une analyse des *Ambigua* II et les situe dans la vie et l'œuvre de Maxime: les rapports entre Maxime et Jean de Cyzique sont à nuancer par J.-M. GARRIGUES, *La personne...*, cité n. 1.

9. Ce n'était pas nouveau: le moine palestinien Barsanuphe fait état de ces interprétations tendancieuses au VI^e^ s. (*PG*, 86, 892-901: cf. A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia gnostica...*, cité n. 4). Grégoire de Nysse fut aussi traité d'origéniste par des anti-origénistes, en particulier Sévère; de braves cœurs allèrent, pour le justifier de cette accusation, jusqu'à supposer que des origénistes ou des sévériens avaient interpolé ses œuvres: c'est le cas d'Anastase le Sinaïte, de Germain de Constantinople au siècle suivant, puis de Photius au IX^e^ s. et de Nicéphore Calliste au XIV^e^. Sur cette polémique, cf. J. DANIÉLOU, *L'apocatastase chez Grégoire de Nysse*, dans *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940) 328 s. Maxime ne suppose pas d'interpolations: il interprète de façon orthodoxe les passages incriminés des deux Grégoire. Cela lui sera d'ailleurs reproché par le patriarche GENNADIOS SCHOLARIOS au XV^e^ s. (dans son premier *Traité sur l'origine de l'âme*, édit. PETIT-SIDERIDES, t. I, p. 467).

10. Les *Ambigua* n'ont jusqu'à ce jour pas été édités critiquement. Nous sommes forcés de nous appuyer sur le texte de la *PG*, avec toutes les réserves qu'il appelle. Pour *Amb.* II, 7, voir une analyse détaillée dans A. RIOU, *Le monde...*, cité n. 8, p. 45-49.

définitions) de chaque créature, conformément auxquels il les crée au moment où il le veut; ce sont ces *logoi* qui selon lui constituent les «parcelles de Dieu» dont parle Grégoire.

C'est dans ce contexte anti-origéniste (centré sur un refus de la préexistence des âmes créées à l'origine, attelées par accident et provisoirement à un corps et destinées à en être débarrassées à la fin des temps) que nous trouvons le premier texte de Maxime sur la création simultanée de l'âme et du corps (*PG*, 91, 1100 C - 1101 C).

Il insiste tout d'abord sur le lien substantiel, et non accidentel, entre l'âme et le corps:

> Car si, comme je l'ai dit plus haut, le corps et l'âme sont des parties de l'homme, et si des parties sont nécessairement en référence à quelque chose (car c'est le tout qui a la pleine signification) et si les choses qui sont dites «en référence» sont partout parfaitement simultanées, conformément à leur genèse (création) — car les parties accomplissent par leur réunion la figure (*eidos*) entière, et seule les sépare la réflexion qui cherche à discerner l'essence de chacun des êtres —, alors il est impossible que l'âme et le corps, en tant que parties de l'homme, existent chronologiquement l'un avant l'autre ou l'un après l'autre, car alors le *logos* (de l'homme), en référence auquel chacun d'eux existe, serait détruit (1100 C 6 - D 2).

Autre argument: si l'âme et le corps n'étaient pas créés simultanément, si donc ils n'avaient pas un lien nécessaire et infrangible, rien ne les empêcherait de changer de partenaire, autrement dit rien n'empêcherait de remplacer le dogme de la résurrection par la métempsycose:

> S'il existe une figure propre de l'âme avant le corps, ou du corps à part de l'âme, et si chacun des deux accomplit une troisième figure par la composition *(synthesis)* de l'âme avec le corps ou du corps avec l'âme, cela se fait soit par une action subie soit par une disposition naturelle.
>
> Si c'est par une action subie, ils (l'âme et le corps) subissent cette union en étant arrachés à eux-mêmes pour aller vers une chose qui n'existe pas, et ils sont alors détruits; si c'est par une disposition naturelle, il est évident que cela se produira toujours selon cette disposition naturelle, c'est-à-dire que l'âme ne cessera jamais de «passer de corps en corps» *(metensômatousthai)* ni le corps de «passer d'âme en âme» *(metenpsychousthai)*. Mais à mon avis, la complétude du tout selon une figure ne se fait ni par une action subie, ni par une faculté naturelle des parties, mais par leur genèse simultanée en fonction de la figure entière (1100 D 2 - 1101 A6).

Une objection se présente: l'âme et le corps sont bien séparés à la mort quand, le composé humain étant dissous, l'âme immor-

telle continue de vivre sans le corps. Cette objection ne vaut qu'en apparence.

> Après la mort du corps, l'âme n'est pas appelée âme de manière absolue, mais âme d'un homme, *et de tel homme.* Car elle possède même après le corps, comme sa figure entière, le prédicat humain auquel elle est relative en tant qu'elle en est une partie.
>
> Il en va de même pour le corps qui est mortel selon la nature, mais qui selon la genèse n'existe pas isolément. Car, après sa séparation d'avec l'âme, il n'est pas simplement appelé corps, mais corps d'un homme, *et de tel homme,* même s'il est détruit et que les éléments dont il était constitué ont été dispersés. En effet il possède comme sa figure entière le prédicat humain auquel il est relatif en tant qu'il en est une partie.
>
> Dans les deux cas, la relation, je veux dire celle de l'âme et du corps, conçue inéluctablement comme relation des parties d'un tout qui est la figure humaine, entraîne aussi la genèse simultanée de ses parties, et indique leur différence mutuelle selon l'essence, sans léser en aucune façon les *logoi* qui leur sont propres par essence. Il est donc absolument impossible de trouver ou de dire le corps ou l'âme 'non relatif'. En effet, ce dont chacun est 'l'autre' est produit en même temps que son 'autre' (1101 A 10 - C 7).

Contrairement aux théories platoniciennes reprises par Némésios ou Léonce de Byzance, l'âme, non plus que le corps, n'a donc d'existence indépendamment du corps ni du composé humain.

2. *Ambigua* II, 42 (1321-1345)

Ce que Maxime ébauche de façon philosophique dans *Amb.* II, 7, à l'aide des catégories aristotéliciennes de la relation, du tout et des parties, il le développe de façon plus théologique dans *Amb.* II, 42.

Jean de Cyzique lui ayant soumis un passage de l'homélie de Grégoire sur le baptême, qui évoque les «naissances» successives de l'homme (*Or.* 40, 2; *PG,* 36, 360 C), Maxime esquisse un parallèle entre la création d'Adam et l'Incarnation du Verbe. À cette occasion il complète sa doctrine des *logoi,* des créatures préexistant en Dieu, par celle des *tropoi* ou modes de venue à l'être: il met en parallèle, pour chaque être créé, le *logos* de sa genèse (pour l'homme, le fait d'être un composé d'âme et de corps) et le *tropos* de sa génération (pour l'homme, la génération corporelle à partir de l'homme et de la femme); la distinction entre les deux n'existe cependant que «par la pensée» *(kat'epinoian).*

Contre ceux qui voient dans la distinction entre genèse et génération une différence temporelle dans la création de l'âme et du

corps (l'âme étant d'abord créée, puis le corps engendré), mais aussi contre ceux qui prennent prétexte de la simultanéité pour dire que l'âme est engendrée comme le corps (hérésie traducianiste[11]), Maxime est contraint de préciser sa pensée: «L'âme vient à l'existence indiciblement à partir de l'insufflation divine et vitale, et le corps à partir de la matière qui lui sert de support *hypokeimenês hylês* = la semence) fournie par celui dont il procède, en même temps que l'âme, au moment de la conception du corps» (1321 C 4-8).

Il décrit alors comment s'opère «l'origine distincte bien que simultanée de l'âme et du corps»:

> La genèse de l'âme... ne se fait pas à partir de la matière «sous-jacente» *(hypokeimenês hylês)* comme les corps, mais par la volonté de Dieu, par l'insufflation vitale, de façon indicible et inconnaissable, que seul connaît son créateur.
>
> L'âme recevant l'être au moment de la conception, en même temps que le corps, est ordonnée à la complétude d'un seul homme, et le corps provient de la matière «sous-jacente» venue de l'autre corps au moment de la conception, recevant en même temps que l'âme la composition *(synthesis)* qui le fait être avec elle une seule figure *(eidos)*...
>
> Il faut donc distinguer par la pensée, au moment de la conception, d'une part l'insufflation vitale et l'Esprit Saint pour la substance intellective de l'âme, et d'autre part la production de chair *(sarkôsis)* et la respiration pour la nature du corps, comme le disent les Pères (1324 C 1 - D 3).

La création d'Adam s'est faite selon ce double *logos/tropos*: Dieu a modelé la terre pour faire son corps et a insufflé l'haleine de vie qui lui a donné son âme. De même la création du Nouvel Adam au moment de son incarnation:

> Le Seigneur a reçu le souffle vital ou l'insufflation selon son humanité, je veux dire l'âme intellective, avec le corps pris de la Vierge toute pure, au moment de sa conception, par une impulsion tempo-

11. Le traducianisme est la théorie selon laquelle l'âme humaine, comme le corps, a son origine dans la semence de l'homme, qu'elle est «transmise» *(traducere)* par les parents et non créée directement par Dieu. Cette théorie a été systématisée par TERTULLIEN, *De anima*, c. 25-27 (édition commentée de J. WASZINK, Amsterdam, 1947). Les partisans de l'animation à la conception n'ont pas toujours été indemnes de toute accusation de traducianisme: ainsi GRÉGOIRE DE NYSSE lui-même, écrivant dans son *De anima et resurrectione*: «ce qui est détaché de l'homme pour la génération d'un homme, d'une certaine manière, est un être vivant, être animé issu d'un être animé» (*PG*, 46, 125). Maxime ici se démarque nettement de cette position en affirmant que l'âme est créée directement par Dieu et non produite par la semence humaine.

relle simultanée jamais imaginée auparavant, et non après la conception (1325 C)[12].

Ici s'inscrivent deux grandes digressions dans lesquelles il réfute ceux qui pensent que l'âme préexiste au corps (les origénistes) et ceux qui pensent que le corps préexiste à l'âme. «Quant à nous, précise-t-il, prenant la route médiane comme étant la voie royale de nos pères, nous disons qu'il n'y a ni préexistence ni postexistence de l'âme ou du corps, mais plutôt une coexistence, nous gardant des glissements des deux côtés» (1325 D 4-7).

a. *Contre ceux qui disent que les âmes préexistent aux corps*

Maxime s'oppose avec la plus grande énergie à ceux qui enseignent la préexistence des âmes et montre que cette doctrine ouvre la porte à toutes les déviations dualistes[13].

Le grand danger de la préexistence est que

> si nous disons que les âmes préexistent aux corps et que les corps ont été inventés comme un châtiment pour les âmes à cause d'une faute antérieure aux corps, nous posons la faute comme seul fondement de l'œuvre grandiose et magnifique de la création des choses visibles (par laquelle Dieu se fait connaître par une proclamation silencieuse), faute qui aurait obligé Dieu, contre son dessein, à créer une substance qui ne lui plaisait pas, dont il n'avait pas le *logos* dès l'origine, avant les siècles, caché avec les autres *logoi*... En effet, tout ce qui est ou sera de quelque manière, Dieu l'a voulu, conçu et connu à l'avance selon son essence... Chacun des êtres a été sagement créé et projeté dans l'être au moment prédéterminé et convenant à chacun (1328).

12. Maxime réfute au passage les partisans d'Apollinaire selon lesquels le Christ n'aurait eu qu'un corps humain et non une âme humaine, le rôle de celle-ci étant tenu par le Verbe. D'autre part, il s'inscrit dans la suite des anathèmes anti-origénistes du Concile de 553 (V^e^ Concile œcuménique, II^e^ de Constantinople): «Si quelqu'un dit ou tient que le corps de notre Seigneur Jésus-Christ a d'abord été formé dans le sein de la sainte Vierge et qu'ensuite Dieu le Verbe et l'âme, déjà existante, lui ont été unis, qu'il soit anathème» (DZ-SCH 405 = DUMEIGE 316). Voir déjà en 433 la formule d'union entre Cyrille d'Alexandrie et les évêques d'Antioche: «Nous confessons la sainte Vierge Mère de Dieu, parce que le Dieu Verbe s'est incarné et s'est fait homme et que, *dès l'instant de sa conception,* il s'est uni le temple qu'il avait pris d'elle».

13. Pour une analyse plus synthétique des enjeux de l'animation à la conception, nous renvoyons à notre brève contribution: «Maxime le Confesseur et l'humanité de l'embryon», dans *La politique de la mystique,* Paris, 1984, p. 163-171. Cette étude devait elle-même beaucoup à H.-U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur,* tr.fr. L. LHAUMET et H.-A. PRENTOUT, Paris, coll. Théologie, 11, 1947, p. 121-126. Ce livre, dont l'édition allemande parut en 1941, fut à l'origine du renouveau des études sur Maxime.

La création des corps n'a pu être imposée à Dieu:

> En effet, ou bien Dieu a fait les corps humains volontairement, selon un dessein, et ils demeurent selon ce dessein sans du tout dégénérer vers le non-être...; ou bien Dieu ne les a pas faits selon un dessein et il a été contraint contre sa volonté, conduit par violence à créer des êtres dont manifestement il n'avait pas les *logoi*... Mais qui a contraint *(etyrannêsen)* Dieu, si du moins on l'a contraint, et s'il est permis de penser que Dieu a fait contre son dessein ce qu'il ne voulait pas? Et comment celui qui est contraint serait-il Dieu, s'il est forcé de créer contre son dessein des choses vouées à la destruction (les corps dans le schéma origéniste)? Ceux qui nourrissent en eux cette opinion, qu'ils osent le dire! Car ou bien ils diront que c'est Dieu qui a agi ainsi, et ils diront un grand blasphème en attribuant à Dieu la nécessité de faire quelque chose contre son dessein; ou bien ils diront que ce n'est pas Dieu, et ils seront convaincus d'introduire un autre principe, à la manière des manichéens. Car c'est tout à fait le propre de deux principes antagonistes que ce dogme de la préexistence (1329 A 1 - 1332 B 1).

Comme argument dirimant contre ses adversaires, Maxime invoque l'ascension corporelle du Christ, gage de la résurrection des corps:

> Qui sera audacieux et téméraire... au point de seulement imaginer que les corps glisseront un jour vers le non-être, selon ce qu'ils appellent le progrès des êtres rationnels, tout en croyant que le Seigneur lui-même et Dieu de toutes choses est maintenant et pour toujours avec un corps, lui qui... conduit tous les êtres vers sa propre gloire? (1332 D - 1333 A).
>
> Car s'il lui plaisait qu'il en fût ainsi, il l'aurait réalisé le premier en lui-même, après les autres choses auxquelles il s'est soumis pour nous en sa philanthropie... Comment donc, si nous supportons qu'ils disent cela, croirons-nous que ce qui est uni à Dieu est aussi sauvé, comme le dit ce saint didascale[14]? ...Le corps aussi, avec l'âme, a été uni au Dieu Verbe, donc le corps aussi sera sauvé avec l'âme (1333 D 5 - 1336 A 6).

b. *Contre ceux qui disent que les corps préexistent aux âmes*

On voit bien qui, au VII[e] siècle, soutenait la préexistence des âmes: les origénistes irréductibles de quelques monastères. Il est plus difficile d'identifier l'adversaire antithétique auquel Maxime s'adresse maintenant. Quelques indices peuvent nous mettre sur la voie.

Dans une lettre plus tardive[15], Maxime oppose ceux qui enseignent la préexistence des âmes *hellênikôs* («à la grecque»: allusion aux origines platoniciennes de cette doctrine) et ceux qui enseignent

14. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre* 101, 1 à Klédonios (*PG*, 37, 181 C).
15. *Lettre* 12 à Jean le Cubiculaire (*PG*, 91, 489 A).

la préexistence des corps *ioudaikôs* («à la juive»); dans ce contexte d'antithèse entre une doctrine intellectualiste et son contraire charnel, peut-être doit-on voir ici une allusion à une querelle exégétique: l'accusation de «judaïser» est classique pour stigmatiser les tenants d'une exégèse littérale. On sait — Maxime y fera allusion — que la traduction grecque d'*Ex 21, 22* semble introduire une différence entre l'embryon «non encore formé» et l'embryon «formé» *(exeikonismenon)*[16]. Certains exégètes interprétaient ce texte en faisant de la «formation» (fixée en bonne tradition aristotélicienne au quarantième jour après la conception) le moment de l'animation de l'embryon; c'est le cas de Théodoret de Cyr[17].

Avançons une autre hypothèse: Maxime, ici, insiste sur l'enjeu christologique de l'animation dès la conception, disant que l'on ne peut imaginer une incarnation «par étapes», où le Christ recevrait son âme quarante jours après son corps; or un théologien monophysite du siècle précédent, Philoxène de Mabboug, soutient cette hypothèse: «Adam fut d'abord formé quant au corps, puis il reçut l'âme vivante par l'insufflation de Dieu. En outre, chacun de nous dans le sein (de sa mère) devient d'abord un corps, et, selon la loi posée par le créateur, une âme est créée aussi en lui... Ainsi le second Adam... a commencé par là, comme Adam au commencement et tout homme à un moment quelconque[18].» Philoxène admet donc une incarnation par étapes, le Verbe se faisant d'abord «chair» avant de se faire «homme» en recevant une âme raisonnable; c'est aussi la position de Sévère d'Antioche: le grand adversaire des sévériens qu'était Maxime ne pouvait ignorer cette opinion[19].

16. *Ex 21, 22*, d'après le texte hébreu: «Lorsque des hommes, au cours d'une rixe, bousculeront une femme enceinte qui de ce fait avortera, mais sans en mourir, l'auteur de l'accident devra payer l'indemnité imposée par le maître de la femme... mais si elle en meurt, tu donneras vie pour vie...» D'après le texte de la Septante: «si son enfant sort non formé, il paiera le prix imposé..., mais s'il était formé, il donnera vie pour vie.»

17. THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, V, 52, édit. P. CANIVET, coll. *SC*, 57, I, p. 243.

18. PHILOXÈNE DE MABBOUG, ap. DENIS BAR SALIBI, édit. ASSEMANI, dans *Bibliotheca Orientalis* II (1721) 159; trad. fr. J. LEBON, *Le monophysisme sévérien...*, cité n. 5, p. 192 s. Nous avons remplacé, dans la première phrase, «action» par «insufflation», le texte latin d'Assemani (l'original est en syriaque) portant: *inspiratio*. Cf. également J. LEBON, «La christologie du monophysisme syrien», dans Al. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, 1951, p. 437 et n. 41.

19. Même si les *Ambigua* II ont vraisemblablement été rédigés vers 628, Maxime, encore préoccupé par l'origénisme palestinien, avait déjà eu affaire au monophysisme syrien transplanté en Europe (Crète) et en Afrique (Alexandrie, Carthage). Sur la position de Sévère, cf. les ouvrages cités à la note précédente.

Voyons à présent son argumentation:

> Dire que les âmes existent après les corps est facile et à la portée de tout le monde; mais soutenir par la raison ce que l'on a dit est très difficile et laborieux... En effet, si ce qui est projeté en nous pour le motif de la génération humaine [il s'agit ici non de la semence — Maxime ayant fait ses preuves de non-traducianiste — mais du produit de la conception] est totalement inanimé, de toute évidence c'est aussi tout à fait privé de faculté vitale. Car ce qui est totalement privé de quelque âme que ce soit est aussi dépourvu de toute énergie vitale. Et si c'est totalement dépourvu d'âme et de la faculté et de l'énergie vitales qui sont en elle, de toute évidence, c'est mort. Et si c'est censé être mort, cela ne se nourrit ni ne croît, et ne pourra absolument ni subsister ni demeurer sans se disperser ni se dissoudre (1336 C).

Maxime illustre son propos par l'exemple de la cicatrisation des plaies, qui n'est possible que sur une chair vivante, alors qu'une chair morte n'est capable que de se dissoudre. Il poursuit:

> Et comment ce qui est par nature susceptible de dispersion et soluble se maintiendra-t-il, si l'on ne suppose pas à la base une sorte de faculté vitale déjà présente, capable d'assembler naturellement autour d'elle et d'attacher solidement ce qui se répand, grâce à laquelle il possède l'être et est modelé par la puissance qui fabrique toute chose avec sagesse? Ce qui après la naissance maintient en vérité l'être du corps (l'âme), on peut dire en toute justesse que c'est cela aussi qui contient le principe de l'existence. En effet, ce par la séparation de quoi le corps est dissous coexiste absolument avec son existence au moment de sa génération (1337 A 6 - B 3).

On objectera que si une âme (ou principe vital) est nécessaire pour le développement de l'embryon, on n'est pas obligé d'y voir une âme raisonnable. Maxime a envisagé cette objection, classique dans la problématique philosophique depuis l'Antiquité.

> Si, mis en difficulté par ce raisonnement, vous dites que ce qui est projeté pour constituer un homme n'est pas tout à fait mort, mais participe en quelque sorte à une faculté vitale, de toute évidence c'est en tant qu'il a une âme qu'il aura part à une telle faculté, car sans âme il ne saurait jamais y avoir de vie (litt. une «figure de vie»: *eidos zôês*)...; mais si vous supposez que ce qui est projeté a la vie au moment de la conception, vous avez manifesté seulement une propriété d'une âme quelconque, propriété qui d'une part maintient la substance dans laquelle elle se trouve, et d'autre part délimite la différence avec ce qui n'est pas semblable [nous parlerions d'un principe d'individuation]. Et si, poussé de force par la vérité vers l'opinion convenable, vous admettez que l'embryon a une âme, de quelle sorte d'âme... s'agit-il?
>
> Si vous affirmez qu'il a seulement l'âme nutritive et augmentative, il est évident que, selon votre raisonnement, le corps qui se

nourrit et qui croît sera celui d'une plante et non d'un homme. Or je ne saurais comprendre, en réfléchissant beaucoup, comment l'homme peut être père d'une plante, qui selon la nature ne tient absolument pas son être d'un homme.

Et si vous n'attribuez à l'embryon que l'âme sensitive, celui-ci apparaîtra comme possédant au moment de la conception l'âme d'un cheval ou d'un bœuf ou de quelque autre des animaux terrestres ou aériens, et l'homme ne sera pas selon la nature père d'un homme, d'après vous, au moment de sa première constitution, mais, comme je l'ai dit, d'une plante ou d'un animal de la terre. Saurait-il se trouver chose plus stupide et plus folle?

Car affirmer que ne coexistent pas irréfutablement, au moment de la première constitution des êtres, selon la différence naturelle de chacun, les caractéristiques *(horismous)* propres de leur existence, c'est tout mélanger, et affirmer que n'appartient pas proprement aux êtres ce qu'ils sont et ce que l'on en dit.

Et, ce qui est plus grave, on montrera par là une extrême division entre la sagesse et la puissance divines. Car si tous les êtres, quels qu'ils soient, ont leur perfection par leur propre *logos,* avant leur genèse, dans la préconnaissance de Dieu, il est évident que, lorsqu'ils sont créés selon leur propre *logos,* ils auront forcément leur perfection, en même temps que l'être, dans l'acte même de leur création.

Mais si les êtres ont leur perfection dans la préconnaissance (de Dieu) et si dans leur venue à l'être et leur genèse ils sont imparfaits, alors ils ne seront pas ceux qui étaient préconnus, mais d'autres, ou bien on apercevra clairement la faiblesse de leur créateur qui n'a pas été capable de poser parfaitement selon sa préconnaissance les êtres qu'il a préconnus, au moment même de leur genèse en acte *(kata tên energeian),* comme ils l'étaient dans leur essence *(kata tên ousian)* (1337 B 4 - 1340 A).

Une dernière objection est présentée par les partisans de l'animation tardive: la création de l'âme humaine raisonnable et intellective ne peut être liée à l'acte de génération charnelle. Maxime dénonce la méfiance envers la chair qui se cache sous cette objection, méfiance incompatible avec les dogmes de la création et de l'Incarnation.

> Si... vous dites qu'il n'est pas juste que ce qui est image de Dieu (l'âme intellective) vienne à l'existence en même temps que l'écoulement de la semence et le plaisir grossier, et qu'il est plus convenable de dire qu'elle est infusée quarante jours après la conception, vous portez une claire accusation contre le créateur de la nature... Car si le mariage est un mal, de toute évidence la loi de génération naturelle en est un aussi, et si cette loi de la génération naturelle est un mal, de toute évidence celui qui a créé la nature et qui a donné la loi de génération doit être mis en accusation (1340 B) (allusion explicite au manichéisme).

De plus, si l'âme humaine ne doit pas coexister avec l'impureté de la génération, pourquoi ne pas pousser la logique jusqu'au

bout: ce n'est pas quarante jours après la conception qu'il faut attendre pour reconnaître à l'enfant une âme humaine, mais bien quarante jours après la naissance, lors de la purification, avant laquelle ni la mère ni l'enfant ne peut pénétrer dans une église.

> De sorte que, jusqu'à la consommation des jours de la purification, on suppose que ce qui a été engendré n'a pas l'âme raisonnable et intellective mais, comme je l'ai dit plus haut, celle d'une plante ou animal sans raison (1340 C 14 - D 4).

Quant à l'exégèse d'*Ex 21,* 22, Maxime la juge irrecevable, car Moïse n'avait pas en tête l'animation de l'embryon, lorsqu'il distinguait entre embryon formé et embryon non formé[20].

Après ces développements philosophiques, Maxime en vient à ce qui lui tient le plus à cœur: l'enjeu christologique de la question. Dire que l'homme, au moment de sa conception, n'est qu'un corps dépourvu d'âme humaine, c'est dire qu'en s'incarnant le Verbe

> est devenu, au moment de la conception, un homme dépourvu d'âme et d'esprit, et qu'il est demeuré ainsi quarante jours, alors que nos saints Pères et didascales ont clamé avec précision... que, lors de la venue du Verbe de Dieu au moment de sa conception, sans délai, le Seigneur s'est uni à la chair par le moyen d'une âme raisonnable, et non par le moyen d'une âme inanimée destinée à recevoir une âme raisonnable, et qu'il n'a absolument pas assumé un corps inanimé ni une âme non intellective et non raisonnable, mais qu'il s'est uni indiciblement, selon l'hypostase, la nature complète qui est composée d'une âme raisonnable en même temps que d'un corps[21].
>
> C'est pour cette raison surtout que j'embrasse avec force la doctrine de la coexistence, renvoyant fermement dos à dos les tenants de chacune des deux positions pour des raisons contraires, ayant pour allié et didascale irréfutable le créateur même de la nature, par le mystère de son Incarnation, lui qui s'est fait vraiment homme et a confirmé en lui-même la nature qui porte en sa perfection l'existence selon la génération en même temps que l'être, et qui a innové la seule innovation de la nature, je veux dire la conception par la semence et la naissance par la corruption, que la nature avait conquises après la chute... (1341 AB - C 2)[22].

---

20. MAXIME revient sur ce sujet dans les *Quaestiones et Dubia,* qu.28, édit. J.-H. DECLERCK, coll. *CCSG,* 10, Turnhout-Leuven, 1982, p. 23, sans apporter du nouveau.

21. Maxime a certainement en vue à cet instant l'animation par étapes proposée par Philoxène de Mabboug et Sévère d'Antioche. Pour les «saints Pères et didascales», cf. ci-dessus n. 12.

22. On sait que Thomas d'Aquin, tout en professant l'animation quarante jours après la conception, faisait une exception pour le Christ, seul à être animé dès la conception. Pour Maxime, l'animation à la conception fait partie de la définition de la nature humaine assumée par le Christ. L'«innovation» de la concep-

III. - Lettres 12, 13, 15: le péril monophysite

Maxime a sans doute rédigé les *Ambigua* II vers 628, au début de son séjour en Afrique: le péril origéniste, qu'il avait connu en Palestine et qu'il retrouvait dans les questions de Jean de Cyzique, était encore brûlant. Mais en Afrique Maxime a rencontré un péril plus urgent, la propagande monophysite des moines et moniales sévériens réfugiés; venus de Syrie et d'Égypte, ils ont fui comme lui devant l'invasion arabe et jouissent temporairement de la faveur impériale[23].

C'est dans ce nouveau contexte que Maxime va préciser sa position sur l'embryon. L'enjeu est cette fois christologique. Sévère d'Antioche avait, pour qualifier l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ, utilisé l'expression de «nature composée»[24]; il avait recours à la comparaison (classique[25]) de l'union de l'âme et du corps, où deux natures différentes s'unissent pour former une troisième nature composée des deux premières. Pour défendre l'union sans confusion des deux natures dans l'hypostase du Christ, selon la définition de Chalcédoine, Maxime se retrouve donc aux prises avec l'animation de l'embryon.

Écrivant sa lettre 12 à Jean le Cubiculaire, à Constantinople, en faveur de l'éparque Georges, tombé en disgrâce pour avoir poursuivi les hérétiques, Maxime réfute les positions sévériennes et expose la différence entre l'union des deux natures dans le Christ et celle de l'âme et du corps dans l'être humain. Pour lui, le Christ ne peut être dit «nature composée», alors que c'est le terme approprié pour la nature humaine. Or si l'homme est une nature composée, son âme et son corps, qui n'existent que comme parties de ce tout,

---

tion du Christ ne porte pas sur cette définition naturelle *(logos tês physeôs)*, mais sur son mode de venue à l'être *(tropos tês hyparxeôs)*: le seul miracle de la conception du Christ est sa conception virginale sans semence humaine. Sur la distinction entre le *logos tês physeôs* et le *tropos tês hyparxeôs*, cf. I.-H. DALMAIS, «L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur (à propos d'*Amb.* 42)» dans *Studia Patristica*, XV, Berlin, 1984, p. 285-290.

23. Une étude ancienne peut donner un canevas événementiel de ces faits, connus surtout par la correspondance de Maxime: il s'agit de Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, Paris, 1896, p. 543 s.

24. Sur la position de Sévère, cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ...*, cité n. 4, p. 48 s.

25. Classique dès avant Chalcédoine (cf. F.-R. GABHAUER, *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*, Würzburg, 1984), cette comparaison est surtout fréquente dans les controverses christologiques des VI^{e}-VII^{e} s. L'enjeu est le suivant: si l'union de la divinité et de l'humanité en Christ est comparable à l'union de l'âme et du corps, le Christ, «issu de deux natures *(ek dyo physeôn)*» n'en est qu'une *(mia physis)* de même que l'homme, composé d'âme et de corps, est une unique nature humaine.

viennent forcément à l'être simultanément, ce qu'on ne peut dire des deux natures du Christ, puisque l'une d'elles (le Verbe) existe de toute éternité.

> Toute nature composée, en elle-même et dans ses composants, a ses propres parties simultanées dans une même venue à l'être, quand elles sont conduites du non-être à l'être... C'est le cas de l'homme et de toutes les autres natures qui sont composées.
>
> L'âme domine le corps sans le vouloir et elle est dominée par lui; elle lui donne la vie sans l'avoir décidé par le seul fait d'être en lui, et elle partage naturellement ses passions et ses douleurs, par la faculté disposée à les recevoir qui se trouve en elle. Et si certains, délaissant les principaux dogmes véridiques de l'Église au sujet de l'âme, imaginent monstrueusement, «à la grecque», que l'âme préexiste à son propre corps, ou, «à la juive», qu'elle existe après lui... ils s'opposent à ce raisonnement (*PG*, 91, 488 D - 489 A 7).

Dans sa lettre 13 à Pierre l'Illustre, il reprend cette distinction:

> Tout d'abord, toute nature composée a ses parties qui s'unissent en elles de façon non délibérée. Ensuite, ses parties sont contemporaines entre elles et avec elle, en tant qu'elles coexistent dans leur venue à l'être, aucune des deux parties ne préexistant à l'autre dans le temps (516 D - 517 A).

Rien de tel dans le Christ: ses deux natures ne sont pas contemporaines, puisque le Verbe existe de toute éternité et que l'humanité du Christ vient à l'être au moment de l'Incarnation. De plus, l'union des deux natures est volontaire et délibérée: le Christ s'incarne volontairement et librement. Il n'est donc pas une nature composée, mais une hypostase composée, puisque c'est dans l'hypostase du Verbe, qui est la personne du Christ, que s'unissent les deux natures, chacune d'elles gardant ses propriétés[26].

La définition de la nature humaine composée paraît si importante à Maxime dans son combat pour la réalité de l'Incarnation, la simultanéité de l'âme et du corps est pour lui tellement liée à l'enjeu christologique, qu'il y revient encore dans sa lettre 15 à Cosmas d'Alexandrie, diacre converti du monophysisme:

> Tous deux (l'âme et le corps) sont un même être l'un avec l'autre, sous le rapport de l'unique hypostase (personne) accomplie par l'union des deux: car aucun n'existe séparé de l'autre avant leur composi-

26. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser, à propos de «nature composée» et d'«hypostase composée», les relations entre Maxime, Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem. Sur ces deux auteurs, cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ...*, cité n. 4, p. 79-89 (Léonce de Byzance) et 97-106 (Léonce de Jérusalem), nuancé par J.-M. GARRIGUES, dans *Istina* 15 (1970) 351-354. Cf. également V. GRUMEL, *L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime,* dans *Echos d'Orient* 25 (1926) 393-406 (surtout 400-406).

tion destinée à créer une figure *(eidos)*. Simultanées sont en effet création et composition, de même que la réalisation de la figure par leur composition (552, D 6-13).

Ce qui réalise l'union entre l'âme et le corps, c'est l'hypostase (*hypostasis*: pour Maxime, ce terme est identique à *prosôpon* et signifie «personne»[27]). L'être qui commence à exister au moment de la conception, par la création simultanée et la composition immédiate d'une âme et d'un corps, ne peut être mieux défini que comme une hypostase humaine: en notre langage, une personne humaine.

En se prononçant nettement pour la création immédiate (sans intermédiaire) de l'âme par Dieu, Maxime a levé l'hypothèque traducianiste qui pesait sur l'animation à la conception, hypothèque contractée, en christianisme, par Tertullien, mais dont une certaine lecture du *De anima et resurrectione* n'innocentait pas entièrement Grégoire de Nysse. Il a ainsi épargné à l'Église grecque bien des vicissitudes que l'Église latine a dû subir pour conjurer le péril traducianiste.

Principal sauveur de la christologie chalcédonienne lors de la crise monothélite, confesseur et martyr, mais aussi l'un des plus vigoureux penseurs de l'Église grecque, Maxime donne à l'animation dès la conception un très grand crédit. Au VIII^e^ siècle, Jean Damascène (considéré par les Byzantins comme le symbole de l'orthodoxie) expose, dans son chapitre sur la création de l'homme[28], que le corps et l'âme sont créés en même temps, le corps venant de la terre et l'âme de l'insufflation divine (c'est la position de Maxime). Au XI^e^ siècle, à la question: «Quand l'âme est-elle unie au corps?», Michel Psellos, dans son encyclopédie des connaissances, répond en invoquant comme autorités irréfutables Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur[29]. Même le thomiste Georges-Gennade Scholarios, au XV^e^ siècle, pour défendre l'animation tardive, n'ose attaquer Maxime, alors même qu'il égratigne Grégoire[30]. Aujourd'hui encore, Grégoire et Maxime sont les deux fondements de la théologie orthodoxe sur la question[31]. Cette longue tradition théologique est peu connue en Occident, alors qu'elle fait partie de notre

27. Cf. les définitions données plus tard par Maxime: *PG*, 91, 152 A.
28. JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe*, II, 12, dans *PG*, 94, 920.
29. Michel PSELLOS, *De omnifaria doctrina*, qu.59, édit. WESTERYNK, Nimègue, 1948, p. 41.
30. G.-G. SCHOLARIOS, *Traité...*, cité n. 9.
31. Cf. Mgr Chr.-G. ZAPHIRIS, *Les avortements et l'Église orthodoxe* (en grec), dans *Theologia* 58 (1987) 213 s.; cf. aussi *Istina* 32 (1987) n° 3.

patrimoine commun (puisqu'elle est antérieure à la séparation des Églises). Aujourd'hui que les découvertes de la biologie mettent en question la solution thomiste, redécouvrir cette tradition ne peut qu'être fort bénéfique.

F-75016 Paris
30, rue d'Auteuil

Marie-Hélène CONGOURDEAU
C.N.R.S.

Sommaire. — Au VII[e] s., au plus fort d'une crise politico-théologique qui met en jeu l'existence même de l'empire byzantin, Maxime le Confesseur se penche sur l'animation de l'embryon, montrant les liens indissolubles entre cette question et l'intégrité de la foi. Contre les origénistes d'une part, et les monophysites d'autre part, Maxime défend la «voie médiane et royale de nos Pères»: l'homme est une «nature composée»; ni l'âme ni le corps n'ont d'existence indépendante: ils viennent à l'existence en même temps, au moment de la conception, et n'existent qu'en fonction de l'hypostase (personne) humaine qu'ils constituent. C'est la synthèse la plus vigoureuse en faveur de l'animation à la conception et celle qui fonde la doctrine orthodoxe sur la question.