

## Liberté, origine du mal et prescience divine selon Cyrille d'Alexandrie

La question de la liberté humaine apparaît chez Cyrille essentiellement dans trois types de contexte : pour répondre au problème de l'origine du mal et en disculper Dieu<sup>1</sup>, pour réfuter les doctrines fatalistes qui soumettent les choix de l'homme à un destin et entraînent de ce fait la mise en cause de Dieu en tant que Créateur des astres<sup>2</sup>, enfin pour évaluer la part de l'autonomie humaine face à la prescience et à la prédestination divines<sup>3</sup>. On voit que la réflexion sur la liberté est toujours liée, sous des angles différents, à des critiques qui mettent Dieu en cause. Il est d'ailleurs frappant de constater que, même en dehors du *Contre Julien* où le genre littéraire veut que Cyrille réponde aux attaques d'un adversaire, les passages où il traite de la liberté suscitent fréquemment le recours à la forme dialoguée avec objections et réponses. C'est donc avec ce fil directeur de la théodicée que nous nous proposons de mener notre enquête afin de déterminer dans quelle mesure l'homme est libre de ses choix et de ses actes.

---

1. *Contre Julien (CJ)* III, PG 76, 620-648 ; V, 744 ; VIII, 925 ; *Glaphyra in Genesim (Glaph Gen)* I, 2-5, PG 69, 20-28 ; *De Adoratione (De Ad)* I, PG 68, 145-148 ; *In Ioannem (In Io)* IX, 1, 822, éd. P. E. Pusey, Oxford, 1872, réimpr. Bruxelles, 1965, vol. 3, 4, 5.

2. *Lettres Festales (LF)* VI, 4, SC 372 ; *In Io* V, 1, 452-455 ; *De Ad* VI, 449-460. Si l'on en croit la fréquence et l'étendue des réfutations que Cyrille consacre à ce type d'erreur, y compris dans des œuvres à caractère pastoral comme les *Lettres Festales*, il faut supposer que ces théories fatalistes constituaient un vrai danger pour les chrétiens de son époque en menaçant le rôle du libre arbitre.

3. *In Io* IV, 4, 394 ; IX, 729-731 ; XI, 9, 975-976 ; *Commentaire sur l'Épître aux Romains (In Rom)* 7, 15, Pusey vol. 5, p. 202sq ; *In Rom* 9, 14-24, p. 226-233.

## I. – QUI EST RESPONSABLE DU MAL ?

A. *Le procès de Dieu*

Nous partons du récit de la chute tel qu'il est analysé dans le *Contre Julien* où l'on voit clairement comment les objections visent à reporter sur Dieu la responsabilité du mal. Julien lui reproche d'abord la création d'Ève qui a été pour l'homme davantage une occasion de malheur qu'une aide, puisqu'elle lui a donné le mauvais conseil de ne pas tenir compte du précepte divin (613B) ; puis il critique l'interdiction de l'arbre de la connaissance qui, en écartant l'homme de la prudence (φρόνησις), le prive du bien le plus précieux, à savoir le discernement du bien et du mal (636C)<sup>4</sup> ; enfin il interprète comme une preuve de la jalousie de Dieu le fait qu'il chasse l'homme du paradis et lui rende inaccessible l'arbre de la vie, l'empêchant ainsi de devenir immortel (644AB)<sup>5</sup>.

Au cours de sa réfutation, Cyrille complète ces objections en s'en adressant d'autres qui prennent comme prémisses l'argument de la bonté de Dieu. Si Dieu est bon, pourquoi a-t-il donné une loi qui a été l'occasion de la faute d'Adam (624A) ? Pourquoi n'a-t-il pas relégué l'arbre au fin fond du paradis au lieu de le mettre en permanence sous les yeux de l'homme et d'aiguiser ainsi ses désirs (628A) ? Ou en allant plus loin, puisque Dieu est bon, n'aurait-il pas mieux valu qu'il ne crée même pas les hommes qui allaient devenir coupables (629C) ? Cette dernière critique qui radicalise la responsabilité divine se trouve également dans les *Glaphyres sur la Genèse* où Cyrille la précise en recourant à l'argument de la prescience divine : « Si l'homme créé devait descendre dans un si grand malheur, comment n'aurait-on pas raison de penser qu'il aurait beaucoup mieux valu pour lui ne pas exister ? Il rend si splendide et admirable celui qui sera dans peu de temps misérable, pitoyable, soumis à la malédiction et au châtement. Pourtant le Créateur n'ignorait pas du tout l'avenir, lui qui est Dieu par nature. Puisqu'il l'a fait en le sachant, comment ne sera-t-il pas convaincu d'avoir commis une injustice plutôt que de lui avoir été utile, s'il vaut vraiment mieux pour ceux qui vont être malheureux ne pas venir à la naissance, selon la parole que le Sauveur lui-même a prononcée à l'encontre du disciple traître : "Il

---

4. Cette objection se trouvait déjà chez Porphyre ou du moins chez ses disciples, au témoignage de SÉVÉRIEN DE GABALA, *In Cosmogoniam*, hom VI, 3-4, éd. F. Petit, *Catena graecae in Genesim et Exodum II. Collectio Coisliniana. In Genesim*, Corpus Christianorum series graeca 15, Turnhout, 1986, n° 89, p. 93.

5. Sur ce motif de la prétendue jalousie de Dieu, voir DIDYME, *Sur la Genèse*, 3, [82], SC 233, p. 193.

aurait mieux valu pour lui que cet homme ne soit pas né" (Mc 14, 21)<sup>6</sup>. » Notons que c'est l'exemple de Judas qui est le plus souvent invoqué dans la mise en cause de la prescience divine.

### B. L'homme a en mains les rênes de ses propres volontés

Nous ne pouvons examiner en détail la réfutation de chacune de ces objections, mais un point commun revient : l'affirmation du libre arbitre de l'homme. Le vocabulaire employé est assez riche et couvre deux types de champs lexicaux : d'une part, celui du pouvoir décisionnaire qui comprend le choix (προαίρεσις, αἵρεσις) avec l'image de l'inclination (ροπή), la volonté (θέλημα, βούλευμα), le pouvoir (ἐξουσία), et la décision (γνώμη) ; et d'autre part celui de l'autonomie du sujet agissant, avec des termes indiquant soit sa liberté (ἐλεύθερος) soit son initiative personnelle (αὐτόνομος, αὐτόκλητος) ; enfin certains termes composés conjoignent ces deux aspects comme libre arbitre αὐτεξούσιον, αὐτοπροαίρετον ou αὐθαίρετος. Outre l'image de l'inclination qui devient presque une désignation technique de la liberté de choix, Cyrille affectionne particulièrement une expression qui, à notre connaissance, est de son invention, et qui revient comme une formule stéréotypée plus ou moins développée : « L'homme s'est vu confier par Dieu les rênes de ses propres volontés (τῶν ἰδίων θελημάτων τὰς ἡνίας πεπιστευμένος)<sup>7</sup>. » Cette image des rênes, qui peut faire penser à l'attelage ailé du *Phèdre* de Platon, trouve aussi son explication dans une comparaison développée par Cyrille dans une de ses *Lettres Festales* sur laquelle nous reviendrons dans l'examen du fatalisme.

Si c'est l'homme qui est responsable de ses choix, Dieu en est du même coup disculpé<sup>8</sup>. C'est ainsi que se concluent nombre de développements cyrilliens sur la liberté. « La pensée humaine s'est vu accorder d'aller par des inclinations volontaires vers tout ce qu'elle veut. (...) Donc, pour un homme qui a choisi

6. *Glaph Gen I*, 3, 21B. L'argument selon lequel il aurait mieux valu ne rien créer est repris et réfuté plus bas (I, 4, 25B) avec l'image du jardinier : si un jardinier a planté des arbres de bonne qualité et s'est donné de la peine pour bien travailler la terre, ce n'est pas parce que certaines plantes ont subi des dommages qu'il faut lui en imputer la responsabilité et dire qu'il aurait mieux fait de ne rien planter.

7. Nous en avons trouvé dix occurrences réparties dans huit œuvres différentes : *De Ad I*, 145D ; *Glaph Gen I*, 24C ; *In Io V*, 1, 455a ; IX, 1, 822e ; *In Rom 7*, 20, Pusey vol. 5, p. 207 ; *De dogmatum solutione 2*, Pusey vol. 5, p. 552-553 ; *CJ VIII*, 937C ; *CJ XVIII*, (fragmenta), 1061 ; *Adversus Nestorium I*, 4, 3 ; *LF XIX*, 2, PG 77, 828A. La recherche de cette expression sur tout le corpus actuellement disponible sur la banque informatisée du TLG. E ne donne, en dehors des œuvres de Cyrille, qu'une référence à une chaîne sur *l'épître aux Romains* qui cite précisément un des textes de Cyrille, *in Rom 7*, 20.

8. La réfutation de la responsabilité divine dans le mal commis par l'homme s'appuie souvent sur la citation de Pr 19, 3 : « La folie d'un homme souille son chemin et lui fait accuser Dieu en son cœur ». Voir par exemple *LF VI*, 4, 134-135 ; *De Ad VI*, 460A.

d'avoir des pensées droites, il est impossible de douter que le Dieu de l'univers n'est absolument pas coupable (ἀναίτιος) d'une mauvaise délibération concernant la condition de l'homme, même si certains sont tombés dans la désobéissance, puisqu'ils ont obtenu, comme je l'ai dit, le gouvernail de leur inclination et de leur pouvoir (à se diriger) vers ce qu'ils veulent<sup>9</sup>. » Sans que Cyrille renvoie explicitement à la formule de la *République* : « Chacun est responsable de son choix, la divinité n'est pas coupable<sup>10</sup> », elle est peut-être sous-jacente à cette analyse, d'autant que, comme nous le verrons, d'autres formules de ce même passage platonicien sont utilisées par Cyrille.

### C. L'objection du fatalisme

Néanmoins, pour préserver l'entière liberté de l'homme, encore faut-il ne pas céder aux croyances fatalistes que Cyrille attribue aux Grecs. « Que font au juste ces insensés ? Ils privent l'homme de ce qu'il y a de plus beau et, à force de déraisonner, ils font disparaître le grand privilège de sa nature. Ils nient en effet et refusent que l'homme possède la faculté de choisir (τῆς ἐαυτοῦ προαιρέσεως), et que, lorsqu'il doit agir, il fasse un choix libre (ἐλευθέραν τὴν αἴρεσιν), de telle sorte que l'inclination qui pousse chacun à agir ne dépend pas de son vouloir, mais revient aux décisions d'autres que lui (ὡς τὴν ἐφ' ἐκάστω τῶν ἔργων ῥοπὴν μὴ τοῖς αὐτοῦ κεῖσθαι θελήμασιν, ἀλλὰ ταῖς ἐτέρων ἀπονεμεμῆσθαι ψήφοις)<sup>11</sup>. »

La gravité du fatalisme vient de ce qu'il attaque le privilège le plus haut de la nature humaine et lui fait perdre ce qui la différencie des êtres privés de raison. Son erreur fondamentale consiste en effet à déplacer la responsabilité du sujet sur des éléments qui lui sont extérieurs, ce que Cyrille exprime par l'opposition entre choisir par soi-même (ἐαυτός) et s'en remettre aux décisions d'un autre (ἕτερος). Ce transfert de pouvoir est précisé par un apologue où il met en scène un cocher, en imaginant qu'on lui retire la direction de ses chevaux pour la confier à un autre. Ce n'est plus alors le cocher, mais un autre qui tient les rênes de l'attelage. Or seul celui qui a en mains les rênes est responsable de la victoire ou de la défaite. En conséquence, aucun blâme ni aucune récompense ne peuvent être imputés au cocher, si ce n'est pas lui qui a la direction. On voit

9. *CJ* III, 620D (...) 621D. Ici l'image beaucoup moins fréquente du gouvernail (οἴακας) est une variante de celle des rênes. Voir aussi *Glaph Gen* I, 4, 24C : « Nous n'incriminerons donc pas le Créateur d'avoir conduit (les hommes) à l'existence, mais nous nous accuserons plutôt nous-mêmes d'avoir subi un dommage volontaire. »

10. PLATON, *Rép* X, 617e : αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

11. *LF* VI, 4, 55-61, SC 372, p. 353.

comment cette comparaison peut être à la base de l'expression analysée plus haut : « L'homme possède lui-même les rênes de ses propres volontés. »

Pour compléter sa réfutation du pouvoir universel et contraignant du destin, Cyrille recourt aux mythes grecs de Tantale, Tityos, Ixion et Sisyphe, selon un procédé qu'il utilise souvent dans le *Contre Julien*, où il met son adversaire en contradiction avec lui-même. Si, comme les Grecs le soutiennent, c'est le destin ou la naissance qui dirigent la vie des hommes, les châtiments que subissent ces héros mythologiques sont injustes puisqu'ils ne sont pas responsables des actes qu'ils ont commis, mais qu'ils y ont été contraints par la nécessité. Il faut donc, soit les acquitter, soit reconnaître que l'homme est libre de tout assujettissement au destin. « Non, la Naissance ne tient pas le gouvernail de l'intellect humain ; non, le Destin ne nous a pas imposé son joug dur et inévitable ! Ce qui est souverain dans le choix des actes à faire, c'est la décision de chacun et il dépend de nous d'agir comme il nous plaît, soit en bien soit en mal<sup>12</sup>. »

Cette question du fatalisme revient dans le *Commentaire sur Jean* à propos de Jn 7, 30 : « Son heure n'était pas encore venue. » Outre qu'une telle doctrine lèse la dignité divine, puisqu'elle revient à accorder la domination du monde à des créatures (les astres ou les heures) au lieu du Créateur, ce qui est le fondement même du polythéisme, elle risque également de faire de Dieu le responsable du mal, dans la mesure où c'est lui qui a créé les temps<sup>13</sup>. Or ceci est en contradiction avec Gn 1, 31 qui affirme la bonté de tout ce que Dieu a créé. D'autre part, confier les rênes de nos volontés à d'autres rend inutiles aussi bien les châtiments et les récompenses que les lois elles-mêmes qui orientent nos actes<sup>14</sup>. On voit ici affleurer un des arguments fondamentaux de la défense du libre arbitre qui a sa source dans la philosophie grecque, comme nous allons maintenant le voir.

---

12. *De Ad VI*, 456D. Je suis redevable pour les textes du *De Adoratione* d'une traduction inédite de G.-M. de Durand.

13. Cf. MÉTHODE D'OLYMPE, *Banquet*, VIII, XVI, 220, SC 95, p. 249 : « Poser que l'homme n'a pas de libre arbitre, prétendre qu'il est gouverné par les nécessités inévitables d'un destin et par ses arrêts non écrits, c'est outrager Dieu lui-même en faisant de lui la source et l'auteur du péché humain. Car si c'est lui qui dirige toute la révolution circulaire des astres, harmonieusement, par son ineffable et inconcevable sagesse, tenant ferme le gouvernail de l'univers, et si ce sont les astres qui déterminent dans notre vie les modalités du vice et de la vertu, en y enchaînant les hommes par des liens de nécessité, alors ces gens-là font apparaître Dieu comme cause responsable et comme dispensateur des maux. Mais Dieu n'est cause (ἀνοίτιος) d'aucun dommage pour personne. »

14. *In Io V*, 1, 452d. Cette argumentation est proche de celle d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation Évangélique VI*, 6, 5-6, SC 266.

## II. - LES FONDEMENTS DE LA LIBERTÉ

### A. *L'héritage philosophique : la vertu n'a pas de maître*

Dans le *Contre Julien* Cyrille fait appel à des témoignages philosophiques pour mieux convaincre son adversaire et le prendre en défaut sur son propre terrain. Les deux auteurs les plus invoqués pour défendre le libre arbitre sont Alexandre d'Aphrodise et Porphyre. Ces citations ont d'autant plus d'intérêt qu'elles sont le seul témoignage subsistant de deux traités perdus : *Sur la Providence* d'Alexandre d'Aphrodise<sup>15</sup> et *À Nemertius* de Porphyre<sup>16</sup>. Leurs arguments sont d'ordre moral : le déterminisme absolu supprime la responsabilité de l'homme et ruine tout son effort pour acquérir la vertu. Selon Alexandre, les vertus n'existent pas en nous par nature, sinon il n'y aurait aucune place pour le vice. Mais la nature a fait en sorte que leur acquisition soit en notre pouvoir, afin que ce que nous ne pouvons avoir par nature, nous puissions le recevoir par nous-mêmes. La preuve que les vertus ne sont pas innées, c'est que tous les hommes n'en sont pas pourvus. C'est donc parce que les vertus sont du ressort de notre liberté, et non un fait de nature, que les louanges et les blâmes ont leur

---

15. Les livres III, IV et V du *Contre Julien* contiennent six citations du traité *Sur la Providence* d'Alexandre d'Aphrodise : III, 621C, 625B, 625C, 628D-629A, IV, 704B, V, 741AB. Elles sont étudiées par R. M. GRANT, « Greek literature in the treatise *De Trinitate* and Cyril *Contra Julianum* », *Journal of Theological Studies*, 15, 1964, p. 265-279, en particulier 275-279, qui suggère que Cyrille a pu être conduit par Eusèbe (*PE* VI, 9, 29 cite ALEXANDRE, *Traité du destin* 18) à la connaissance du *Traité du destin*, bien que le passage qu'il cite de ce traité en *CJ* III, 621C (ch. 27, 198, 7-24) ne vienne pas d'Eusèbe lui-même. De là Cyrille aurait étendu ses lectures au traité *Sur la Providence*.

16. Les livres III et V du *Contre Julien* contiennent sept citations de l'*À Nemertius* de Porphyre répertoriées dans l'édition d'A. Smith, *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart Leipzig, 1993 : n° 276 (III, 621A), 277 (III, 621B), 278 (V, 753C), 279 (V, 753D-756B), 280 (III, 645B), 281 ? (III, 629D-632A), 282 ? (III, 645BC et V, 756BC). La citation 282, bien qu'elle parle de Chrysippe et pour cette raison ait été classée par W. J. MALLEY (*Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*, Rome, 1978, p. 259) parmi les fragments de *L'histoire philosophique*, semble bien appartenir à l'*À Nemertius*. Elle développe en effet, avec l'exemple du législateur, une argumentation parallèle à celle des fragments 279 et 280 qui utilisent, eux, l'exemple du médecin. De surcroît, le commentaire que Cyrille en propose regroupe ces deux images du médecin et du législateur, ce qui rend très probable la proximité de ces trois fragments dans la même œuvre de Porphyre, par conséquent l'*À Nemertius*.

raison d'être, de même que les exhortations et les lois<sup>17</sup>. En appeler ainsi au bien-fondé des rétributions, pour prouver la réalité de la liberté humaine est un argument que l'on trouve déjà chez Aristote<sup>18</sup> et que va développer l'argumentation anti-fataliste de Carnéade<sup>19</sup>. Dans la même perspective, Porphyre soutient que le libre arbitre permet à l'homme d'acquérir la louange pour un acte vertueux, ou le blâme pour un acte injuste<sup>20</sup>.

Cyrille reprend cet argument en déclarant que le bien et le mal ne nous sont pas naturels, mais dépendent de la volonté et du libre choix de chacun<sup>21</sup>. Malgré l'unité de la nature humaine, certains hommes sont bons et d'autres mauvais. Le vice et la vertu ne sont donc pas inscrits dans la nature de l'homme. Souvent

---

17. *CJ III, 621C : Traité du destin* 27, 198, 7-24. Dans le *De Ad VI, 449sq*, Cyrille développe également les conséquences pratiques que la domination du destin fait peser sur la disparition de toute justification de l'éloge et du blâme, sur l'inutilité des lois et sur la vanité de l'éducation. Voir aussi *In Rom 7, 15*, Pusey vol. 5, p. 202. On retrouve des arguments présentés par ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité du destin* 16, trad. P. Thillet, Les Belles Lettres, Paris, 1984, p. 36 : « Ni reproches, ni châtements, ni encouragements, ni récompenses, ni rien d'autre de cet ordre ne conservera, à les suivre (c'est-à-dire ceux qui professent que tout se conforme au destin), sa nature propre, mais par-là même chaque fait s'accomplira de façon nécessaire, comme les actes mêmes qui leur donnent prétexte », et 18.

18. ARISTOTE, *Éthique à Eudème II*, 6 1223a 10sq, trad. V. Décarie, Paris, 1984, p. 99-100 : « Puisque la vertu et le vice, et les actions qui en résultent, sont les uns loués, les autres blâmés (car on blâme et loue non ce qui existe par nécessité, chance ou nature, mais ce dont nous sommes nous-mêmes la cause puisque, ce dont un autre est la cause, il en reçoit le blâme et la louange), il est évident que la vertu aussi bien que le vice porte sur ces actions dont l'homme est lui-même la cause et le principe. (...) Il est dès lors évident que la vertu aussi bien que le vice portera sur les actes volontaires. » *Éthique à Nicomaque III*, 7, 1113b 23sq, trad. J. Tricot, Paris, 1979, p. 141 : « En faveur de ces considérations, on peut, semble-t-il, appeler en témoignage à la fois le comportement des individus dans leur vie privée et la pratique des législateurs eux-mêmes : on châtie, en effet, et on oblige à réparation ceux qui commettent des actions perverses, à moins qu'ils n'aient agi sous la contrainte ou par une ignorance dont ils ne sont pas eux-mêmes causes, et, d'autre part, on honore ceux qui accomplissent de bonnes actions, et on pense ainsi encourager ces derniers et réprimer les autres. Mais les choses qui ne dépendent pas de nous et ne sont pas volontaires, personne n'engage à les faire. »

19. Cf. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain, 1945.

20. *CJ III, 621A* : « Porphyre dans son traité *À Nemertius* s'exprime ainsi : "Dieu a voulu que les hommes soient participants de la vérité des choses. C'est pourquoi il les a faits rationnels, en tant que la raison est capable de chercher à la trace la vérité. Mais il a aussi donné à chacun la liberté et le libre arbitre, afin que soit en leur pouvoir le bien qu'orne l'éloge de ce qui est volontaire. Mais la plupart, s'inclinant vers l'irrationalité et l'absence de raisonnement qui viennent de la paresse, tombent dans la vie bestiale et se trompent sur les réalités dont il était possible, avec peine, d'atteindre la vérité par la vertu de l'effort pour un homme sobre." »

21. *Commentaire sur l'évangile de Matthieu*, PG 72, 409BC.

proche des analyses d'Irénée<sup>22</sup> qui s'oppose aux gnostiques, Cyrille critique la théorie des dieux ethnarques soutenue par Julien. Selon l'interprétation que ce dernier en donne, les coutumes et lois des peuples s'expliquent par les natures que les dieux tutélaires de chaque nation leur ont accordées. Cela explique la différence entre les peuples, le fait que les Celtes et les Germains soient courageux, les Hellènes et les Romains sociables et humains mais aussi inflexibles et belliqueux, les Égyptiens plus intelligents et plus habiles, etc.<sup>23</sup> Or, selon Cyrille, une telle conception lèse la dignité de Dieu, puisqu'elle suppose, soit son impuissance à gouverner lui-même les hommes, soit sa méchanceté qui les confie à des divinités mauvaises et inférieures. Mais elle est aussi une atteinte à la dignité suprême de l'homme, c'est-à-dire à son libre arbitre<sup>24</sup>. Comme dans le cas des individus soumis à un destin, une telle théorie favorise des comportements immoraux, en ruinant la responsabilité morale et en rendant impossible la condamnation des actes mauvais. Si l'homme obéit à des lois de nature, il n'a plus de liberté et il ne dépend plus de lui de faire le bien ou le mal<sup>25</sup>.

Cyrille donne deux preuves a contrario pour réfuter cette atteinte à la liberté : d'une part, même si un homme a été éduqué par des lois mauvaises, il peut, de son plein gré (ἑθελονταί) et librement (ἐλευθέρως), se transformer et choisir un mode de vie meilleur. L'éducation n'a donc pas un poids tel qu'elle puisse contraindre la nature de l'homme à agir contre sa volonté<sup>26</sup>. D'autre part, si tous les hommes voulaient vivre selon la volonté de Dieu, il pourrait n'y avoir qu'un mode de vie et une seule loi – ce qui n'est pas le cas ; mais c'est parce qu'ils ont préféré une vie de plaisirs que les hommes ont été séparés selon des modes de vie différents. La différence des mœurs vient donc des choix et de l'éducation de chacun, et non d'une constitution naturelle correspondant aux dieux tutélaires de chaque peuple<sup>27</sup>.

---

22. IRÉNÉE, *Adversus Haereses (AH)* IV, 37, 2, SC 100, p. 923-925 : « Si au contraire, c'était par nature que les uns fussent mauvais et les autres bons, ni ceux-ci ne seraient louables du fait qu'ils seraient bons, puisque tels ils auraient été créés, ni ceux-là ne seraient blâmables, puisqu'ils auraient été ainsi faits. »

23. *CJ* IV, 677BC. Sur la visée antichrétienne de la théorie des dieux ethnarques chez Julien, voir J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992, p. 381-382 et 396.

24. *CJ* IV, 704BC.

25. *CJ* IV, 701D.

26. *CJ* IV, 716A. On trouve une argumentation semblable chez ORIGÈNE, *Traité des Principes* III, 1, 5 : « Si l'on rapporte les causes de nos fautes au dérèglement naturel du corps, cela va contre toute idée d'éducation. »

27. *CJ* IV, 721.

S'il existe des lois et des châtements qui menacent ceux qui les transgressent, c'est donc parce que l'homme est libre. Or ces lois sont nécessaires à l'harmonie et à la bonne réalisation de toute action, quel que soit le domaine envisagé : les freins sont utiles pour dompter les chevaux et les mener là où l'on veut, de même que les gouvernails pour conduire les navires, la législation pour administrer les cités, la pédagogie pour éduquer les enfants. Les anges eux-mêmes obéissent à des lois<sup>28</sup>. Dans le cas d'Adam, également, la loi a une vertu pédagogique<sup>29</sup>. Contrairement à l'objection de Julien, ce n'est pas pour que l'homme commette une faute que Dieu a imposé le précepte interdisant l'arbre, mais c'est parce qu'il n'a pas voulu abandonner l'homme à lui-même, sans guide. Cette loi est donc utile et présuppose la liberté de l'homme, sans laquelle elle n'aurait pas de sens.

À plusieurs reprises, Cyrille rencontre une autre critique de Julien, qui rejoint une objection présentée à Irénée par les gnostiques<sup>30</sup> : il aurait mieux valu pour Dieu employer la contrainte, soit pour empêcher l'homme de tomber à l'origine dans la faute<sup>31</sup>, soit pour obliger les hommes à croire en lui<sup>32</sup> ou transformer leurs cœurs sans avoir besoin de s'incarner<sup>33</sup>. Dans tous les cas, il y répond en montrant que le bien n'aurait plus alors été le fruit d'une décision et n'aurait donc plus mérité de louanges, puisqu'il aurait été le résultat d'une contrainte et

---

28. *CJ* III, 624-625.

29. *CJ* III, 628. La présence de l'arbre au milieu du jardin et l'interdiction d'y toucher a une triple visée : elle permet à l'homme de se souvenir que Dieu est son Seigneur et son maître ; elle l'exerce à la maîtrise de soi ; enfin elle est un chemin vers la vision divine.

30. IRÉNÉE, *AH* IV, 37, 5 : « Mais, objecte-t-on, il n'aurait pas dû faire les anges tels qu'ils pussent désobéir, ni les hommes tels qu'ils devinssent aussitôt ingrats envers lui par là même qu'ils seraient doués de raison et capables d'examen et de jugement, et non – comme les êtres dépourvus de raison et de vie qui ne peuvent rien faire par leur propre volonté, mais sont entraînés au bien par nécessité et par force – assujettis à une unique tendance et à un unique comportement, inflexibles et privés de jugement, incapables d'être jamais autre chose que ce qu'ils auraient été faits. »

31. *CJ* V, 744C.

32. *CJ* VI, 825-829.

33. *CJ* VIII, 937. Cette objection se trouve examinée de manière très semblable par ORIGÈNE, *Contre Celse* IV, 3, SC 136, p. 193-195 : à la question de Celse : « Lui (au Logos) est-il donc impossible de réformer par sa puissance divine, sans envoyer quelqu'un voué par sa nature à ce dessein ? », Origène répond : « Qu'en sera-t-il de notre liberté ? En quoi l'adhésion à la vérité sera-t-elle louable, digne d'approbation le refus du mensonge ? Et même une fois concédé que la chose est possible et convenable, pourquoi ne pas poser tout d'abord la question, calquée sur l'affirmation de Celse : était-il donc impossible à Dieu de créer par sa divine puissance une humanité qui n'eût pas besoin de réforme, immédiatement vertueuse et parfaite, sans l'existence de la moindre malice ? Conception qui peut séduire les gens simples et inintelligents, mais non celui qui examine la nature des choses. Car détruire la liberté de la vertu, c'est en détruire l'essence même. »

non d'un acte libre<sup>34</sup>. Car seule la liberté humaine peut donner à la vertu sa valeur<sup>35</sup>.

« Pourquoi, demande-t-il, (Dieu) ne les a-t-il pas empêchés (de tomber dans le gouffre de la perversité), alors qu'il pouvait le faire ? Mais à cela, mon cher, on pourrait répondre : comment ne pas reconnaître qu'il l'écarte du mal en le menaçant de colère et en suspendant sur sa tête le châtement, en disant qu'il est lui-même le feu et en enveloppant de crainte le paresseux ? Eh bien il aurait été préférable, reprend-il, de recourir à la contrainte et à la force. Mais alors où est la liberté de la pensée humaine et la possibilité d'aller vers ce que bon lui semble ? Car la vertu est une chose qui n'a point de maître (ἀρετὴ ἀδέσποτον), comme le disent eux-mêmes certains auteurs grecs, afin que la louange suive logiquement les bonnes actions et le châtement celles qui ne le sont pas. Car alors qu'il leur était possible d'être estimés par un acte bon, ils ont volontairement péri en tombant dans les actes les pires<sup>36</sup>. »

Ce développement, particulièrement intéressant, reprend une formule de Platon (*Rép X*, 617e) : « la vertu est une chose qui n'a point de maître » en l'attribuant à « certains auteurs grecs », ce qui semble montrer qu'il ne l'a pas lue directement chez son auteur, car autrement il aurait précisé sa source, comme il le fait d'habitude. Il a donc vraisemblablement trouvé cette formule bien frappée dans un traité ou un florilège sur le libre arbitre. De fait, elle n'a pas chez Cyrille le sens que lui donne Platon, à savoir que la vertu peut être la propriété de chacun selon son comportement et son choix de vie, mais le sens que l'on trouve chez des auteurs postérieurs qui ont cité ce texte, à savoir que la vertu est l'objet d'un choix libre<sup>37</sup>. Elle se rencontre en ce sens dans l'*Enseignement des doctrines de Platon* d'Alcinoos : « Maintenant, s'il y a quelque chose qui dépende de nous (ἐφ' ἡμῖν) et n'ait pas de maître (ἀδέσποτον), c'est bien la vertu qui répond à cette condition (car il n'y aurait pas lieu de louer

---

34. *In Io IV*, 1, 346bc. L'affirmation du libre arbitre de l'âme humaine est nécessaire si l'on veut qu'il soit juste de réclamer des récompenses pour les actes bons.

35. *Glaph Gen I*, 4, 24C. Cf. IRÉNÉE, *AH IV*, 37, 6, SC 100, p. 937 : « Dans une telle hypothèse, répondrons-nous, le bien n'aurait aucun charme pour eux, la communion avec Dieu serait sans valeur, et il n'y aurait rien d'estimable dans un bien qui leur serait acquis sans mouvement ni souci ni application de leur part et aurait surgi automatiquement et sans effort ; par suite, les bons n'auraient aucune supériorité, puisqu'ils seraient tels par nature plus que par volonté et qu'ils posséderaient le bien automatiquement et non par libre choix. »

36. *CJ V*, 744C.

37. Ce terme ἀδέσποτον, employé au sens de « libre », est utilisé chez MÉTHODE D'OLYMPÉ, *Banquet VIII*, 13, 208, en lien avec αὐτοκράτορα et αὐτεξούσιον, et chez GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique V*, GNO III, IV, p. 20, l. 4. L'expression complète ἀδέσποτον ἢ ἀρετῇ se lit chez GRÉGOIRE DE NYSSE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques V*, (2, 14), GNO VI, p. 160, 17-161, 1, et *La Création de l'homme XVI*, PG 44, 1<sup>84</sup>B. M. HARL a donné le résumé d'un séminaire sur ce sujet dans *RÉAug* 17, 1971, p. 444-45.

l'honnêteté si elle venait de la nature ou de quelque dispensation divine)<sup>38</sup>. » On la trouve aussi dans les fragments sur le libre arbitre de Porphyre, conservés par Stobée<sup>39</sup>, texte que Cyrille a peut-être lu puisqu'il a une large connaissance de ses œuvres et que ce même passage de Porphyre mentionne deux vers d'Homère (*Odyssée* I, 32-34) repris par Cyrille dans le *De Adoratione* pour disculper Dieu de toute responsabilité dans le mal<sup>40</sup> : « Ah misère ! comme les mortels mettent en cause les dieux. C'est de nous, disent-ils, que leur viennent les maux, quand en réalité par leurs propres sottises ils s'attirent des maux au-delà de leur part.. »

Le bien et le mal ne dépendent donc ni de la nature même des hommes qui déterminerait leur action, ni d'un principe extérieur à l'homme, comme le destin ou les astres, mais ils relèvent de la seule volonté. Car pour que la vertu ait un sens, il faut que celle-ci soit le résultat d'un choix et non d'une contrainte. « Car il avait semblé bon à Dieu, l'excellent Artisan de toutes choses, de lui mettre en mains les rênes de ses propres volontés et de confier à ses impulsions autonomes le soin d'agir à son goût. Car il fallait que la vertu fût pour lui un choix et non une action sous la contrainte, assujettie sans chute possible aux lois de sa nature, ce qui eût été le propre de l'Être qui transcende tous les êtres<sup>41</sup>. » Cette dernière citation pose la question de l'écart entre l'homme et Dieu : dans quelle mesure la liberté est-elle une partie de l'image de Dieu en l'homme ?

### B. Approche théologique : l'homme est libre à l'image de Dieu

Nous avons vu jusqu'à présent que, dans une perspective philosophique, la liberté se définissait comme liberté de choix entre le bien et le mal et supposait l'absence de contrainte extérieure ou intérieure limitant la volonté. Mais dans la ligne d'Irénée et de Grégoire de Nysse, Cyrille dépasse cette conception réduisant la liberté au libre arbitre et considère qu'elle est un aspect de l'image de Dieu en l'homme, la rationalité étant la deuxième facette de cette image. Irénée déclare : « L'homme est libre depuis le commencement – car libre aussi est Dieu, à la ressemblance de qui l'homme a été fait<sup>42</sup>. » On ne peut qu'être frappé par la proximité de cette formule avec celle de Cyrille : « L'homme créé

38. ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon* XXXI, 184, 38, trad. P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1990, p. 62-63.

39. STOBÉE, *Anthologie* II, 8, 39-42, éd. C. Wachsmuth, Berlin, 1884, p. 164, 23-24.

40. *De Ad VI*, 453B. Pour mettre les Grecs en contradiction avec eux-mêmes, Cyrille invoque contre les tenants du fatalisme le témoignage des poètes et introduit ainsi la citation d'Homère : « Ils ont estimé, eux, que le gouvernement des actions à faire ne revenait pas à des quidams étrangers, mais à nous-mêmes. Effectivement, Homère en ses poèmes a raconté le dialogue de votre Zeus, le premier en excellence et en pouvoir, avec vos autres démons au sujet de l'adultère d'Égisthe et de son châtement. »

41. *De Ad I*, 145D.

42. IRÉNÉE, *AH IV*, 37, 4.

au commencement s'était vu confier les rênes de ses propres volontés et disposait de l'inclination vers ce qu'il pouvait choisir. Libre en effet est la divinité d'après laquelle il avait reçu sa forme<sup>43</sup>. » Chez les deux auteurs, la proclamation de la liberté humaine est justifiée par une incise introduite par la particule explicative γάρ : si l'homme est libre, c'est parce qu'il est créé à l'image de Dieu qui lui-même est libre. Mais ce fondement donne un autre sens à la liberté, du moins à la liberté plénière dont l'homme jouissait à l'origine, avant le péché.

### 1) Liberté orientée vers le bien

À l'origine, cette liberté ne pouvait qu'être orientée vers le bien, comme l'est celle de Dieu. Cette orientation vers le bien faisait donc partie de sa nature et Cyrille s'appuie fréquemment sur Ep 2, 10<sup>44</sup>. « Le Dieu de l'univers a créé l'homme "en vue des œuvres bonnes" (Ep 2, 10), comme il est écrit, ne manquant d'aucun bien et étant parfait, du moins selon les définitions inhérentes à sa nature, je veux parler de celles qui concernent l'âme et le corps. En effet, un intellect lui a été ajouté de telle sorte qu'il soit capable de voir Dieu et les choses divines, du moins selon la mesure assignée à sa nature – "Car nous regardons à travers un miroir et une énigme" (I Co 13, 12), comme il est écrit. Il était plein de l'élan qui le porte vers tout ce qui est admirable, ayant obtenu un savoir, pour ainsi dire encore simple et uniforme, de toutes les sortes de bien ; il avait son regard tourné vers lui sans distraction, comme s'il ne voyait que lui et, mû par les inclinations parfaites de ses volontés, il penchait et se dirigeait vers lui volontairement<sup>45</sup>. »

### 2) Liberté et incorruptibilité

La contemplation du bien est donc première, le détournement vers le mal ne vient que dans un second temps. Mais à quoi tient cette liberté plénière dirigée vers le bien ? Elle est liée à l'état d'incorruptibilité qui, au départ, caractérise l'homme. C'est parce qu'il n'avait pas de passions qu'il était pleinement libre ; inversement, l'entrée dans le monde de la corruption et des passions est le point de départ de l'aliénation de la liberté. De fait, il avait été créé pour l'emporter

43. *Glaph Gen* I, 4, 24 C. Voir aussi *In Io* IX, 1, 822e : « L'homme était libre de ses choix (αὐτοπροαίρετος) et se vit confier les rênes de ses propres volontés – car c'était là une partie de l'image, puisque Dieu a la maîtrise de ses propres volontés. »

44. W. J. BURGHARDT, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock, Mass., 1957, p. 48-49 cite *In Isaiam* I, 5, PG 70, 249 ; *CJ VIII*, 925 ; *De dogmatum* 2 et 3 ; *In Lucam*, hom 109, PG 72, 816 ; *Responsiones ad Tiberium* 8, Pusey vol. 5, p. 590. Il faut y ajouter *CJ III*, 637A et *CJ VIII*, 925.

45. *CJ III*, 637A.

sur le mal et non pour être soumis aux liens de la mort<sup>46</sup>. Même si, dans les limites de sa propre nature, il était corruptible, comme rien n'est impossible à Dieu, celui-ci a fait en sorte que, contrairement à sa nature (παρὰ φύσιν), l'homme fût supérieur à la corruption<sup>47</sup>. « Le Créateur de toutes choses faisait dès le commencement l'homme incorruptible et indestructible, affranchi sur ce point des lois de sa propre nature, et par suite établi hors des troubles. Car il est inévitable que des êtres soumis à la naissance souffrent de corruption : avoir pour sort de commencer à être fait entraîne infailliblement la nécessité de finir. Mais puisque le Créateur voulait qu'il en fût ainsi pour l'homme, en plus de l'indestructibilité, il imprimait aussi dans l'être vivant la connaissance de tout bien et l'élan (ἔφεσιν) vers la vertu. Puis, en lui donnant le pouvoir de faire ce qu'il voulait, il le gratifiait de la gloire qui convient à des êtres libres. Car il fallait, oui, il fallait que la vertu apparaisse en nous comme le résultat d'un choix (προαιρετικήν)<sup>48</sup>. »

Cela veut-il dire, comme le prétend Julien, que l'homme était dépourvu de la connaissance du bien et du mal ? Cyrille réfute cette allégation en introduisant une distinction entre la connaissance et l'expérience. À l'origine, l'homme possédait bien le discernement, comme Dieu et les anges, car c'est le propre de toute âme rationnelle. Mais l'expression « connaître le bien et le mal » signifie non seulement recevoir un savoir notionnel, mais aussi acquérir une connaissance par l'expérience<sup>49</sup>. Dieu lui-même a connaissance du bien et du mal, sinon il ne pourrait légiférer et interdire le mal ; mais sa connaissance ne se transforme pas en expérience (πρακτικῶς) du mal, elle reste uniquement capable de faire le bien<sup>50</sup>. Il en va de même pour les saints anges<sup>51</sup>. Tant que cette connaissance ne se transforme pas en expérience, l'homme n'est pas soumis à la tyrannie des passions et reste pleinement libre.

---

46. *CJ* III, 637C. Si l'on accorde du crédit à Platon (*Timée* 41b) quand il dit que la divinité décide que les êtres créés ne soient jamais dissous, on ne peut refuser à Dieu le pouvoir de donner aux êtres, par nature corruptibles, d'être établis au-delà de la corruption.

47. *CJ* VIII, 925.

48. *LF* XV, 4, 744A, SC 434, p. 197-199.

49. *CJ* III, 636D. Sur l'interprétation du terme « connaissance » au sens d'expérience et non pas seulement de savoir pur, voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme* XX, 200C ; JEAN CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse* VII, 610, SC 433, p. 317 ; THÉODORET DE CYR, *Quaestiones in Genesim* XXVII, in *Quaestiones in Octateuchum*, éd. N. F. Marcos, Madrid, 1979, p. 31.

50. *CJ* III, 641D-643A.

51. Les anges servent fréquemment de modèle gnoséologique pour éclairer le cas de l'homme. *CJ* III, 625D : même le monde angélique est soumis à des lois ; 641B : les anges connaissaient le mal, mais sans la tyrannie de l'expérience ; *Glaph Gen* I, 3, 24A : ce n'est pas parce que certains anges ont désobéi qu'il fallait ne pas créer les anges, puisque d'autres ont conservé leur rang et servent Dieu.

### 3) Instabilité foncière de la créature opposée à la stabilité divine

Mais l'orientation de l'homme vers le bien, qui a son origine dans la bonté de celui qui l'a créé, n'est pas inscrite dans sa nature de manière perpétuelle : il reste libre de pencher vers le bien ou le mal. « Personne ne peut douter que puisqu'il est une créature du Dieu qui est bon, il a été conduit à l'existence non pas en vue des pires actions, mais en vue de tout ce qui est louable. Mais il a été créé maître de lui (αὐτοκρατής), libre (ἐλεύθερος) et avec la faculté de s'élaner par les inclinations de ses propres volontés vers ce qu'il choisit, soit le bien soit le mal<sup>52</sup>. » Cette oscillation, source du péché, s'explique par l'instabilité foncière qui provient du statut même de créature et qui constitue l'écart fondamental entre l'homme et Dieu<sup>53</sup>. L'Être transcendant possède la bonté par nature ; ou plutôt sa nature est le Bien<sup>54</sup>, de sorte que celle-ci est enracinée en lui de manière stable. Au contraire, l'homme n'est pas fixé immuablement dans le bien, puisque celui-ci est le fruit non de sa nature, mais de son choix. En effet, tandis que les qualités naturelles, comme le caractère rationnel de l'homme, ne sont pas acquises par un vouloir particulier et ne sont pas susceptibles de disparaître, les propriétés qui relèvent de la volonté, elles, n'ont aucune permanence. L'immutabilité (ἄτρεπτος) est le propre de Dieu puisque tous ses attributs sont en lui par nature ; inversement le choix qui caractérise l'accès de l'homme au bien le rend susceptible de changement<sup>55</sup>. Il y a un lien entre l'état de nature d'Adam, sa mutabilité (τρεπτός), et son acte pécheur, son détournement (τροπή)<sup>56</sup>.

---

52. *CJ VIII*, 925B.

53. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* VI, 6, GNO III, IV, p. 24, l. 1-7, trad. L. Méridier, Paris, 1908, p. 39 : « La nature incréée n'admet pas le mouvement dans le sens d'un changement, d'une transformation, d'une altération, et tout ce qui existe au contraire par l'effet de la création a une tendance naturelle au changement, puisque l'existence même de la création est partie du changement, qui, en vertu de la puissance divine, a substitué l'être au néant. Or il faut ranger aussi dans la création la puissance dont nous avons parlé, qui choisit par un mouvement de sa libre volonté ce qui lui paraît bon. » Cf. J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p. 43.

54. *Glaph Gen I*, 2, 20A ; *CJ IV*, 724A. Cyrille cite PLOTIN, *En V*, 1, 8 pour prouver que le Créateur ne peut avoir créé des natures mauvaises, puisqu'il est « le Bien issu du Bien ».

55. *In Io I*, 8, 68d ; *De Ad I*, 148A : à la différence de l'âme humaine qui est muable (τρεπτός), l'Esprit Saint est immuable (ἄτρεπτος). C'est d'ailleurs en se fondant sur ce principe que Cyrille refuse que l'insufflation de Gn 2, 7 soit le don de l'âme, sinon cela voudrait dire que ce qui provient de Dieu est changeant. Le même raisonnement est repris en *Thesaurus XXXIV*, PG 75, 584BC.

56. B. MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris, 1997, p. 81.

#### 4) L'esclavage du péché

Une fois perdue cette liberté orientée vers le bien, l'homme est soumis à la tyrannie du diable : nombreuses sont les images pour décrire cette servitude, en particulier celle de l'homme conquis par Satan comme « un esclave à la guerre » (δορυκτῆτος)<sup>57</sup>. C'est ce qui explique les nombreux textes où Cyrille reprend les formules pauliniennes, en particulier Rom 7, 14-20 où Paul dit que l'homme ne fait pas ce qu'il veut, que ce n'est plus lui qui agit, mais son péché<sup>58</sup>. Est-ce pour autant contradictoire avec l'affirmation du libre arbitre ? Ce paradoxe se résout si l'on distingue deux états de la liberté : d'une part, une liberté plénière, non soumise à l'expérience du mal, qui a été perdue par la loi du péché et que seul le Christ peut rendre à l'homme en lui redonnant l'Esprit Saint : c'est le sens de l'insufflation du Christ sur ses apôtres en Jn 20, 22<sup>59</sup> qui fait d'eux des fils libres<sup>60</sup> ; d'autre part, le libre arbitre, qui est la possibilité pour l'homme de coopérer à son salut et de reconquérir sa liberté.

#### 5) Une tendance naturelle à revenir vers la liberté

Non seulement l'homme a été créé en vue du bien, mais même après le péché, la tendance naturelle de l'homme le pousse à y revenir. S'il veut garder l'homme esclave, Satan doit donc contrecarrer la capacité humaine et même son inclination à revenir vers son état originel. C'est précisément dans ce but que Satan a inventé le mensonge que l'homme est soumis au destin, lui faisant ainsi croire qu'il n'est pas responsable de ses actes et lui faisant perdre tout sentiment de repentir. En lui insinuant cette croyance, il le rend esclave des éléments et lui fait abandonner l'amour de la liberté<sup>61</sup>. En lui suggérant que c'est le destin qui gouverne sa vie, il lui fait penser qu'il n'aura pas à subir de châtement pour ses actes et l'incite ainsi à commettre toutes les formes de péché. C'est justement en niant le libre arbitre, c'est-à-dire la conscience de sa responsabilité dans le bien

57. *LF* VI, 5, 3 ; *LF* IX, 4, 31 ; *CJ* III, 640A ; *De Ad* I, 160B.

58. *CJ* III, 637D-640A ; *LF* XIX, 2, 825D-828 ; *In Rom* 7, 15, 21M, Pusey vol. 5, p. 203 : selon Cyrille, il ne faut cependant pas croire que ces paroles font de Paul un sectateur des croyances fatalistes.

59. *CJ* III, 668B cite Rom 8, 15. Cf. M.-O. BOULNOIS, « Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2, 7 en lien avec celles de Jn 20, 22 », *Rech-Aug* 24, 1989, p. 3-37.

60. *De Ad* II, 213CD cite Jn 8, 32 : « La vérité vous rendra libres » et Jn 8, 34 : « Si donc le Fils vous libère, vous êtes vraiment libres. » Voir aussi *In Io* V, 5, 537b : la vraie liberté suppose la libération du péché. Sur l'interprétation de Mt 17, 26-27 : « Les fils sont libres », cf. *LF* XIII, 3, 23-44, SC 434, p. 101. Seul le Fils est véritablement libre (*LF* XXVII, 4, PG 77, 937) et c'est par grâce, en se faisant lui-même esclave (*LF* XIX, 4, PG 77, 836B), qu'il accorde aux hommes la liberté en leur permettant de devenir fils adoptifs.

61. *De Ad* VI, 460D : celui qui observe les heures et les jours abandonne ce qui faisait sa gloire dans le Christ et « cessant de préserver dans l'intime de son intellect l'amour de la liberté, il court se mettre naïvement sous le joug de l'antique erreur ».

et le mal, que le démon peut empêcher l'homme de recouvrer sa liberté plénière<sup>62</sup>.

L'un des aspects de cette liberté est la *παρρησία*, c'est-à-dire la liberté de parole qui suppose la confiance. Cette familiarité avec Dieu dans laquelle Adam vivait au Paradis et qu'il a perdue en altérant sa pureté de conscience est redonnée à l'homme par le Christ, qui inaugure en lui-même la liberté de parole. « Autrefois, en effet, à cause du péché qui régnait sur nous et de la révolte qui s'était produite en Adam, non seulement nous ne pouvions réaliser aucune des actions qui ont rang de vertu, mais nous étions aussi le plus loin possible de la liberté de parole envers Dieu. Ainsi, Dieu, en nous ramenant vers cette liberté de parole avec une très grande mansuétude, nous consolait en disant par la voix du prophète : "Ne crains pas, tu n'as pas été déshonoré ; n'aie pas honte, tu n'as pas reçu de reproches" (Is 54, 4)<sup>63</sup>. » Comme cette liberté de parole est le fondement même de la prière, le péché a pour effet d'altérer la possibilité pour l'homme de parler en toute franchise à Dieu.

Même si la loi du péché pèse sur l'homme comme une sorte de donnée préalable<sup>64</sup>, elle ne le contraint pas nécessairement au péché ; sinon il n'aurait plus de responsabilité. Et lorsque Cyrille parle de personnages emblématiques comme Pharaon ou Judas, il n'excuse pas leurs actes en invoquant l'esclavage du péché, mais insiste sur leur entière culpabilité. Leur cas pose cependant une nouvelle question, celle de la place laissée à la liberté humaine par la prescience et la prédestination divines.

---

62. *LF VI*, 5, 10-23, *SC 372*, p. 361-363 : « Satan voulut éviter que l'homme, en utilisant sa propre autonomie, ne fût disparaître, par la tension qui le tire vers la liberté, la tyrannie du plaisir ; qu'en maudissant ses péchés pour les éloigner, il ne retournât à ses privilèges originels et qu'en aimant à répéter des actes justes, il n'apparût désormais à l'abri de la soumission grâce aux secours venus d'en-haut. C'est pourquoi, il imagina une autre manière de tromper, lui qui avait toujours utilisé la tromperie comme arme de sa méchanceté, et qui soustrayait pour ainsi dire à l'homme la plus grande part du chagrin provoqué par ses péchés, en combattant sans cesse par la ruse les reproches de sa conscience. "Ce n'est pas vous, dit-il, qui êtes responsables de ne pas pouvoir mieux agir, et Dieu ne vous a pas laissé la faculté d'être sensés. Il vous a imposé un joug nécessaire : le destin et la naissance dominant et il est nécessaire de faire leur bon plaisir" », et *De Ad VI*, 449 : « Comment Satan aurait-il pu faire plus injure à la race des hommes qu'en les disposant à croire acceptables pareils raisonnements et opinions ? Comment quelqu'un prendrait-il encore de bonnes résolutions et procéderait-il de son plein gré à leur exécution ? »

63. *In Io XI*, 6, 956b.

64. B. MEUNIER, *op. cit.*, p. 44. Sur le sens de la transmission du péché d'Adam à toute la race humaine, voir aussi p. 68 : « En cédant au péché, Adam a introduit *en sa nature* cette faiblesse, qui est donc devenue, non plus un fait individuel ne se rapportant qu'à lui, mais un fait de nature, une caractéristique commune du genre humain. »

III. – LA PRESCIENCE ET LA PRÉDESTINATION DIVINES DÉTRUISENT-ELLES  
LA LIBERTÉ HUMAINE ?

A. *Prescience divine et liberté*

Les exemples de Judas et de Pharaon ont particulièrement retenu l'attention des auteurs qui se sont attachés à la question de la prescience divine. Même si Dieu ne pouvait forcer Judas à rester bon, parce que cela relevait de la libre décision du disciple<sup>65</sup>, une autre objection surgit immédiatement : pourquoi le Christ l'a-t-il choisi pour être l'un de ses amis, alors qu'il savait ce qu'il deviendrait ? Cette question est traitée à propos de Jn 13, 18 : « Je connais ceux que j'ai choisis ; mais il faut que l'Écriture s'accomplisse : "Celui qui mange mon pain a levé contre moi son talon"<sup>66</sup>. » Si on remet en cause le choix du Christ à propos de Judas, cette incrimination peut s'étendre à tout ce que Dieu a fait : la création d'Adam, dont il n'ignorait pas la chute, mais aussi celle des anges, dont il prévoyait l'apostasie. Outre l'argument selon lequel Dieu n'aurait pu être reconnu comme tel, s'il n'avait créé aucune créature rationnelle, c'est essentiellement la liberté qui justifie l'appel de Judas. Les hommes ayant reçu les rênes de leurs choix, ils peuvent selon l'orientation qu'ils leur donnent, soit conserver les biens originels qu'ils ont reçus et demeurer dans la joie, soit, entraînés par des courants irréfrénés, mériter la peine qui leur sera impartie. Ce qui est vrai des hommes l'est aussi des anges, selon un argument fréquent chez Cyrille qui consiste à étendre à la nature angélique le raisonnement appliqué aux hommes. Lorsque le Christ a appelé Judas, celui-ci était prêt à le suivre. Et il était en son pouvoir de continuer à être son disciple. Sa trahison relève donc entièrement de sa responsabilité, et non de celle du Christ qui l'a choisi.

B. *L'accomplissement des Écritures*

Mais le texte de l'évangile de Jean suscite une deuxième objection : si Judas a agi « pour que l'Écriture s'accomplisse », ce n'est plus lui qui est coupable, mais la puissance contraignante qui veut cet accomplissement. Or si l'Écriture est « au service du péché » selon Ga 2, 17, elle devient une excuse pour innocenter tous les crimes. Une telle assertion revient à prononcer un blasphème contre l'Esprit qui inspire l'Écriture et qui serait de ce fait coupable d'avoir

65. *In Io* IV, 4, 394d.

66. *In Io* IX, 730a-731d.

poussé au péché. En réalité, l'accomplissement des Écritures s'explique non parce qu'elles contraindraient les hommes, mais parce qu'elles prophétisent l'avenir<sup>67</sup>. Cette deuxième réponse permet, comme la première, d'écarter de l'Esprit Saint comme du Christ toute responsabilité dans la faute du traître.

### C. *Prédestination*

On pourrait encore compléter cet examen de la prescience divine par une troisième critique qui radicalise la responsabilité divine en posant la question de la prédestination. Appeler Judas « le fils de perdition » (Jn 17, 12-13)<sup>68</sup>, n'est-ce pas supposer que sa perte est la conséquence d'une sentence préalable de Dieu à laquelle il aurait cédé ? De fait, selon Rom 9, 19 : « Qui s'opposera au jugement de Dieu ? » Mais là encore, ce serait absoudre Judas, alors que sa perte est le résultat de sa volonté propre. Il n'y a donc aucune prédestination au sens où le destin de Judas aurait été prédéterminé de manière contraignante par Dieu sans lui laisser de liberté d'action. La prédestination n'est qu'un aspect de la prescience : Dieu ne fait que connaître le futur comme présent sans agir sur lui ; il laisse l'homme libre à tout moment. Bien plus, la prédiction a une visée pédagogique, puisqu'elle cherche à détourner l'homme du mal : en entendant cette parole, Judas avait la liberté de changer.

### D. *Liberté et grâce divine*

Cependant une nouvelle objection surgit du texte biblique : comment le Christ peut-il « garder » ses disciples, s'il les laisse libres ? Quelle est la part respective accordée à la grâce et à la liberté ? Cyrille affirme constamment la nécessaire complémentarité de l'effort humain et de l'aide de Dieu, en prenant soin d'accorder aux deux une même attention. L'homme doit donc à la fois mettre en œuvre sa liberté de choisir le bien, mais aussi demander l'aide de Dieu. « L'infirmité de la nature humaine ne l'entraînera que trop aisément à des énormités de toute sorte si la grâce de Celui qui la préserve ne la soutenait dans

---

67. ORIGÈNE, *Contre Celse* II, 20, SC 132, p. 337 cite lui aussi le cas de Judas sur la question de la prescience divine et de la liberté, pour montrer que ce n'est pas la prescience qui est cause de l'événement : « Celse croit que ce qui est prédit par quelque prescience arrive parce que c'est prédit. Mais nous, loin de le lui concéder, nous disons : ce n'est pas celui qui a prédit qui est cause de l'événement futur, parce qu'il a prédit qu'il arriverait ; mais l'événement futur, qui arriverait même sans être prédit, fournit au voyant la raison de le prédire. » Voir aussi CYRILLE, *In Lucam* 22, 57 à propos du reniement de Pierre.

68. *In Io* XI, 9, 976.

la vertu, en la comblant des biens d'en-haut issus de cette grâce<sup>69</sup>. » Comme Origène<sup>70</sup>, il s'appuie sur le *Psaume* 126, 1 : « Si le Seigneur n'a pas édifié la maison, ceux qui l'ont édifiée ont peiné en vain ; si le Seigneur n'a pas gardé la ville, le veilleur a veillé en vain » : la puissance divine doit venir conforter notre effort. Ainsi, Judas ne peut accuser Dieu de ne pas l'avoir bien « gardé » et de l'avoir laissé tomber dans les filets du vice, car il pouvait bénéficier de l'aide divine autant que les autres, s'il avait voulu y coopérer. Or Judas a délibérément refusé de mettre du sien pour accomplir son salut. Cyrille laisse donc une part importante à la liberté, mais ne dit jamais que l'homme avait la possibilité de ne pas pécher en raison de son libre arbitre<sup>71</sup>.

---

69. *De Ad I*, 149B. Voir aussi *De Ad I*, 153B : « B. – Mais réponds à une question : qu'est-ce qui pourrait aider ou secourir les gens en pareille situation ? A. – Dieu et sa grâce, cher ami. Celle-ci ne permet pas que l'intellect débilité soit jusqu'au bout sous les pieds du diable. (...) Dieu et Dieu seul, par conséquent, peut arracher des mains du diable l'intellect captif et le ramener à sa bonne disposition primitive », et *De Ad I*, 173A.

70. ORIGÈNE, *Philocalie* 26, 7 (*Commentaire sur le Psaume* 4). Après avoir cité Ps 126, 1, il commente ainsi : « Le bien de l'être raisonnable est un mélange constitué de son libre choix et de la puissance divine en coopération avec l'homme qui a choisi le beau. » Voir aussi *Traité des Principes* III, 1, 19 : « Salomon n'indique pas du tout par ces mots que nous devons nous arrêter de bâtir ou de veiller à la garde de la cité qui est à l'intérieur de nous-mêmes ; mais voici ce qu'il montre : tout ce qui est bâti sans Dieu et tout ce qui est gardé sans Dieu, tout cela est bâti en vain et est surveillé sans raison. (...) La seule volonté humaine ne suffit pas pour gagner le salut, (...) mais il faut que notre bonne volonté, notre ferme dessein et tout le reste qui peut être en nous soient aidés et fortifiés par le secours divin » ; III, 1, 24 : « Nous pensons d'une part que ce qui est au pouvoir de notre libre arbitre ne peut se produire sans l'aide de Dieu et d'autre part que ce qui est dans la main de Dieu ne peut être achevé sans nos actes, nos efforts et notre volonté. »

71. Cyrille ne mentionne jamais Pélage avant une déclaration où il l'anathématise lors d'une session du concile d'Éphèse (17 juillet 431). Cf. L. WICKHAM, « Pelagianism in the East », *The Making of Orthodoxy*, Cambridge, 1989, p. 200-213. Pourtant il a nécessairement connu sa doctrine dès le synode de Diospolis (décembre 415), étant donné le rôle qu'il a joué dans la transmission de ses Actes en Occident. C'est en effet à Cyrille qu'Augustin avait demandé une copie des Actes au printemps 417. Selon une hypothèse de J.-P. BOUHOT, « Une Lettre d'Augustin d'Hippone à Cyrille d'Alexandrie (*Epist* 4\*) », *Les Lettres de saint Augustin découvertes par J. Divjak*, Paris, 1983, p. 147-153, si ces Actes se trouvaient à Alexandrie, c'est peut-être parce que Jean de Jérusalem avait demandé à Cyrille de l'aider à les rédiger (été 416). (Voir aussi l'hypothèse proposée par R. Braun et Y.-M. Duval, *Lettres* 1\*-29\*, BA 46B, 1987, p. 430-432, qui insistent sur le rôle de Jérôme dans la traduction de ces Actes et l'appel à Cyrille comme intermédiaire entre l'Orient et l'Occident). Au printemps 417, Augustin lui avait envoyé son *De Gestis Pelagii* accompagné d'une lettre, puis à nouveau une nouvelle lettre (*Epist* 4\*) au début de l'été 417 où il exprimait sa sévérité à l'égard des Orientaux qu'il soupçonnait d'être plutôt favorables à Pélage. Mais si Cyrille a mis du temps à le condamner officiellement, (voir une lettre rédigée par Cyrille, selon le témoignage de PHOTIUS, *Bibliotheca* 54, où il identifie la doctrine de Nestorius à celle de Célestius), il a toujours maintenu la nécessité de la grâce divine, et affirmé que la mort est une punition du péché qui n'affecte pas seulement Adam, mais toute la race humaine (cf. *Glaph Gen* I, 5, 28C).

Néanmoins, si la grâce divine est nécessaire, ce n'est pas elle qui prédétermine les actes humains. Contrairement à ce que pourrait laisser croire, à première vue, l'*épître aux Romains* 9, 11-13<sup>72</sup> citant la parole de Gn 25, 23 : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü », Dieu ne juge pas l'un digne d'amour et l'autre de haine avant qu'ils n'aient agi. Sinon, Dieu pourrait être accusé d'injustice. Ce n'est donc pas par la volonté divine que certains sont bons et d'autres infidèles. Dans son examen de l'*épître aux Romains* 9<sup>73</sup>, Cyrille fait une large place aux critiques qui s'appuient sur ce texte pour soutenir que Dieu décide du sort des hommes avant même leur naissance. Selon celles-ci, s'il est vrai qu'« il n'est pas question de l'homme qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » (Rom 9, 16), il ne sert à rien que l'homme cherche à faire le bien, si c'est la volonté divine qui prend en pitié ou endurec qui elle veut. Pourquoi blâmer Pharaon, si c'est Dieu qui a endurec son cœur ? Selon Cyrille, Paul rétorque lui-même que poser cette question, c'est mettre en cause les jugements de Dieu qui sont impénétrables. Lui seul sait ce qui est bon et l'on doit, comme des vases façonnés, ne pas dire au potier : pourquoi m'as-tu fait ainsi ?

Mais l'objection rebondit sur cette comparaison. Car si c'est à la manière d'un potier que Dieu façonne soit des vases ordinaires soit des vases de luxe, on peut lui reprocher de déterminer d'avance des natures différentes, de sorte que les hommes ne sont plus justiciables de leurs actes<sup>74</sup>. Pour comprendre cette comparaison, il faut la lire, selon Cyrille, à la lumière de Jr 18, 2-10 : Dieu ne façonne pas des natures différentes<sup>75</sup>, mais selon que les hommes ont choisi le bien ou le mal, ils reçoivent une rétribution adaptée et deviennent soit des vases

72. Rom 9, 11-13 : « Avant la naissance des enfants, quand ils n'avaient fait ni bien ni mal, pour que s'affirmât la liberté de l'élection divine, qui dépend de celui qui appelle et non des œuvres, il lui fut dit : "L'aîné servira le cadet, selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü". »

73. In Rom 9, 14-24, 36M-40M, Pusey vol. 5, p. 226-233. Sur la difficulté de Rom 9, 20 et l'histoire de certaines de ses interprétations, cf. J.-N. GUINOT, « Analyse textuelle et libre arbitre : l'exégèse patristique de Rom 9, 20 aux III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles », *L'etica cristiana nei secoli III e IV : eredità e confronti*, Roma, 1996, p. 99-115.

74. Cette doctrine gnostique de la distinction des natures est également combattue par ORIGÈNE, *Philocalie* 25, 1 (*Commentaire sur l'épître aux Romains* 1, 1) et *Traité des Principes* III, 1, 8. Mais à la différence d'Origène pour qui l'endurcissement du cœur de Pharaon est une thérapeutique divine lui permettant de prendre conscience de son péché, Cyrille y voit un châtement punissant son impiété et son idolâtrie ; il montre que Dieu a utilisé cet endurcissement dans son économie pour manifester sa puissance en réalisant des prodiges (In Rom 39M-40M). Sur l'interprétation d'Origène, voir M. HARL, « La mort salutaire du Pharaon selon Origène », *Studi e materiali di storia delle religioni* 38, Roma, 1967 = *Le déchiffrement du sens*, Paris, 1993, p. 269-277, et le recueil d'études intitulé *Il cuore indurito del Faraone e il problema del libero arbitrio*, a cura di L. PERRONE, Genova, 1992.

75. Si Satan et les démons peuvent être appelés « mauvais par nature », cela ne veut pas dire qu'ils ont été créés mauvais par nature ; mais ils le sont devenus par choix. Voir aussi In Mat 7, 11 ; PG 72, 385D-388A.

ordinaires soit des vases de luxe. L'élection n'est donc pas liée à l'attribution d'une nature exceptionnelle, mais à la prescience de Dieu qui savait d'avance qui répondrait à son appel. « La prescience ne lèse donc personne et n'en avantage pas non plus certains<sup>76</sup>. » Tous sont appelés et personne n'est privé de la grâce divine, mais certains la refusent de leur plein gré<sup>77</sup>.

L'homme a donc été créé libre parce qu'il était au départ incorruptible et tourné vers le Bien, ayant une connaissance du mal non tyrannisée par l'expérience et les passions. Par suite de l'instabilité inhérente à son statut de créature, il a perdu cette liberté plénière, en tombant dans le péché. Mais il conserve sa liberté de choix qui seule permet à la vertu d'avoir de la valeur, qui justifie les blâmes et les récompenses, ainsi que les lois qui guident les conduites. L'homme conserve en toutes circonstances les rênes de ses décisions : il n'est soumis ni à un destin astral qui lui serait extérieur, ni à une nature qui prédéterminerait sa conduite, ni à Dieu qui contraindrait ses actes. Que Dieu ait prévu d'avance l'avenir n'implique en aucun cas qu'il le dirige. L'aide qu'il accorde à l'homme, si elle est nécessaire, vient seulement coopérer à l'effort humain, sans s'y substituer. Le mal relève donc tout entier du libre choix du sujet qui pervertit sa liberté plénière en la détournant du Bien pour laquelle elle était faite.

Marie-Odile BOULNOIS

Université de Nantes

---

76. *In Rom* 8, 30, 32M, Pusey vol. 5, p. 221. Selon É. JUNOD, *Philocalie* 21-27. *Sur le libre arbitre*, SC 226, Paris, 1976, p. 227, Origène serait le premier à avoir utilisé Rom 8, 28-30 pour éclaircir le problème de la liberté et de la prescience de Dieu.

77. *De Ad I*, 197D : « A. – Ceux qui ne sont pas encore sortis du pays des Égyptiens et y sacrifient à Dieu sont en très grand nombre, peut-être pas même chiffrable. Ceux qui sont au dehors et dans le désert constituent une élite très mince. "Il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus", est-il dit en effet. Nous avons tous été appelés à la liberté par la foi au Christ et délivrés de la tyrannie du diable par le Christ, qui nous a emmenés avec lui. (...) Mais la majorité des appelés s'attardent encore dans les maux de jadis. »

RÉSUMÉ : La liberté humaine constitue le cœur de l'anthropologie de Cyrille d'Alexandrie. L'homme « a en mains les rênes de ses propres décisions » et il n'est soumis à aucun fatalisme. Pour défendre cette liberté, le bien le plus précieux de l'homme, Cyrille puise à deux sources : l'argumentation des philosophes affirme que la vertu n'est imputable que si l'homme agit librement ; la réflexion théologique découvre que la liberté est un aspect de l'image de Dieu en l'homme, de sorte qu'il est, à son origine, orienté vers le bien. Avec le péché, l'homme perd cette liberté plénière, qui était liée à l'incorruptibilité ; sa connaissance du bien est soumise aux passions, mais il conserve la liberté de choix. Ni la prescience ni la prédestination divines ne limitent l'autonomie humaine ; elles ne font que prévoir l'avenir sans agir sur lui. Ainsi, Dieu n'est pas responsable de l'origine du mal.

ABSTRACT : According to Cyril of Alexandria, human freedom is the core of anthropology. Man "holds in its hands the reins of his own decisions" and he is not bound by any fatalism. In order to defend this freedom, the most precious of all human goods, Cyril draws from two sources : philosophical argumentation states that virtue is imputable only if man acts freely ; theological reflection discovers that freedom is an aspect of God's image in man, so that man is originally directed towards good. After sinning, man loses this superior freedom, connected to incorruptibility ; his knowledge of good is subdued to passions, but he keeps his freedom of choice. Neither divine foreknowledge nor predestination restricts human autonomy ; they foresee future without acting on it. Thus, God is not responsible for the origin of evil.