

Doit-on glorifier le Christ ou le Fils Monogène ?

La défense par Théodoret de Cyr
d'une doxologie incriminée
(*ep.* 147)

Plus de la moitié des lettres de Théodoret de Cyr, réunies dans la *Collectio Sirmondiana*, ont un contenu théologique et ont été rédigées entre 447 et 450, c'est-à-dire dans les années où sa dénonciation de l'hérésie d'Eutychès, entreprise avec l'*Éranistès* (447), s'est soldée, lors du Brigandage d'Éphèse (449), par la condamnation, la déposition et l'exil¹. Théodoret n'abandonne pas pour autant la lutte, comme le prouve sa lettre 147, la dernière du recueil. Il y dénonce, en effet, une manœuvre adroite des partisans d'Eutychès pour imposer leurs vues, consistant à interdire de nommer le Christ dans les doxologies, sous prétexte que seul le Monogène devrait être glorifié. S'il n'y a aucune raison de mettre en doute la réalité de l'incident à l'origine de la lettre, la défense par Théodoret des doxologies incriminées dépasse toutefois le simple cadre liturgique où il s'est produit. Cet incident sert, en fait, de prétexte à un long exposé doctrinal, dirigé contre les partisans d'un monophysisme radical, à partir d'une réflexion sur le vocable « Christ ». C'est ce qui donne à cette lettre les dimensions d'un petit opuscule et en fait une pièce importante à verser au dossier de l'histoire du monophysisme.

La nature de l'incident, tel qu'il a été rapporté à Théodoret, est clairement exposée au début de lettre. Bien des incertitudes demeurent pourtant qu'on aimerait pouvoir lever pour mieux en apprécier la portée. Où et à quelle date se sont produits les faits relatés ? Quelle est l'identité du destinataire de la lettre et surtout celle du « très sage archidiaque » qui a mis en cause les formules de doxologie utilisées par les prêtres pour conclure la prière ? Peut-on préciser, d'autre part, la date et le lieu de rédaction de la lettre de Théodoret ? On voit

1. Les lettres de la *Collectio Sirmondiana* ont été éditées dans la collection « Sources Chrétiennes » par Y. Azéma (SC 98 et 111) ; ce dernier a également édité, dans la même collection, le recueil de lettres transmises par le *Codex Patmensis* 706 (SC 40).

l'intérêt qu'il y aurait à pouvoir répondre à chacune de ces questions, puisque, de toute évidence, l'argumentation développée par Théodoret pour légitimer les doxologies incriminées répond à une situation concrète.

Cela dit, les proportions mêmes données à la lettre font douter que Théodoret veuille s'en tenir à cette seule justification. Nous serions tenté d'y voir une manière de *De Christo*, qui n'est pas sans évoquer comme en réduction le *De Spiritu Sancto* de Basile de Césarée. Toute la démonstration de Théodoret, en effet, dans cette lettre-opuscule, vise à ruiner les thèses monophysites, en établissant que le nom de « Christ » n'est en rien inférieur à celui de « Monogène », qu'il ne dit rien d'autre, même s'il permet de mettre plus fortement l'accent sur la réalité de l'incarnation du Dieu Verbe. Dès lors, la glorification du Christ est aussi légitime que celle du Fils Monogène. Pour établir cette équivalence entre les deux termes, Théodoret fait tour à tour appel à l'Écriture, à la tradition patristique et aux pratiques liturgiques habituelles, ruinant ainsi les arguments et les objections que pourraient lui faire ses adversaires monophysites. Comme l'analyse de l'argumentation le fera apparaître, sa lettre comporte donc une forte dimension polémique : Théodoret y prolonge la lutte engagée contre Eutychès avec l'*Éranistès*.

À voir cependant l'ardeur qu'il met à défendre la légitimité du vocable « Christos » contre l'usage exclusif de celui de « Monogènes » que veulent imposer les monophysites, on peut se demander s'il n'y aurait pas là un indice des sympathies nestoriennes qui lui ont été si souvent reprochées par ses adversaires, une manière un peu suspecte d'utiliser le vocable « Christos », comparable à celle de Nestorius quand il proposait de nommer la Vierge « christotokos ». À partir de l'examen des doxologies habituelles à Théodoret, de l'emploi chez lui des termes « Monogène », « Christ » et « Fils », et de la relation qu'il introduit entre chacun d'eux, nous tenterons de vérifier s'il est possible ou non d'étayer ce type d'accusations.

I. – LE CONTEXTE HISTORIQUE DE LA LETTRE

Voici tout d'abord les faits qui obligent Théodoret à sortir de sa retraite silencieuse et servent de prétexte à cette longue lettre doctrinale :

« Bien des gens, en effet, à ce qu'on dit (ὡς τινές φασιν), répètent dans la ville (ἐν τῇ πόλει) que, tandis que des prêtres (πρεσβυτέρων τινῶν) avaient fait la prière et l'avaient achevée par la formule habituelle, les uns ayant dit : "À toi convient la gloire et à ton Christ et à ton Esprit Saint", les autres : "Par la grâce et la bonté de ton Christ, avec qui la gloire convient à toi et à ton Esprit Saint", le très sage archidiaque (ὁ σοφώτατος ἀρχιδιάκονος) a déclaré qu'il ne fallait pas nommer le Christ, mais glorifier le Monogène². »

2. THÉODORET, *ep.* 147, *SC* 111, p. 200, 20-202, 1 (trad. Y. Azéma).

Et Théodoret d'ajouter, comme il se doit, lorsqu'il s'agit d'une information rapportée par un tiers : « Si cela est vrai, voilà qui dépasse toute impiété³. »

Ce qui, dans ce rappel des faits, devait être parfaitement clair pour le correspondant de Théodoret ne l'est pas pour nous au même degré. Point n'était besoin pour lui que soient précisés le lieu et l'identité des différents acteurs de la scène relatée : il les reconnaissait sans hésiter, tandis que le texte reste pour nous allusif.

A. L'économe Jean

Non seulement il nous est impossible d'identifier avec quelque certitude les informateurs de Théodoret, mais nous ne savons rien de l'économe Jean à qui la lettre est adressée ni du lieu où il exerçait cette fonction. La logique voudrait que ce fût dans l'une des églises de la ville où l'incident s'est produit. Mais quelle est cette ville ? Cet économe Jean partageait-il la position du « très sage archidiacre », comme le pense Y. Azéma⁴, ce qui nous paraît difficilement acceptable, ou s'est-il seulement laissé impressionner par l'autorité de l'archidiacre, au point que Théodoret ait éprouvé le besoin de le conforter dans la foi orthodoxe ? Ce n'est pas impossible, mais nous inclinerions plutôt à penser qu'il fait partie du nombre des amis fidèles dont Théodoret, du fond de sa retraite, soutient le combat pour l'orthodoxie en leur fournissant un dossier doctrinal qu'ils pourront utiliser contre les monophysites. Il semble, en effet, s'adresser à lui comme à un homme tout acquis aux positions qu'il défend, et tout porte à croire qu'il est l'un de ces « hommes qui s'appliquent nuit et jour à étudier la loi du Seigneur⁵ », ce qui dispense Théodoret d'avoir à multiplier les témoignages scripturaires pour légitimer les doxologies incriminées par l'archidiacre. Il faut se résoudre à ne connaître de lui que son nom.

B. La datation de la lettre et le lieu de sa rédaction

En revanche, s'il était possible d'identifier cet archidiacre avec certitude, tout deviendrait plus clair : la date de la lettre, la ville où l'incident a eu lieu, le lieu même de la retraite de Théodoret. Deux points pourtant semblent pouvoir être tenus pour acquis. Au moment où il rédige cette lettre, Théodoret se trouve retiré dans un monastère : déchargé des soucis inhérents à la fonction épiscopale, il

3. *Ibid.*, p. 202, 1-2. Cf. l'utilisation du même procédé, dans sa lettre à Jean d'Antioche, concernant les douze Anathématismes de Cyrille d'Alexandrie et leur auteur (*ep.* 1, 24-30, *SC* 429) ; voir de même la lettre de Jean d'Antioche à Cyrille (*ep.* 169, 2, *ACO* I, I, 4, p. 115, 30-33).

4. Voir *SC* 40, p. 41. Curieusement Y. Azéma semble, dans cette introduction, imputer à l'économe Jean lui-même les innovations à caractère monophysite dont Théodoret fait grief au « très sage archidiacre », alors que, dans son édition de la lettre 147 (*SC* 111), il assimile ce dernier à Eutychès.

5. *Ep.* 147, p. 212, 28 s.

apprécie de pouvoir goûter à cette *hésychia*, dont il a été si longtemps privé, mais que la déposition et l'exil lui ont permis de retrouver⁶. D'autre part, « la dure tempête » qui agitait l'Église depuis le Brigandage d'Éphèse, et dont sa correspondance fait plus d'une fois mention, a désormais pris fin⁷ : notre lettre est donc postérieure à juillet 450, date de la mort de l'empereur Théodose II. La politique impériale, jusque-là favorable à Eutychès et au monophysisme, est aussitôt abandonnée par Marcien, le nouvel empereur, et par son épouse, Pulchérie. Cette réaction en faveur de l'orthodoxie s'achèvera quelques mois plus tard par la convocation du concile de Chalcédoine.

Ce *terminus a quo* est en réalité le seul élément assuré dont nous disposions. Toutefois, il nous paraît bien peu vraisemblable que le monastère, dont Théodoret dit avoir fait interdire l'accès pour préserver son *hésychia*, puisse être différent de celui de Nikertai, près d'Apamée, où il a trouvé refuge au lendemain de sa condamnation à l'exil. Il est difficile, en effet, d'admettre avec le P. Garnier qu'il pourrait s'agir d'un monastère proche de la ville de Cyr, où Théodoret se serait retiré après le concile de Chalcédoine et d'où, tout en ayant renoncé à sa charge d'évêque, il continuerait cependant à se préoccuper de la conduite des affaires dans son ancien diocèse⁸. Déjà Lenain de Tillemont jugeait cette hypothèse dénuée de tout fondement⁹. Mais, si Théodoret se trouve bien, comme nous le croyons, dans son monastère d'Apamène, faut-il pour autant tenir cette lettre pour antérieure au concile de Chalcédoine et la dater du carême 451, comme le propose Y. Azéma à la suite de Tillemont¹⁰ ? Que savons-nous avec certitude de la situation de Théodoret après le concile de Chalcédoine ? A-t-il regagné Cyr ? Ou bien a-t-il préféré, pour un temps encore

6. *Ep.* 147, p. 200, 7-9. L'*hésychia* est souvent pour Théodoret une autre manière de désigner la vie monastique. Ce n'est donc pas un hasard si ce terme apparaît notamment dans ses lettres datant de sa relégation ou de son exil : *ep.* 80, *SC* 98, p. 190, 1-2 (τὴν ἡσυχίαν ἀσπάζομαι) ; *ep.* 81, *ibid.*, p. 194, 10-12 (*id.*) ; *ep.* 82, *ibid.*, p. 200, 11-12. 14-15 (τὴν τριπύθητον ἡσυχίαν) ; *ep.* 119, *SC* 111, p. 80, 6-7 (τὴν ἡσυχίαν ἀσπάζομαι) ; *ep.* 134, *ibid.*, p. 126, 25 (ἡσυχίαν ἀγόντων). La formule τὴν ἡσυχίαν ἀσπάζομαι apparaît aussi dans l'*ep.* 62 (*SC* 98, p. 142, 1), de date incertaine ; serait-ce un indice pour la dater des années 448-450 ?

7. *Ibid.*, p. 202, 7-14. Le recours au thème de la « tempête » pour évoquer les divisions de l'Église, déjà fréquent dans les lettres des collections conciliaires (431-435), est récurrent dans celles des années 448-450 (une trentaine de lettres) et fournit, du même coup, un élément relativement sûr de datation. Dès la mort de Théodose (28 juillet 450), le « calme » revient et la tempête s'apaise. La lettre à l'économiste Jean fait état du changement survenu (*ep.* 147, p. 202, 8-14). Sur ce thème dans la correspondance de Théodoret, voir notre article, « Une contribution à l'histoire de la crise nestorienne : la *Correspondance* de Théodoret de Cyr » (sous presse).

8. J. GARNIER, *Historia Theodoretii* XII, 4 (PG 84, 153 BD).

9. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XV, art. 42, Paris 1711, p. 310-311.

10. LENAIN DE TILLEMONT, *ibid.*, art. 40, p. 304-305.

au moins, le calme de son monastère ? Nous verrons qu'il est difficile de répondre avec certitude à cette question.

C. La ville où s'est produit l'incident

Il l'est peut-être moins d'identifier la ville où s'est produit l'incident, bien que plusieurs solutions aient été avancées. Tillemont tient qu'il s'agit de la ville de Cyr¹¹. Mais cette hypothèse nous paraît fragile. Serait-il vraisemblable alors que Théodoret ait choisi de s'adresser à l'économe de cette Église plutôt que de reprendre directement son archidiacre ? Tout porte à croire, en revanche, que l'expression utilisée – ἐν τῇ πόλει – désigne ici Constantinople, la Ville par excellence, celle dont il n'est nul besoin de préciser autrement le nom¹², de même qu'il suffit à un latin de dire l'*Vrbs* pour faire entendre sans ambiguïté la ville de Rome. Théodoret aurait-il pu se contenter de désigner ainsi la ville de Cyr, dont il souligne ailleurs la petitesse et le peu de lustre¹³ ? D'autre part, quoi de plus naturel que de situer la scène à Constantinople, quand on sait les sympathies monophysites du patriarche Anatole, le successeur de l'évêque Flavien mort des suites des violences exercées contre lui lors du Brigandage d'Éphèse¹⁴ ? Où, ailleurs qu'à Constantinople, l'incident pouvait-il prendre un tel relief et alimenter à ce point les conversations ? Quel autre archidiacre que celui de la capitale¹⁵, pouvait-il occuper une position aussi en vue et détenir une autorité comparable à la sienne pour que l'affaire ait pris de telles proportions, qu'elle pousse Théodoret à sortir de son silence et justifie une aussi longue épître doctrinale ?

11. LENAIN DE TILLEMONT, *Note XI, ibid.*, p. 874. Il envisage, pour l'écarter, l'hypothèse qu'il pourrait s'agir de la ville d'Apamée.

12. Il la désigne pourtant, en d'autres lettres, de manière plus explicite : *ep.* 81 (*SC* 98, p. 194, 9 : τὴν μεγίστην πόλιν) ; *ep.* 86 (*ibid.*, p. 228, 22 : τὴν βασιλεύουσαν) ; *ep.* 25, 57-59 (*SC* 429 : *in regia urbe* par opposition à Cyr, *apud nos*).

13. Sa ville (ἡ ἡμετέρα πόλις) n'est en réalité qu'un gros bourg perdu (ἐρημία, ἔρημος) et faiblement peuplé, une pauvre πολίχνη plutôt qu'une véritable πόλις : *ep.* 32 (*SC* 98, p. 92, 23-24) ; *ep.* 139 (*SC* 111, p. 146, 13-15) ; *ep.* 13 ; 17 ; 23 (*SC* 429, p. 186, 13-16 ; 208, 6-7 ; 250, 7-10). Théodoret mentionne dans ses lettres les travaux d'utilité publique – deux ponts, des portiques, un aqueduc, l'entretien des bains publics (*ep.* 81, *SC* 98, p. 196, 15-19) – qu'il a fait réaliser, en prenant sur ses revenus ecclésiastiques, pour l'embellir ou plutôt, comme il l'écrit dans son *ep.* 139, pour en « dissimuler la laideur ».

14. Lié à Cyrille d'Alexandrie, Anatole doit en partie à Dioscore son élection au siège de Constantinople. Sur le patriarche Anatole, voir M. JUGIE, *DTC* I. 1, Paris 1923, col. 1497-1500 ; A. DE NICOLA, *DECA* I, éd. fr., Paris 1990, p. 118.

15. On connaît le rôle important joué par les archidiacres dans la conduite des affaires de l'Église, à Rome comme à Constantinople (voir à ce sujet A. DI BERARDINO, *DECA* I, éd. fr., Paris 1990, p. 221-222). Ils sont souvent amenés à représenter l'évêque, voire à agir en son nom, et il arrive fréquemment qu'ils lui succèdent. On ne peut exclure a priori que la ville en question soit Antioche, mais rien ne vient selon nous étayer cette hypothèse.

D. L'identité de l'archidiacre

Bien des incertitudes seraient donc levées si l'on parvenait à identifier ce « très sage archidiacre ». Sous la plume de Théodoret, il ne fait aucun doute que ce qualificatif est ici ironique¹⁶, comme l'atteste la présentation du personnage donnée quelques lignes plus bas : cet homme « qui occupe une première place dans l'Église » (τῆς ἐκκλησιαστικῆς προστατεύοντα τάξεως) est si loin d'être σοφώτατος qu'il paraît ignorer les nombreux passages de l'Écriture qui condamnent son impiété¹⁷.

1) Eutychès ?

Peut-être est-ce ce type d'accusation qui conduit Y. Azéma à voir en lui Eutychès ? Cette identification ne nous paraît pourtant pas recevable. Outre le fait qu'Eutychès, connu pour avoir été l'archimandrite de son monastère, ne semble jamais avoir occupé la fonction d'archidiacre, il ne peut plus être considéré comme quelqu'un « qui occupe la première place dans l'Église », si la lettre est postérieure à l'été 450. Sa complète réhabilitation par le Brigandage d'Éphèse lui permit certes de retrouver un temps, grâce à l'appui de Chrysaphe et de l'empereur Théodose, toute l'influence qui faisait de lui un personnage important dans l'Église, mais il allait la perdre brutalement au lendemain de la mort de Théodose. L'impératrice Pulchérie se débarrasse alors aussitôt de Chrysaphe et fait annuler les décrets du Brigandage d'Éphèse ; Eutychès est expulsé de son monastère et relégué dans un faubourg de Constantinople. Un synode réuni par le patriarche Anatole le frappera même bientôt à nouveau d'anathème, puis le pape Léon, peu de temps avant l'ouverture du concile de Chalcedoine, demandera à Pulchérie de l'exiler loin de Constantinople. On ne pouvait donc plus dire que l'archimandrite Eutychès occupait encore « une première place dans l'Église » au printemps 451, date retenue par Tillemont et Y. Azéma pour la lettre de Théodoret.

2) Aétios ?

En revanche, on connaît assez bien Aétios, l'archidiacre en fonction à Constantinople à ce moment-là¹⁸. Il pourrait donc s'agir de lui, comme le

16. Sa correspondance offre d'autres exemples de ce mode de qualification ironique ; ainsi Théodoret parle-t-il de ses « juges très justes et pleins d'équité » (*ep.* 139, *SC* 111, p. 144, 5 ; *ep.* 141, *ibid.*, p. 152, 4), de « la sentence très équitable prononcée par <ses> saints juges » (*ep.* 140, *ibid.*, p. 148, 15-16), de ces prêtres « si pleins de philanthropie » qui l'ont condamné sans l'entendre, lors du Brigandage d'Éphèse en 449 (*ep.* 133, *ibid.*, p. 124, 22), ou encore de ces hommes « excellents » ou « très sages », dont en réalité l'inconduite est notoire, qui l'ont déposé et d'autres évêques avec lui (*ep.* 125, *ibid.*, p. 94, 9 ; 96, 1-2).

17. *Ep.* 147, *SC* 111, p. 202, 18 s.

18. Sur Aétios, voir M. JUGIE, *DTC* I. 1, Paris 1923, col. 668-669.

pensait déjà le P. Garnier¹⁹. Archidiacre du patriarche Anatole, il assiste en cette qualité au concile de Chalcédoine et c'est à sa demande, sans doute inspirée par Anatole et quelques autres, que les Pères conciliaires adoptèrent le canon qui réglait la situation hiérarchique de l'évêché de Constantinople par rapport à celui de Rome, cela malgré les protestations des légats du pape. Était-il cependant à ce point dévoué aux intérêts d'Anatole pour seconder les sympathies monophysites du patriarche, en voulant imposer une doxologie qui pouvait servir le parti eutychien à Constantinople ? Cela est difficile à croire et entrerait en contradiction avec ce que nous savons de l'activité antérieure d'Aétios²⁰. Il avait siégé comme diacre et notaire de Flavien au concile de Constantinople de novembre 448, qui avait condamné Eutychès, et il en avait ensuite défendu les décisions dont Eutychès contestait la validité. Plus tard, lorsque le patriarche Anatole l'aura démis de sa charge d'archidiacre au profit d'un eutychien notoire, le diacre André, le pape Léon interviendra en sa faveur auprès de l'empereur Marcien et de l'impératrice Pulchérie, si bien qu'Anatole sera contraint de le rétablir dans sa charge. Cette intervention du pape Léon, comme les nombreuses lettres que continuera à lui adresser le pontife romain jusqu'en septembre 457, paraissent constituer à elles seules un brevet d'orthodoxie. Cela rend peu crédible l'hypothèse qu'il ait pu seconder les vues du patriarche Anatole.

Lui aurait-on alors indûment prêté de tels propos, comme semble le penser le P. Garnier²¹ ? Mais comment l'aurait-on pu, s'agissant d'un homme dont l'orthodoxie était notoire ? Cela paraît peu vraisemblable. Ne pourrait-on pas penser toutefois qu'Aétios ait pu « céder aux circonstances », aux pressions exercées sur lui par le patriarche, « par crainte de la puissance des auteurs de l'hérésie », même si Théodoret paraît écarter lui-même cette hypothèse²² ? On ne peut pas l'exclure absolument. Même si « la tempête qui agitait les Églises » s'est calmée depuis l'avènement de Marcien, comme le déclare Théodoret, il n'est pas interdit de penser que l'archidiacre Aétios ait dû encore composer, à ce moment-là, avec un personnage à l'orthodoxie aussi fluctuante qu'Anatole pour

19. J. GARNIER, *Historia Theodoretii* XII, 7-8 (PG 84, 155 B-156 C) ; mais le P. Garnier considère que ces propos, mis au compte d'Aétios et à l'origine de la lettre de Théodoret (*data occasione Aetii ; archidiaconus Aetius, ut hominum fama erat, novum quiddam in urbe ausus est proferre*), lui ont été attribués à tort : *Mentita est hominum fama de Aetio viro catholicae fidei, ut sanctus Leo loquitur* (cf. LÉON, *ep.* 57). Tillemont conteste qu'il puisse s'agir d'Aetius et que l'incident ait pu se produire à Constantinople après le concile de Chalcédoine ; il traite de « pures conjectures » l'opinion du P. Garnier (LENAIN DE TILLEMONT, *op. cit.*, Note XI, p. 875).

20. On ne peut donc pas vraiment tirer argument de son intervention au concile de Chalcédoine, lors de la quinzième session, en faveur du 28^e canon, pour établir qu'il était désireux de complaire au patriarche au point de renoncer à ses propres convictions. Par-delà les intérêts d'Anatole, il est probable qu'il servait plus encore, en cette circonstance, ceux du siège de Constantinople.

21. Cf. *supra*, note 19.

22. Cf. *ep.* 147, SC 111, p. 202, 7-10.

conserver sa charge. Sans doute une telle attitude s'accorde-t-elle mal avec ce que nous savons par ailleurs de la conduite d'Aétios, mais nous ne pouvons pas prétendre tout connaître de sa personnalité. Il a beau avoir servi les intérêts du patriarche de Constantinople, lors du concile de Chalcedoine, il n'en fut pas moins démis de sa charge d'archidiacre, peu de temps après, par le même Anatole. Voilà qui en dit peut-être long sur la nature des relations entre les deux hommes et sur les concessions qu'Aétios se trouvait obligé de faire pour garder la confiance du patriarche.

3) André ?

Cela dit, il serait plus facile d'admettre que « le très sage archidiacre » n'est autre qu'André, le successeur d'Aétios, élevé à cette charge par Anatole après la destitution de ce dernier²³. Ce serait, en effet, plus cohérent avec ce que nous savons du personnage et de ses sympathies pour l'hérésie d'Eutychès. Comme Aétios, il avait siégé, lui aussi, en qualité de diacre, au concile de 448 présidé par Flavien, qui avait condamné le puissant archimandrite, mais il n'avait pas tardé à afficher la véritable nature de ses sentiments. Pour cela, il fut même privé un temps de sa dignité ; mais il fut assez habile pour donner au pape Léon des gages d'orthodoxie et obtenir la faveur du patriarche Anatole, qui lui confia la charge d'archidiacre retirée à Aétios²⁴.

Le début de la lettre fournit peut-être même un argument pour soutenir cette identification. Théodoret dit avoir été poussé à sortir de sa retraite et de son silence en raison des « nouveautés » (*καλνοτομίαν, καλνοτομεῖσθαι*) répandues « contre la foi de l'Évangile », dont il vient d'être informé²⁵. On comprendrait mal qu'il s'exprime de la sorte, s'il voulait seulement faire allusion aux déclarations d'Eutychès, dont il a déjà eu l'occasion, à maintes reprises, de dénoncer le caractère hérétique : elles ne sont plus des « nouveautés », dans la mesure même où elles ont déjà été condamnées et, d'autre part, leur auteur a

23. Sur André, voir M. JUGIE, *DTC* I. 1, Paris 1923, col. 1606. La destitution d'Aétios dut intervenir soit à la fin de l'année 452 soit au tout début de l'année 453. Sa mise à l'écart prit les allures d'une promotion : Anatole lui confia la direction d'un cimetière de Constantinople après l'avoir ordonné prêtre (Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, tome II, Paris 1908, p. 851). Aétios sera rétabli dans sa charge par Anatole, désireux de rentrer en grâce auprès du pape Léon, au printemps 454 (*ibid.*, p. 855).

24. Les sympathies d'Anatole pour le monophysisme, en dépit de sa condamnation d'Eutychès, sont avérées et le pape Léon lui-même ne nourrissait aucune illusion sur la fermeté de son orthodoxie (v. g. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, tome II, p. 839-843).

25. Voir, *ep.* 147, *SC* 111, p. 200, 10. 18. Théodoret toutefois qualifie ordinairement de « nouvelle hérésie » la doctrine professée par Eutychès et ses partisans : cf. *ep.* 119 ; 121 ; 126 ; 135 ; 141 ; 143 ; 144 (*SC* 111, p. 80, 8 ; 84, 21 ; 100, 6-7 ; 132, 9 ; 152, 23-24 ; 156, 16 ; 160, 15) ; comme Cyrille avec ses *Anathématismes*, ils ne font que redonner vie à d'anciennes hérésies : cf. *ep.* 82 (*SC* 98, p. 200, 1) ; *ep.* 146 (*SC* 111, p. 174, 17 ; 182, 17-18) ; *ep.* 147 (*ibid.*, p. 202, 6-7).

perdu à la cour le crédit qui permettait à ses propos de trouver un large écho. Inversement, si la lettre est postérieure au concile de Chalcédoine, les déclarations du « très sage archidiacre », touchant les doxologies, revêtent un caractère de nouveauté, puisqu'elles tendent, de manière détournée, à remettre en cause les définitions conciliaires. Elles constituent même, au dire de Théodoret, un degré que n'avaient pas franchi jusqu'ici les tenants de l'hérésie monophysite, puisque même eux « n'ont pas défendu, dit-il, de célébrer notre Maître le Christ », une manière de souligner de nouveau l'innovation que prétend introduire « le très sage archidiacre ». Une telle « nouveauté » pourrait donc bien être le fait de l'archidiacre André, connu pour ses sympathies monophysites.

Ce qu'ajoute aussitôt après Théodoret : « et cela, il est facile de l'apprendre de la bouche de ceux qui sont revenus de là-bas » (παρὰ τῶν ἐκεῖθεν ἐπανεληλυθότων)²⁶, comme pour attester la véracité de son affirmation – à savoir que personne jusqu'ici, même parmi les hérétiques, n'a interdit de glorifier le Christ –, fait toutefois s'interroger sur la validité de cette identification. Tout dépend, en fait, de la manière dont il faut entendre l'adverbe ἐκεῖθεν : s'agit-il d'Éphèse ou de Chalcédoine ? Y. Azéma, qui date la lettre du printemps 451, retient logiquement la première hypothèse : il s'agit donc, selon lui, des évêques qui ont siégé au Brigandage d'Éphèse et souscrit, par lâcheté ou sous la contrainte, aux formules monophysites d'Eutychès et de Dioscore. Ne peut-on pas admettre cependant que Théodoret fasse ici référence au concile de Chalcédoine, où les thèses monophysites ont été examinées et condamnées, sans que l'on ait pu faire grief à leurs auteurs d'avoir « défendu de célébrer (ὑμνεῖσθαι) notre Maître le Christ » ? Ici encore, le texte de Théodoret demeure pour nous trop allusif pour permettre de trancher avec certitude.

E. La situation de Théodoret

Si l'on retient pourtant cette dernière hypothèse, il faut alors situer la rédaction de la lettre de Théodoret, non plus avant, mais après le concile de Chalcédoine. Or, cela pose d'autres problèmes. Il faudrait admettre notamment que Théodoret n'ait pas regagné Cyr au lendemain du concile de Chalcédoine et de sa réhabilitation²⁷, mais qu'il ait préféré renoncer à l'épiscopat et rejoindre aussitôt, pour un temps ou définitivement, son monastère d'Apamène. Cela s'accorderait bien avec les déclarations qu'il avait faites maintes fois après sa déposition et son exil, et même encore, lorsque l'empereur Marcien eut rapporté les mesures prises contre lui. Il ne souhaitait, disait-il, qu'une seule chose : faire reconnaître son orthodoxie et l'iniquité de la sentence qui l'avait frappé. L'activité qu'il déployait en ce sens, notamment par les courriers qu'il adressait

26. Cf. *ep.* 147, *SC* 111, p. 202, 16-17 (trad. Y. Azéma légèrement modifiée).

27. Le décret rendu par l'empereur Théodose, après le Brigandage d'Éphèse, contre Flavien, Eusèbe de Dorylée et Théodoret, ne sera abrogé que par l'édit de Marcien du 6 juillet 452 (voir HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, tome II, p. 845), mais les mesures prises contre Théodoret semblent avoir été rapportées au début de 451 (cf. *ep.* 139 ; 140 ; 141).

à ceux dont il espérait qu'ils puissent intervenir en sa faveur, n'avait pas d'autre but : elle n'était nullement dictée en tout cas par le désir de recouvrer son siège ou celui des honneurs²⁸. On pourrait donc admettre, sans trop d'in vraisemblance, que Théodoret, une fois son orthodoxie reconnue par le concile, ait choisi de se retirer dans son monastère et de s'y consacrer à l'étude. Telle était déjà l'opinion du P. Garnier, pour qui les motivations qu'avait Théodoret de faire ce choix sont évidemment plus mesquines²⁹, et qui l'imagine retiré dans un monastère proche de Cyr, d'où il continue, par chorévêques interposés, à garder l'œil sur la conduite des affaires du diocèse. Tillemont a raison, selon nous, de contester une partie de ces affirmations et de les considérer comme de « pures conjectures³⁰ », mais il n'apporte lui-même aucune preuve dirimante que Théodoret soit un jour revenu à Cyr pour reprendre possession de son siège épiscopal³¹.

En conclusion, une seule chose peut être tenue pour assurée : Théodoret a rédigé sa lettre après la mort de Théodose, alors que l'empereur Marcien et l'impératrice Pulchérie avaient déjà pris des mesures favorables à l'orthodoxie ; mais on ne saurait affirmer qu'elle est antérieure ou postérieure au concile de Chalcédoine. Dans un cas comme dans l'autre, il est exclu qu'Éutychès puisse être le « très sage archidiacre ». Il nous paraît, en revanche, vraisemblable d'admettre qu'il s'agit d'un archidiacre de Constantinople. Or, par chance, nous connaissons les noms de deux d'entre eux : celui d'Aétios conviendrait bien du point de vue de la chronologie, que l'on date l'incident des mois qui ont précédé le concile de Chalcédoine ou de ceux qui l'ont suivi, mais moins bien d'un point de vue psychologique ; celui d'André s'accorderait parfaitement à ce que l'on sait du personnage et aurait pour cela notre préférence. Mais cela oblige à situer la rédaction de la lettre de Théodoret entre le début 453 et le printemps 454, et à

28. Théodoret le répète à plusieurs reprises : voir *ep.* 16 (SC 98, p. 60, 21-62, 1) ; *ep.* 111 ; 113 ; 119 ; 125 ; 133 ; 138 ; 139 (SC 111, p. 46, 12-14 ; 64, 26-66, 7 ; 80, 17-23 ; 98, 3-7 ; 126, 3-5 ; 140, 20-22 ; 146, 12-20). Déjà à l'époque où il œuvrait en faveur de l'union et s'efforçait de faire admettre à ceux de son parti que Cyrille d'Alexandrie avait donné, dans sa lettre à Jean d'Antioche, des gages suffisants de son orthodoxie, il se défendait devant eux d'avoir trahi la cause des Antiochiens par désir de conserver son siège : cf. *ep.* 15 ; 23 ; 27 (SC 429, p. 200, 3-9 ; 250, 3-10 ; 282, 17-19).

29. Le P. Garnier (*Historia Theodoretii* XII, 1, PG 84, 152 B), que l'on sait peu favorable à Théodoret, imagine qu'il peut avoir choisi de se retirer dans un monastère par orgueil, pour ne pas avoir à affronter les témoins de sa défaite, puisqu'il a été obligé de condamner Nestorius.

30. On ne voit pas, en effet, ce qui permet au P. Garnier (*Historia Theodoretii* XII, 4-5, PG 84, 153 CD) de supposer que Théodoret se serait retiré dans un monastère proche de Cyr, et Tillemont a raison de souligner ce qu'aurait d'extraordinaire le gouvernement de son diocèse par l'intermédiaire de ses chorévêques (TILLEMONT, *op. cit.*, art. 42, p. 310-311 : « diverses conjectures, mais toutes fort faibles »).

31. Tillemont (*ibid.*, p. 310) fait certes valoir un argument *a silentio* (aucun auteur ancien ne déclare que Théodoret aurait renoncé à l'épiscopat) et il ajoute que le titre d'évêque est encore décerné à plusieurs reprises à Théodoret après le concile de Chalcédoine.

admettre, par voie de conséquence, le renoncement définitif ou momentané de l'évêque de Cyr à son siège épiscopal et sa retraite dans un monastère de son choix. L'une et l'autre solution comporte sa part de conjecture ; la prudence commande de laisser la question ouverte.

II. – UN PETIT TRAITÉ DE CHRISTO

Quoi qu'il en soit des circonstances exactes à l'origine de cette lettre, Théodoret saisit l'occasion qui lui est donnée pour combattre les thèses monophysites en offrant à son correspondant, comme en raccourci, un petit traité *De Christo*³².

A. *Un De Christo inspiré du De Spiritu Sancto de Basile de Césarée*

Cette lettre-opuscule présente, en effet, d'évidentes similitudes avec le *De Spiritu Sancto* de Basile de Césarée, non pas bien sûr d'un point de vue formel, mais en raison des circonstances qui ont poussé Théodoret à adresser à l'économiste Jean ce long enseignement doctrinal et aussi d'une parenté dans l'argumentation. Dans les deux cas, il s'agit d'une doxologie contestée par des adversaires de la foi orthodoxe : là, des hérétiques ariens et eunomiens pour qui l'Esprit ne doit pas être glorifié avec le Père et le Fils et qui, en refusant à l'Esprit cette homotimie, contestent en réalité sa divinité³³. Ici, des hérétiques euthychiens qui, en interdisant de glorifier le Christ avec le Père et l'Esprit et en exigeant de glorifier seulement le Fils Monogène, prétendent légitimer leurs thèses monophysites et les imposer insidieusement aux fidèles par le biais de la liturgie. En déclarant qu'« il ne faut pas nommer le Christ, mais glorifier le Monogène », le « très sage archidiacre » semble donc se faire l'écho de « ceux qui disent qu'on ne doit pas glorifier l'Esprit au point de l'exalter en nos doxologies »³⁴. L'occasion est ainsi offerte à Basile comme à Théodoret d'un véritable exposé doctrinal, sans aucun doute depuis longtemps mûri, qui dépasse la seule justification des doxologies incriminées.

Au-delà de cette similitude qui est la plus visible, on peut relever aussi des parallèles dans l'argumentation. L'appel aux témoignages scripturaires, majoritairement pauliniens, invoqués par Théodoret pour prouver que le Christ a droit à une glorification égale à celle du Père et de l'Esprit, au même titre que le Fils Monogène, n'est pas sans rappeler l'argumentation de Basile, accumulant les

32. Cf. lettre 5 au peuple de Constantinople (SC 429, p. 148, l. 232 s. : *Haec uobis iterum, uelut in summa, de dogmatibus pietatis scripsimus*).

33. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit* I, 3, SC 17 bis, p. 256 s.

34. ID., *Sur le Saint-Esprit* XIX, 48, *ibid.*, p. 416 s. ; cf. aussi, *ibid.*, XXIV (« Où l'on réfute l'extravagance de ceux qui ne glorifient pas l'Esprit, par comparaison avec les créatures dont on célèbre la gloire »).

preuves scripturaires pour prouver l'homotimie de l'Esprit avec le Père et Fils. De même, l'un et l'autre font appel à l'autorité de la tradition patristique³⁵ ; or ce n'est sans doute pas un hasard si Théodoret cite à ce propos un témoignage emprunté au *De Spiritu Sancto* de Basile³⁶. Cela contribue, selon nous, à renforcer l'impression qu'il est conscient de mener sur le terrain de la christologie un combat qui s'inspire de celui du grand Cappadocien dans le domaine de la théologie trinitaire.

B. L'argumentation de Théodoret

En effet, de même que toute l'argumentation de Basile dans son *De Spiritu Sancto* tend à prouver que le Saint-Esprit doit être légitimement glorifié avec le Père et le Fils, la démonstration de Théodoret tout entière entend légitimer l'emploi du nom « Christ » dans les doxologies mises en cause par « le très sage archidiaque ».

1) Démonstration

Il lui faut pour cela démontrer que le nom de « Christ » ne désigne pas un autre Fils que le « Monogène », et établir entre ces deux vocables une équivalence parfaite, quitte à souligner la spécificité de chacun d'eux. En réalité, la première partie de sa démonstration consiste à accumuler les citations scripturaires, majoritairement pauliniennes, pour faire la preuve que le Christ est constamment « connuméré » (συναριθμοῦσιν) tantôt avec le Père, tantôt avec l'Esprit, qu'il est « rangé » (συντάττουσιν) à égalité avec eux, qu'il est même à plusieurs reprises nommé avant le Père ou avant l'Esprit, voire avant les deux³⁷. L'un et l'autre arguments, déjà largement utilisés par Basile pour affirmer l'homotimie de l'Esprit avec les deux autres personnes trinitaires³⁸, sont repris ici par Théodoret pour démontrer que le Christ fait pleinement partie de la Trinité : la place qu'il occupe en son sein n'est autre que celle du Fils Monogène³⁹. Sous des vocables différents, c'est « le même » qui est nommé, comme l'atteste la citation de 1 Co 8, 6 « Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de

35. ID., *Sur le Saint-Esprit* XXIX, *ibid.*, p. 501 s.

36. Cf. *ep.* 147, *SC* 111, p. 224, 1-5 ; la citation est empruntée au *De Spiritu Sancto* XII, 28.

37. *Ibid.*, p. 202, 20. 23 ; 204, 7-11. 19-21. 29-31.

38. Cf. BASILE, *Sur le Saint-Esprit* XVII (*SC* 17 bis) : « À ceux qui disent que le Saint-Esprit ne doit pas être connuméré avec le Père et le Fils, mais subnuméré. Où l'on donne aussi un aperçu sommaire de la foi en la pieuse connumération » (voir aussi, *ibid.*, index, sub v. συναριθμεῖν, συναριθμησις) ; VI : « On répond à ceux qui déclarent que le Fils n'est pas avec le Père, mais après le Père ». On sait l'utilisation que fait Basile de ce type d'argument dans son traité où la grammaire est abondamment mise au service de la théologie.

39. L'argument tiré de la place des mots est utilisé par Théodoret, à la suite de bien d'autres Pères, notamment dans le débat doctrinal contre les hérétiques ariens : v. g. *In epist. Pauli* (PG 82, 457 CD ; 669 A), *De Trin.* 12 (PG 75, 1164 D).

qui viennent toutes choses, et un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui tout existe », rapidement commentée en ce sens par Théodoret. L'équivalence établie ici entre les noms « Christ, Jésus, Seigneur et Créateur de l'univers » le sera plus loin entre les termes « Christ, Fils et Monogène ». Pour l'heure, Théodoret s'attache surtout à mettre en évidence, en utilisant principalement les doxologies des épîtres pauliniennes, qui leur servent d'exorde ou de conclusion, la prédilection de l'Apôtre pour le nom de « Christ ». Qu'il le nomme en second (2 Th 3, 11-12) après le Père et avant l'Esprit, ou avant le Père (2 Th 2, 15) ou encore avant l'Esprit (Rm 15, 30), voire seul (1 Co 1, 10), Théodoret y voit la preuve que « l'ordre des noms ne signifie pas une différence des dignités ou des natures », que le Christ n'est pas « un autre à côté du Fils », autrement dit que ce nom désigne bien « le même » que la seconde personne de la Trinité. Par conséquent, l'exorde et la fin des épîtres où Paul « fait resplendir » ce vocable⁴⁰ constituent une légitimation suffisante des doxologies que les monophysites prétendent interdire, comme suffirait aussi à le faire la formule trinitaire empruntée à 2 Co 13, 13 qui, « dans toutes les églises », sert d'ouverture à la célébration liturgique et qui pourtant nomme le Christ avant le Père et avant l'Esprit. À moins bien sûr, ajoute ironiquement Théodoret, que l'on veuille aussi rayer le nom de « notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ » de la liturgie eucharistique !

La conclusion à tirer de cette première série de citations scripturaires⁴¹ est donc, pour reprendre les termes mêmes de Théodoret que « Notre Seigneur Jésus-Christ n'est pas une autre personne à côté du Fils achevant la Trinité » : la Trinité reste bien trine, la personne du Christ ne fait pas d'elle, comme il le dit dans d'autres lettres, une « Quaternité⁴² ». Il aborde par là le second point de sa démonstration, consacré à expliquer le rapport entre théologie et économie, entre le vocabulaire trinitaire et celui de l'Incarnation, pour montrer que, sous des vocables différents, c'est « le même » qui est nommé : celui qui « était avant les siècles Fils Monogène et Verbe de Dieu » n'est pas un autre mais le même que celui qui « a reçu le nom de Jésus et de Christ après l'incarnation ». L'étymologie du nom théophore « Jésus », rappelée en Mt 1, 21, dispense Théodoret d'avoir à justifier davantage le terme ; il lui faut en revanche préciser plus longuement l'acception de celui de « Christ », qui est au cœur du débat. Ici encore l'étymologie sert la démonstration : le Verbe de Dieu est « Christ », parce qu'il a reçu « sous le rapport de son humanité » (κατὰ τὸ ἀνθρώπειον) l'onction de l'Esprit Saint ». C'est à ce titre qu'il reçoit aussi, dès l'Ancien Testament, les

40. *Ibid.*, p. 206, 5 (τῆδε τῆ προσηγορίᾳ λαμπρύνει) Théodoret cite successivement : Rm 1, 1 ; 1 Co 1, 1 ; Ti 1, 1, Rm 1, 7 ; Rm 16, 24.

41. À son habitude, Théodoret déclare que l'on pourrait multiplier ces citations ; voir aussi, *ibid.*, p. 212, 28.

42. *Ibid.*, p. 206, 16-17. Sur le refus de Théodoret de transformer la Trinité en « Quaternité », voir *ep.* 144 et 146 (SC 111, p. 160, 3-4 ; 196, 9-11) et *infra* n. 109-110.

noms de « pontife, apôtre, prophète et roi⁴³ » : car la puissance qu'il possède « en tant que Dieu » à l'égal du Père, les prophètes la lui attribuent déjà ou il se l'attribue lui-même, par anticipation, « en tant qu'homme » et en tant qu'« Oint/Christ »⁴⁴. Ce serait donc « folie de croire que le Christ est quelqu'un d'autre à côté du Fils Monogène » !

La phrase fait inclusion avec le début de la démonstration ; mais, comme la précédente, cette conclusion à son tour permet à Théodoret d'aborder la délicate question du rapport entre les termes « Christ » et « Fils ». On est là au cœur du débat, puisqu'on l'accuse de « prêcher deux Fils » sous prétexte qu'il distingue deux natures dans le Christ⁴⁵. Une fois encore Théodoret s'en tient à une argumentation scripturaire, dont la confession de Pierre en Mt 16, 16 : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », lui fournit le point de départ et établit en même temps une relation d'égalité entre les deux termes. Grâce au léger glissement de sens qu'opère ensuite son interprétation de la réplique du Christ à Pierre, il peut alors montrer, en accumulant les citations pauliniennes, que l'Église n'a pas d'autre fondement que le Christ (1 Co 3, 10-11). Les citations retenues sont choisies à dessein pour démontrer que Paul « s'enorgueillit de ce nom de Christ » (ταύτη τῇ προσηγορίᾳ λαμπρύνεται)⁴⁶, qu'il en fait cas autant, sinon plus, que du nom de « Fils »⁴⁷. Théodoret n'hésite pas à le souligner : Paul aurait pu, par exemple, s'exprimer autrement en s'adressant aux Corinthiens (1 Co 1, 23), et leur dire « nous prêchons le Fils » au lieu d'écrire, comme il le fait, « nous prêchons le Christ crucifié ». Il l'aurait dû, s'il n'avait eu la certitude que « Jésus, Christ, Seigneur, Monogène, Verbe de Dieu étaient le même (τὸν αὐτόν)⁴⁸ ». Tout aussi souvent du reste, fait remarquer Théodoret, Paul

43. Théodoret accumule les citations qui illustrent chacun de ces termes : Dt 18, 15 (prophète) ; Ps 109, 4/He 7, 21 (prêtre) ; He 4, 14 (grand pontife) ; Ps 44, 7 (roi avant les siècles). Chacun de ces versets, à moins de procéder, comme le propose Théodoret, à une correcte répartition des vocables, fournirait des armes aux ariens pour contester la divinité du Fils.

44. *Ibid.*, p. 208, 6-28 s. Ainsi, dans un même psaume, le prophète parle-t-il du Christ alternativement en tant que Verbe de Dieu et en tant qu'homme (Ps 44, 7-8), ou inversement en tant qu'Oint et Fils exécuter des volontés du Père et en tant que Christ égal et uni au Père (Ps 2, 6-8. 1) ; noter dans ce dernier cas l'emploi par Théodoret du verbe συντάξεν pour souligner l'idée de connumération.

45. À partir de 447, dans l'*Éranistès*, puis dans sa correspondance, notamment à partir de 448, Théodoret ne cesse de réfuter une accusation qu'il juge calomnieuse et d'affirmer sa foi en un seul Fils : v. g. *ep.* 21 ; 82 ; 83 ; 84 ; 85 (SC 98) ; 99 ; 101 ; 104 ; 105 ; 109 ; 116 ; 126 ; 144 ; 146 (SC 111).

46. *Ibid.*, p. 210, 15-16.

47. Parmi toutes les citations présentées (1 Co 3, 10-11 ; Ga 2, 19 ; Ph 1, 21 ; 1 Co 2, 2 ; 1 Co 1, 23), seule la citation de Ga 1, 15 contient le mot « Fils », mais le fait mérite d'être relevé : si Paul dit ici qu'il a reçu mission d'annoncer le Fils, alors que partout ailleurs il dit « le Christ » ou « Jésus-Christ », c'est qu'il établit entre les deux termes une parfaite synonymie.

48. *Ibid.*, p. 212, 1-4. Cf. *ep.* 131, p. 112, 23-28.

utilise conjointement les noms de Christ et de Fils et, s'il établit une distinction verbale entre le Fils de David et le Fils de Dieu, entre le Christ issu des patriarches et des Juifs selon la chair et celui qui est Dieu de toute éternité, c'est pourtant toujours « au même » qu'il donne chacun de ces noms⁴⁹. On pourrait ici encore, dit-il, multiplier les exemples, mais ceux-là suffisent « à dissuader même les plus durs à convaincre de diviser les noms de Dieu (τάς θείας προσηγορίας) », autrement dit à leur faire admettre que le nom de « Christ » exprime autant la divinité du Verbe incarné que celui de « Fils » ou de « Monogène ». Il n'y a donc pas lieu d'interdire de nommer le Christ dans les doxologies, sauf à introduire entre les noms divins de la deuxième personne de la Trinité une hiérarchie et une division que démentent l'Écriture et la tradition de l'Église.

2) Réfutation d'une première objection

La démonstration pourrait s'achever là, si Théodoret n'avait à réfuter la raison avancée, lui dit-on, par « le très sage archidiacre » pour justifier sa décision d'interdire de nommer le Christ dans les doxologies, à savoir qu'il y aurait « beaucoup de christes (oints), mais un seul Fils ». Seule l'ignorance de cet homme en matière scripturaire peut, selon lui, expliquer une telle affirmation. Aussi lui administre-t-il longuement la preuve que l'objection est sans fondement⁵⁰ : non seulement le nom de « fils » est donné par l'Écriture à bien d'autres qu'au Fils Monogène, mais il en va de même pour le nom de « dieu » ou encore pour celui d'« esprit », attribués à d'autres qu'au Dieu véritable et au Saint-Esprit. Or, s'il faut renoncer à glorifier le Christ comme Dieu, sous prétexte que le nom de « christ » a été reçu en partage par d'autres que le Verbe incarné, il faut logiquement renoncer aussi, pour la même raison, à glorifier le Fils Monogène, Dieu le Père et le Saint-Esprit. Voilà donc à quelles extrémités conduirait la prise de position de l'archidiacre s'il fallait entrer dans ses raisons !

Théodoret ne se contente pas toutefois de réfuter par la négative l'objection avancée. Dans le même temps, pour sortir du dilemme dans lequel il enferme son adversaire, il propose la solution qui permet de légitimer pareillement chacun de ces noms, en faisant valoir que « l'identité des noms ne constitue pas un obstacle pour le croyant » et « ne blesse pas l'homme pieux »⁵¹. Celui dont la foi est droite sait faire la distinction entre les êtres qui participent d'un de ces noms, parce qu'ils sont « communs », et celui qui seul est par nature Dieu, Fils

49. *Ibid.* : « Et il a donné au même les noms de Jésus-Christ, de Fils de David selon la chair, de Fils de Dieu, en tant que Dieu et maître de l'univers » ; « Et s'il dit que le même a tiré son origine des Juifs selon la chair, il dit aussi qu'il est Dieu éternel et Seigneur de toute la création » ; « Ainsi au même il a donné les noms de Sauveur, de grand Dieu, de Jésus-Christ ». Ainsi Théodoret pense-t-il légitimer la manière dont il veille à répartir les vocables entre les deux natures d'un unique *prosôpon*.

50. *Ep.* 147, p. 214, 2 – 224, 10.

51. *Ibid.*, p. 218, 21-22.

ou Esprit Saint. Et Théodoret de marteler une seconde fois, en des formules symétriques, la même idée pour conclure cette longue réfutation et prouver qu'on ne peut pas traiter le vocable « Christ » autrement que ceux de « Dieu » et de « Père », de « Fils » ou d'« Esprit » :

« N'allons donc pas, sous prétexte que d'autres portent le nom de christes, nous priver d'adorer notre Seigneur Jésus-Christ. Car de même que si beaucoup ont été nommés dieux et pères, il n'y a toutefois qu'un seul être qui soit Dieu par-dessus tout et Père avant les siècles ; que si beaucoup ont été nommés fils, il n'y a qu'un seul Fils véritable et par nature ; que si beaucoup ont reçu le nom d'esprits, il n'y a cependant qu'un seul Esprit Saint ; de même, si plusieurs ont été nommés christes, il n'y a toutefois qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui tout a été fait⁵². »

Un dernier argument achève de réfuter l'objection présentée par l'archidiacre : celui de l'attachement que l'Église n'a cessé de porter au nom de « Christ » depuis l'origine. Une nouvelle série de témoignages pauliniens en fournit la preuve. Attachement bien compréhensible, puisque les chrétiens tiennent leur nom du Christ⁵³, mais peut-être plus encore parce que ce nom est celui que reçut « le Fils Monogène de Dieu au moment où il se fit homme » et marque de ce fait pour l'humanité une étape essentielle dans l'histoire du salut, celle qui s'accomplit avec l'Incarnation. L'équivalence que Théodoret établissait entre les termes « Monogène » et « Christ », au tout début de sa démonstration, est maintenant réaffirmée en guise de conclusion générale : il s'appuyait là sur une série de témoignages scripturaires, il invoque ici la Tradition. En faisant remarquer que « les docteurs de l'Église ont toujours utilisé indifféremment (ἀδιαφόρως) les noms du Monogène, puisque tantôt ils glorifient le Père et le Fils et le Saint-Esprit, tantôt le Père avec le Christ et avec le Saint-Esprit », il apporte la preuve qu'il n'y a pour eux « aucune différence de sens » entre ces deux formes de doxologies, que le nom de « Christ » n'est qu'un des noms du « Monogène »⁵⁴. Il en voit une autre preuve dans le fait que le Seigneur prescrit aux apôtres de « baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Mt 28, 19) et que Pierre propose de le faire seulement « au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (Ac 2, 38), « comme si ce nom », ajoute Théodoret, « contenait toute la puissance du commandement divin ». La remarque sert en fait à introduire une citation, empruntée au *De Spiritu sancto* de Basile de Césarée, selon qui le nom de Christ, à lui seul, manifeste toute la Trinité⁵⁵. Ainsi

52. *Ibid.*, p. 220, 3-10 (trad. Y. Azéma).

53. Notons que Théodoret ne fait pas ici référence au texte des Actes, mais à l'annonce par Isaïe du « nom nouveau » qui serait donné par Dieu à ses serviteurs (Is 65, 16). Cf. *In Isaiam* 20, 398-407 (SC 315). De ce fait, ce nom leur est particulièrement cher (ἐπέραστον).

54. *Ibid.*, p. 222, 18-23 (trad. Y. Azéma légèrement retouchée).

55. *Ibid.*, p. 222, 23 – 224, 5. La citation du *De Spiritu Sancto* XII, 28 (SC 17 bis) par Théodoret reproduit à quelques variantes près le texte de Basile retenu par les Mauristes et par C. F. H. Johnston (une inversion ; l'omission d'un τε ; l'adoption de la leçon Πατέρα, du

Théodoret a-t-il pour lui l'autorité de la tradition patristique représentée par le grand Cappadocien. Il revendique aussi celle des Pères de Nicée dont la formule de foi enseigne sans ambiguïté « que le Seigneur Jésus-Christ est précisément (αὐτός) le Fils Monogène de Dieu⁵⁶ ». En comparaison, quel est le poids des interdits que prétend imposer l'archidiacre ?

3) Réfutation d'une seconde objection

Doit-on penser que ce dernier motivait son refus des doxologies où le Christ est nommé par l'argument « qu'après l'Ascension notre Maître le Christ n'est plus Christ mais Fils Monogène » ? Ce n'est pas certain. Théodoret devait néanmoins savoir que des monophysites avançaient cet argument et cela lui suffit pour juger nécessaire de le réfuter lui aussi longuement⁵⁷. Une telle affirmation revenait en fait à nier l'Incarnation, à la présenter comme un état passager, à professer de manière radicale une seule nature, en laissant entendre que le Christ, autrement dit le Dieu Verbe incarné, avait pour ainsi dire retrouvé, après l'Ascension, son état premier, celui qu'il possédait avant l'Incarnation. Or cette affirmation ne tient pas : elle est démentie par le fait que les Évangiles, les Actes des apôtres et les Épîtres de Paul ont tous été composés bien après l'Ascension et que le nom de Jésus-Christ se rencontre dans tous ces textes pour parler du Christ ressuscité et désormais dans la gloire de Dieu.

Théodoret réunit, ici encore, tout un dossier scripturaire, majoritairement paulinien lui aussi, pour attester que celui qui est monté aux cieux est bien le Christ, c'est-à-dire le Verbe divin revêtu de la nature humaine assumée au moment de l'Incarnation : Jésus-Christ n'est donc pas « une autre personne à côté du Fils achevant la Trinité⁵⁸ ». L'annonce de la parousie par le Christ lui-même ou par l'apôtre Paul en fournit une autre preuve : ce second avènement sera « l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ », « l'avènement du Fils de l'homme » avec sa nature visible, et le tribunal devant lequel nous paraîtrons tous sera « le tribunal du Christ »⁵⁹. Le Christ ressuscité, même après l'Ascension, ne s'est

reste donnée par le manuscrit *H*, au lieu de Θεόν ; τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ᾧ ἐχρίσθη au lieu de τὸ χρῖσμα τὸ Πνεῦμα). Certes Théodoret ne sollicite pas la citation de Basile, même si ce dernier, en précisant le contenu trinitaire du nom « Christ », utilisé seul dans plusieurs formules pauliniennes relatives au baptême, veut d'abord combattre l'opinion de ceux qui prônent un baptême en son seul nom, à l'exclusion du Père et surtout de l'Esprit.

56. *Ibid.*, p. 224, 5-10.

57. *Ibid.*, p. 224, 11 – 230, 3.

58. Théodoret cite successivement : He 4, 14 ; 9, 24 ; 6, 19-20. Sa démonstration renvoie à celle qu'il a faite plus haut, comme le prouve la reprise de la citation d'He 4, 14 : le Christ n'est pas un autre Fils, une autre personne à côté de celle du Monogène.

59. Les citations concernant le second avènement du Christ sont les plus nombreuses, car elles attestent manifestement que le Christ siège bien auprès du Père, après l'Ascension, avec son corps glorieux : Tt 2, 13 ; 1 Th 1, 9-10 ; 3, 12-13 ; 2 Th 2, 1. 8 ; Rm 14, 10 ; Mt 24, 23. 27.

donc pas dépouillé de sa nature assumée : il n'est pas « sans corps », comme certains pourraient le prétendre en se fondant sur une déclaration de Paul mal comprise, mais il possède désormais « un corps divin et glorifié par la gloire divine »⁶⁰. Le nier reviendrait à mettre en cause la réalité du salut opéré par l'Incarnation. Or, l'immortalité promise à l'homme ne sera pas une immortalité « sans corps », car le Christ « nous a enseigné à croire que même sa nature visible est incorruptible, immortelle et glorifiée de la gloire divine ». Sa nature humaine est donc le gage de notre propre résurrection et de notre participation à la gloire de Dieu. Aussi n'avons-nous aucune raison, conclut Théodoret, de renoncer à glorifier « le nom auquel nous devons notre salut ».

4) *Glorifier le nom du Christ*

Telle est sa réponse à l'interdiction faite par l'archidiacre de nommer le Christ dans les doxologies⁶¹. Elle pourrait servir de conclusion à toute la démonstration. Mais, pour rendre incontestable la légitimité de son affirmation, Théodoret choisit d'accumuler une série de doxologies pauliniennes où le nom du Christ est associé à celui de Dieu le Père. Tirées le plus souvent de la fin des épîtres⁶², ces doxologies font écho à celles qu'il empruntait à leurs exordes, au début de sa démonstration, et forment comme un hymne final à la gloire du Christ.

Cette longue lettre doctrinale s'achève par deux autres citations⁶³, l'une empruntée à Mt 1, 1, l'autre à Jn 1, 1-3. En évoquant ainsi successivement la généalogie humaine du Christ et sa condition de Verbe éternel, Théodoret résume donc toute sa démonstration : il laisse entendre que Jésus-Christ n'est pas un autre à côté du Verbe divin et que le Fils de l'homme est bien le même que le Fils de Dieu. Il est donc aussi légitime de glorifier le Christ que de glorifier le Monogène.

60. Pour réfuter une interprétation erronée de 2 Co 5, 16, Théodoret éclaire le sens de ce verset par plusieurs autres citations pauliniennes : 2 Co 5, 17 ; 5, 4 ; 1 Co 15, 53 ; Ph 3, 20.

61. *Ibid.*, p. 230, 3 – 232, 23. Au « Il ne faut pas nommer le Christ... » (μη χρῆναι λέγειν τὸν Χριστόν) de l'archidiacre, Théodoret répond : N'ayons pas peur de le faire, « N'évitons pas un nom auquel nous devons notre salut » (μη τοίνυν φύγωμεν προσηγορίαν).

62. Théodoret cite successivement : Rm 16, 25-27 ; Ep 3, 20. 14 ; 5, 20 ; Ph 4, 19 ; He 13, 20-21 ; 2 Tm 4, 1 ; 1 Tm 6, 13-16.

63. Contrairement à ce qui est la pratique habituelle de Théodoret, la lettre est privée d'une véritable formule de conclusion.

III. – LA DÉFENSE DU VOCABLE « CHRISTOS » : UN INDICE DES SYMPATHIES
NESTORIENNES DE THÉODORET ?

Autant d'ardeur mise à défendre la légitimité du vocable « Christos » ne serait-elle pas le signe chez Théodoret de sympathies nestoriennes et propre à justifier les accusations de ses adversaires ? Pour mieux affirmer sa christologie dyophysite ne procéderait-il pas, à son tour, comme les monophysites eutychiens qui prétendent imposer leurs vues en prônant l'usage exclusif du vocable « Monogènes » ? La question mérite d'être posée, même si la défense par Théodoret du vocable « Christos » doit se comprendre dans le contexte qui est celui de cette lettre et si l'utilisation de ce vocable n'est jamais exclusive d'autres appellations tenues pour légitimes et parfaitement orthodoxes.

A. *Les différentes doxologies utilisées par Théodoret*

Cela dit, l'examen des doxologies utilisées aussi bien dans ses écrits les plus anciens que dans ceux quasi contemporains de notre lettre, fait apparaître une nette préférence pour les formules contenant le vocable « Christos ». Parmi les doxologies les plus fréquentes, on relève : « Dans le Christ Jésus notre Seigneur...⁶⁴ », « Par la grâce et la bonté de notre Seigneur Jésus-Christ...⁶⁵ », « Par la grâce du Christ qui nous a sauvés, de notre Sauveur le Christ, de notre Seigneur Jésus-Christ...⁶⁶ », le plus souvent avec mention du Père et de l'Esprit. En revanche, les doxologies avec « Monogènes » ou « le Fils Monogène » sont rares ; on en relève seulement cinq exemples, dans ses commentaires⁶⁷. La doxologie « Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit » n'apparaît qu'une fois, dans le *Commentaire sur Isaïe*⁶⁸. Cela peut paraître surprenant, si l'on pense à l'usage liturgique qui est fait de cette formule, usage qu'invoque Théodoret lui-même dans sa lettre 146, adressée aux moines de Constantinople et datée de 451, pour se défendre de l'accusation calomnieuse de prêcher deux Fils⁶⁹. Il faut donc reconnaître que seule la doxologie avec « Christos » est chez lui habituelle. Mais peut-on y voir l'indice d'une adhésion aux thèses nestoriennes ? Un regard

64. Utilisée à 17 reprises, cette doxologie est présente dans l'*In Dan.* (2/10), l'*In Ez.* (5/16), l'*In Psal.* (1/1), l'*In Is.* (1/20), l'*In Ier.* (2/12), l'*In XIV epist. Pauli.* (5/24), le *De Prov.* (1/10).

65. Avec 30 occurrences, c'est la doxologie la plus fréquente : *In Cant.* (1/3), *In Dan.* (6/10), *In XIV epist. Pauli.* (7/24), *In Is.* (5/20), *In Ier.* (7/12), *In XII proph.* (3/12), *In XIV epist. Pauli.* (7/24).

66. Proche de la précédente, cette doxologie est utilisée à 9 reprises par Théodoret : *In Is.* (4/20), *In XII proph.* (4/12), *In XIV epist. Pauli.* (1/24).

67. *In Psal.*, PG 80, 1669 A ; *In Is.* 5, 578-579 (SC 295) ; 17, 508-508 (SC 315 ; *μονογενεῖ* est ici restitué) ; *In Os.*, PG 81, 1632 CD ; *In Ier.*, *ibid.*, 708 B.

68. *In Is.* 1, 431-432 (SC 276).

69. *Ep.* 146, SC 111, p. 178, 9-18.

sur l'emploi qu'il réserve aux termes « Monogènes », « Christos » et « Fils », et sur la relation qu'il établit entre eux, devrait permettre de répondre à cette interrogation.

B. Les emplois de « Monogènes »

Si on les compare à celles de « Christos », les occurrences de « Monogènes » sont relativement peu nombreuses dans l'ensemble de son œuvre. On en compte une centaine dans ses écrits exégétiques et moins encore dans ses ouvrages doctrinaux⁷⁰. Leur examen fait apparaître que le terme « Monogènes » est presque exclusivement employé dans un contexte trinitaire⁷¹ ou en relation avec l'acte d'Incarnation. Il s'agit souvent, dans le premier cas, d'affirmer contre les hérétiques ariens ou eunomiens la divinité du Fils Monogène et sa consubstantialité avec le Père⁷². Les emplois les plus fréquents sont toutefois ceux qui concernent l'incarnation du Verbe, autrement dit le passage du domaine de la « théologie » à celui de l'« économie »⁷³. De même, pour rendre compte du statut du Verbe incarné et réfuter l'interprétation que pourraient donner les ariens de certains versets scripturaux, l'exégète établit souvent une distinction entre « Monogène » et « Premier-né », une manière pour lui de souligner l'importance de la distinction des natures dans le Christ⁷⁴.

70. Compte non tenu des citations scripturaires, « Monogènes » apparaît surtout dans l'*In XIV epist. Pauli* (43 occurrences), et en proportion nettement moindre dans les autres commentaires : *In Cant.* (1), *In Psal.* (21), *In Dan.* (1), *In Ez.* (2), *In Is.* (11), *In Ier.* (5), *In XII proph.* (5), *Quaest.* (11). On en compte moins de 90 occurrences dans ses écrits doctrinaux : *Expositio rectae fidei* (2), *De Trin. et incarn.* (15), *De Prov.* (5), *Éran.* (29), *Haer. fab.* (31) ; les 47 occurrences relevées dans sa correspondance se répartissent ainsi : 7 dans sa lettre aux moines d'Euphratésie, datée de 431-432 (SC 429) ; 40 dans les autres lettres, principalement dans celles écrites à partir de 448.

71. Il est significatif, par exemple, que l'on relève 11 occurrences du terme dans le *De Trin.* et seulement 4 dans le *De incarn.*

72. C'est notamment le cas dans l'*In XIV epist. Pauli* : PG 82, 64 C ; 105 B ; 356 C ; 357 A ; 456 B ; 461 BC ; 509 A ; 600 A ; 676 A ; 693 BC ; 793 D ; voir aussi, *In Psal.*, PG 80, 1373 CD ; 1524 B ; *In Dan.*, PG 81, 1260 B ; *In Ier.*, *ibid.*, 1196 C ; *In Is.* 12, 568 ; 15, 360 ; *De Prov.* I, PG 83, 560 D ; *De Trin. et incarn.*, PG 75, 1169 C ; 1176 A ; 1476 B ; *Hist. monac.* 10,1 ; 12, 11 (SC 234) ; *ep.* 4, 60 (SC 429) ; *ep.* 21 (SC 98, p. 76, 23) ; *Éran.* II, éd. G. H. Ettliger, Oxford 1975, p. 117, 32 ; 139, 23 ; 143, 2 s. ; (*Sylog.* 3, 12) 263, 26 ; *Haer. fab.*, PG 83, 397 B ; 416 C ; 420 B ; 421 D ; 448 BC ; 452 B ; 453 A.

73. À titre indicatif : *In Psal.* (11 occurrences) ; *In XII proph.* (4) ; *In Is.* (1) ; *In Ier.* (1) ; *In XIV epist. Pauli* (11) ; *Quaest.* (6) ; *Thérap.* (1) ; *De Trin. et incarn.* (1) ; *Éran.* (4) ; *Haer. fab.* (4) ; *Correspondance* (*passim* dans 10 lettres). Parmi les formules le plus habituellement utilisées : « après/avant l'incarnation du Monogène », « la nature humaine assumée/revêtue par le Monogène », « le Fils Monogène qui s'est incarné / qui a revêtu la nature humaine », « l'économie du Fils Monogène ».

74. Voir *In Psal.*, PG 80, 1020 AB ; 1588 BC ; *In XIV epist. Pauli*, PG 82, 141 C ; 597 CD ; 685BC ; 781 B ; *De Trin. et incarn.*, PG 75, 1160 AD ; *ep.* 4, 331 s. (SC 429) ; *ep.* 83 (SC 98, p. 218, 19).

Toutefois, si Théodoret réserve généralement le terme « Monogène » à un usage trinitaire, pour désigner le Verbe divin dans l'état qui était le sien avant l'Incarnation, il affirme aussi que le Verbe incarné, « même après l'Incarnation, conserve les appellations d'avant l'Incarnation, puisque sa nature est à l'abri du changement et immuable ». Il est donc légitime, « même après l'Incarnation », d'appeler le Christ « Dieu Verbe, Seigneur, Tout-Puissant, Fils Monogène, Créateur, Démiurge »⁷⁵. De telles affirmations, même en petit nombre et dans des écrits relativement tardifs, ont le mérite de la netteté. Théodoret met cependant en garde contre le danger qu'il y aurait à prendre prétexte de cette « communauté des noms » pour conclure à la « confusion des natures ». Il importe donc toujours, selon lui, de distinguer parmi ces noms ceux qui conviennent au Christ en tant que Dieu et ceux qui lui conviennent en tant qu'homme⁷⁶, autrement dit ceux qui appartiennent au « Monogène » de ceux qui appartiennent au « Premier-né ».

C. Les emplois du nom « Christ »

Le nom de « Christ » est ainsi celui qui, à la fois, exprime le mieux la réalité de l'Incarnation et préserve la nécessaire distinction des vocables. Sur ce point la position de Théodoret n'a pas varié depuis l'époque de la rédaction du traité *Sur la Trinité et l'Incarnation* jusqu'à celle de l'*Éranistès*. Après l'Incarnation, écrivait-il vers 430, on ne peut plus parler seulement du « Dieu Verbe », comme s'il n'avait pas revêtu la nature humaine, ou de l'homme, comme s'il n'était pas uni à la divinité : il faut donner au Verbe incarné « le nom de Christ, qui fait voir chacune des deux natures, la nature assumante et la nature assumée⁷⁷ ». Il le redit dans ses *Discours sur la Providence* : « Lorsque tu entends le mot "Christ", comprends qu'il s'agit du Verbe, le Fils Monogène engendré du Père avant les siècles, revêtu de la nature humaine et ne va pas penser qu'est proclamée la nature même de Dieu⁷⁸. » De même, au Mendant de l'*Éranistès*, désireux d'apprendre si le nom « Jésus-Christ » désigne « l'homme ou le Dieu »,

75. Cf. *ep.* 131 (SC 111, p. 114, 13-21), datée de 450 ; voir aussi *Haer. fab.* V, 12 (PG 83, 489 B).

76. Cf. *ep.* 131, p. 118, 2-9.

77. *De incarn.* 24, PG 75, 1461 B : « Voilà comment fut mis au monde notre Maître le Christ : il n'est pas pieux, en effet, après sa venue au monde, de lui donner seulement le nom de Dieu Verbe ou le nom d'homme dépouillé de la divinité, mais il faut lui donner celui de Christ, ce qui fait voir chacune des deux natures, la nature assumante et la nature assumée » ; cf. aussi § 30, *ibid.*, 1472 AB (« Jésus » et « Christ » sont les noms de l'économie). § 32, *ibid.*, 1472 D (Christ : ni la forme de Dieu seul, ni l'humanité seule). Voir également *Éran.*, p. 216, 25-29. 32-33 (ce qu'expriment les noms « Christ », « Emmanuel », « Dieu Verbe »). La définition de « Christ » donnée dans le *De incarn.* 24 est très proche de celle qu'on attribue (φησί) à Nestorius et qui lui sert à justifier l'emploi de l'épithète *christotokos* de préférence à celle de *théotokos* : « Le nom de Christ, dit-il, est propre à signifier les deux natures, la divinité du Monogène et son humanité » (*Haer. fab.* IV, 12, PG 83, 436 B).

78. *Discours X*, PG 83, 748 D. Cf. *Éran.* (*Syllog.* 3, 11), p. 263, 112-113.

Théodoret répond par la bouche de l'Orthodoxe : « Ni l'un sans l'autre, mais les deux ensemble. Car le Dieu Verbe, après son incarnation, a été appelé Jésus-Christ », affirmation soutenue par les citations de Mt 1, 21 et de Lc 2, 11. Il lui rappelle ensuite les noms qui étaient les siens « avant l'Incarnation » – « il était appelé Dieu, Fils de Dieu, Monogène, Seigneur, Dieu Verbe et Créateur » – et qui soulignent sa nature divine, comme l'attestent plusieurs versets du prologue johannique (Jn 1, 1. 3. 4. 9), avant de conclure que « le même » a reçu, après l'Incarnation, le nom de « Jésus » et de « Christ »⁷⁹. Refusant de comprendre ce que veut dire l'Orthodoxe, à savoir que « Jésus-Christ » est désormais le nom du Monogène incarné, le Mendiant tente d'interpréter ce « le même » dans un sens monophysite – « Ainsi donc le Seigneur Jésus est seulement Dieu » –, ce qui oblige l'Orthodoxe à une nouvelle mise au point. La difficulté du Mendiant à accepter, dans son sens plénier, le nom « Christ » et sa volonté de l'entendre du seul Dieu Verbe sont du reste récurrentes dans tout le dialogue. Dans sa lettre à l'évêque Timothée, datée de 450, Théodoret reprend cette même distinction entre les noms du Fils Monogène antérieurs à l'Incarnation – en un temps où « il n'était appelé ni Christ ni Jésus » – et ceux qui sont les siens après l'Incarnation ; avec pourtant la différence notable que nous avons dite : « même après l'Incarnation, il conserve les appellations d'avant l'Incarnation »⁸⁰.

L'insistance mise par Théodoret à rappeler la nécessité de distinguer les vocables et l'habitude qui est la sienne de réserver le terme « Monogène » pour désigner le Verbe avant l'Incarnation, n'introduisent pas cependant une solution de continuité entre les termes « Fils Monogène » et « Christ ». Une espèce d'équivalence « sémantique » semble même s'établir entre les deux termes, quand Théodoret parle du « corps du Monogène » ou des « deux natures du Monogène »⁸¹. Plus souvent toutefois, il se montre attentif à préciser le contenu du terme « Christ », dont il fournit pour ainsi dire une définition doctrinale : « notre Maître le Christ, le Verbe Monogène de Dieu, lui qui existait avant les siècles, ... a livré à la mort son propre corps qu'il avait assumé pour nous » ; « notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils Monogène de Dieu, le Verbe de Dieu fait homme » ; « il n'existe qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils Monogène de Dieu..., incarné et fait homme » ; « notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant, le Dieu Verbe incarné » ; « l'unique Monogène, je veux dire notre Maître

79. *Éran.* II, p. 113, 34-114, 12. Formule similaire dans *ep.* 147, *SC* 111, p. 206, 19-21.

80. *Ep.* 131, *SC* 111, p. 112, 19-28. Dans cette lettre toutefois (*ibid.*, p. 114, 21-22), comme dans l'*Éran.* III, p. 216, 14-31, Théodoret fait remarquer que l'Écriture n'emploie jamais le nom de Dieu quand il s'agit de la Passion, d'où la nécessité pour lui de contester l'équivalence posée par le Mendiant entre les termes « Christ » et « Dieu Verbe », qui l'autoriserait à dire, comme Cyrille dans ses Anathématismes, que la divinité a éprouvé la souffrance et la mort.

81. V. g. *ep.* 144 (*SC* 111, p. 160, 5) ; 145 (*ibid.*, p. 166, 13-14) ; 146 (*ibid.*, p. 198, 5-6) ; *Quaest. in Num.* 38 (FMI, p. 217, 14).

le Christ »⁸². On notera toutefois que ce type de précisions apparaît surtout dans sa correspondance à partir de 448. La raison en est simple : il lui faut alors se défendre contre l'accusation de prêcher « deux Fils ». Or, souligner que « Christ » n'est que l'autre nom du Monogène incarné revient à affirmer l'unité de la personne.

D. *L'unicité de la personne et la dualité des natures*

Sous la pression d'accusations jugées calomnieuses, Théodoret ne cesse donc de répéter que distinguer deux natures dans le Christ ne revient pas à diviser l'unique Monogène et à reconnaître « deux Fils⁸³ ». Certes le Christ est à la fois Monogène et premier-né, l'un en tant que Dieu et l'autre en tant qu'homme, mais il n'est pas un « autre » que le Fils Monogène : il est « le même », bien qu'il ait reçu, après l'Incarnation, les noms de Jésus et de Christ et qu'il se nomme lui-même « tantôt Fils de Dieu et tantôt Fils de l'homme » pour signifier la nature qui est la sienne depuis toujours et celle qu'il a assumée en se faisant homme⁸⁴. Il n'y a donc qu'un seul Seigneur Jésus-Christ comme il y a un seul Monogène, et c'est un seul et même Fils⁸⁵. Toutefois, si l'union étroite de l'humanité et de la divinité, réalisée par l'Incarnation dans la personne du Christ, est indissoluble, Théodoret juge indispensable de distinguer les propriétés des natures pour préserver le caractère impassible de la divinité. Contrairement à l'accusation répandue par ses adversaires, cela ne porte aucunement atteinte à l'union, mais prend seulement en compte le fait que cette union s'est opérée sans confusion ni mélange. Le Monogène et le Christ sont « le même » en ce sens que le Monogène en s'incarnant n'est pas devenu « un autre » – un *tertium quid* – et que, « après l'Incarnation, la divine Écriture rapporte à une seule personne (τῷ ἐνὶ προσώπῳ) à la fois ce qui est élevé et ce qui est humble »⁸⁶. Il appartient toutefois à l'exégète et au théologien d'attribuer à chaque nature ce qui relève de ses propriétés et de ne pas entendre « le même » au sens où le veut l'Éranistès, sous prétexte que le Verbe divin s'est incarné sans subir de changement. Une telle conception ne pourrait que conduire à admettre la passibilité du Verbe. Or, telle est bien l'idée de l'Éranistès, quand il affirme que, selon l'Écriture, « c'est le Fils de Dieu qui a subi la Passion », reprenant ainsi à son compte l'impiété contenue, selon Théodoret, dans le douzième Anathématisme de

82. Cf. *ep.* XLVII (SC 40, p. 112, 9-15) ; *ep.* 21 (SC 98, p. 74, 27 – 76, 1) ; *ep.* 144 (SC 111, p. 160, 6-7) ; 146 (*ibid.*, p. 180, 8-10) ; *Éran.* II, p. 137, 16-17.

83. Cf. *supra*, note 45.

84. V.g. *Éran.* II, p. 137, 16 s. ; *ep.* 146 (SC 111, p. 180, 9-10) ; cf. aussi, bien des années auparavant, *De incarn.* 29 (PG 75, 1469 C).

85. L'affirmation, ici destinée à justifier son refus de « l'hérésie des deux Fils », est reprise dans l'*Haer. fab.* dans un autre contexte pour dénoncer l'hérésie de Valentin et d'autres gnostiques qui considèrent comme des entités distinctes le Monogène, le Verbe, le Christ à l'intérieur du plérôme, Jésus et le Christ visible (PG 83, 448 B. 488 D).

86. Cf. *Éran.* III, p. 227, 24-25

Cyrille⁸⁷. Aussi, lorsque l'Éranistès, fort de l'autorité de Rm 8, 32, pense avoir gagné la partie en demandant : « Quel Fils a été livré ? », s'entend-il répondre par l'Orthodoxe : « Silence, mon ami ! Il n'y a qu'un seul Fils de Dieu ; voilà précisément pourquoi il est appelé Monogène »⁸⁸.

De fait, Théodoret n'a jamais cessé d'affirmer l'unité de la personne, même au moment de la Passion. Il se trouvait néanmoins confronté à un problème délicat dès lors qu'était posée la question du sujet qui subissait la Passion et éprouvait les faiblesses inhérentes à la nature humaine. Jusqu'où pouvait-on aller dans la distinction des natures et de leurs propriétés sans mettre en cause l'unité de la personne ? À l'époque du *De incarnatione*, pour sauvegarder le caractère impassible de la nature divine, il parlait d'un « retrait » de la divinité qui laissait seule l'humanité du Christ éprouver l'angoisse et les souffrances de la Passion⁸⁹. Pour la même raison, le combat de Jésus au désert contre les tentations était d'abord celui d'un homme : sans cesser de rester étroitement unie à la nature humaine et de la soutenir dans son combat, la nature divine se trouvait là aussi comme occultée et en retrait⁹⁰. À la même époque pourtant, il écrivait déjà que, par l'Incarnation, le Verbe divin s'était « approprié » l'humilité de la nature humaine⁹¹. Il reprendra plus tard la même formule, dans ses commentaires exégétiques et dans l'*Éranistès*⁹², pour affirmer que la nature divine « s'appropriait » les souffrances et les faiblesses de la nature humaine, sans préciser toutefois en quoi consistait cette appropriation. Son commentaire d'Is 53, 2 (« C'était un homme dans la douleur ») n'en demeure pas moins très représentatif de sa pensée profonde sur l'unité de la personne : rien n'obligeait ici l'exégète à mentionner que « la divinité s'appropriait la Passion » supportée par la nature humaine⁹³. Nous avons donc là la preuve manifeste de son refus d'une christologie séparatrice qui lui ferait distinguer deux personnes, le Dieu et l'homme, et partant deux Fils. La même conception se trouve exprimée, d'une autre manière encore, dans l'*Éranistès* : tout en affirmant que la Passion relève du corps passible, Théodoret refuse de dire que le corps seul est à l'origine du salut, car il n'est pas celui d'un homme qui ne serait qu'un homme, mais le corps « de notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils Monogène de Dieu⁹⁴ ». C'est

87. Cf. *Ibid.*, p. 200, 13 s.

88. Cf. *Ibid.*, p. 207, 34 – 208, 2.

89. Cf. *De Trin. et incarn.* 21, PG 75, 1457 D (τῆς ἐνοικουσίας θεότητος τῷ φόβῳ παραχωρούσης). Il défend la même idée dans sa réfutation du 4^e Anathématisme de Cyrille (PG 76, 412 D : χάραν δεδωκὼς τῇ δειλίᾳ).

90. *De Trin. et incarn.* 14 (PG 75, 1441 A).

91. *Ibid.*, § 30 (*ibid.*, 1469 D : οἰκειοῦται).

92. *In Psal.*, PG 80, 1164 C ; *In XIV epist. Pauli*, PG 82, 360 BC ; 692 A ; *QL* 19 (FM I, p. 170, 6) ; *Éran.* III, p. 211, 22-24 ; (*Sylog.* 3, 10) 263, 5-7 ; 264, 32 – 265, 2.

93. *In Is.* 17, 56-58 (SC 315).

94. *Éran.* III, p. 200, 21-22.

donc en ce sens aussi qu'il faut entendre la déclaration de Pierre, selon qui « le Christ a souffert dans la chair » (1 P 4, 1) : la souffrance n'est pas celle du Dieu Verbe, car le nom « Christ » ne désigne pas le Dieu Verbe privé d'un corps, mais incarné⁹⁵ ; elle n'est pas non plus celle du corps seul, car « lorsque nous disons que le corps ou la chair ou l'humanité ont souffert, écrit Théodoret, nous ne les séparons pas de la nature divine⁹⁶ ». Pour signifier cette unité de la personne, que ne remet pas en cause la distinction des natures et qui s'exprime par le nom de « Christ », Théodoret a recours à l'analogie de l'union de l'âme et du corps, qui reçoit le nom d'« homme », sans que l'on confonde pour autant l'âme immortelle avec le corps périssable⁹⁷. Reconnaître deux natures dans le Christ ne revient donc pas à « diviser en deux Fils l'unique Monogène », comme le prétend l'Éranistès, sinon il lui faudrait reconnaître aussi « deux Paul » dans l'unique Paul, sous prétexte qu'il est composé d'une âme et d'un corps⁹⁸ ! Qu'il n'accuse donc pas son interlocuteur orthodoxe de défendre la thèse de deux Fils, sous prétexte que dire « deux natures » reviendrait à dire « deux Fils », ou alors qu'il admette professer lui-même « trois Fils », puisqu'il a reconnu dans le Christ l'existence de trois natures – la chair, l'âme et l'intellect⁹⁹ !

Contre ses calomnieurs qui l'accusent de « prêcher deux Fils », Théodoret réclame l'examen de ses écrits, invoque le témoignage de son enseignement et de son activité pastorale¹⁰⁰. Il enseigne aux catéchumènes la foi de Nicée au

95. *Éran.* (Syllog. 3, 11), p. 263, 11-23.

96. *Ibid.*, (Syllog. 3, 16), p. 264, 27-28.

97. Dès l'*Expositio rectae fidei* 11 (Ps.-Justin, *Opera* III, éd. Otto, Iéna 1880, p. 38. 42), il souligne que ce n'est qu'une analogie, utilisée par d'autres avant lui (Théodore de Mopsueste notamment), mais que l'on ne saurait pousser trop loin pour rendre compte de l'union en Christ de la divinité et de l'humanité. De fait, le Christ n'est pas le résultat de l'union de ces deux natures, comme s'il était un autre par rapport à elles : contrairement à l'homme, il n'est pas un *tertium quid* (cf. notre article, « L'*Expositio rectae fidei* et le traité *Sur la Trinité et l'Incarnation* de Théodoret de Cyr : deux types d'argumentation pour un même propos ? », *RecAug.* 32, 2001, p. 51-52).

98. *Éran.* II, p. 137, 28. Théodoret utilise la même argumentation, début 451, dans son *ep.* 146 aux moines de Constantinople (SC 111, p. 180, 2-12). Cf. aussi *ep.* 131 (*ibid.*, p. 116, 9-20 : l'homme est un, même si cette unicité résulte de l'union sans confusion de l'âme et du corps).

99. *Éran.* II, p. 143, 9-11 ; l'Éranistès a été effectivement amené par l'Orthodoxe à distinguer « trois natures » pour combattre tour à tour les hérétiques qui nient l'assomption par le Verbe d'une chair véritable, d'une chair animée ou d'une âme privée de l'intellect (*ibid.*, p. 142, 31 – 143, 2).

100. Nombreuses sont les lettres dans lesquelles Théodoret, pour preuve de l'orthodoxie de son enseignement, réclame l'examen de ses écrits ou bien fait valoir que sa prédication, au sein des assemblées liturgiques ou de réunions théologiques, a toujours reçu l'approbation des évêques présents et de l'auditoire ; il rappelle de même sa lutte contre les hérétiques dans son diocèse et son activité catéchétique ; voir, par ex., *ep.* 21 ; 80-83 ; 88-91 ; 94 (SC 98) ; 99 ; 101-102 ; 104-105 ; 109 ; 113 ; 116 ; 121 ; 125 ; 132 ; 139 ; 144 ; 146 (SC 111).

Père, au Fils et à l'Esprit¹⁰¹ et c'est au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit qu'il leur confère le baptême. C'est aussi le Père, le Fils et l'Esprit qu'il glorifie au cours des célébrations et des prières liturgiques. Or, s'il professait deux Fils, lequel glorifierait-il et lequel laisserait-il privé d'adoration¹⁰² ? L'absurdité de l'accusation est manifeste ! Dès sa *Réfutation des Anathématismes* et le *De incarnatione*, Théodoret affirme, en effet, l'adoration d'un seul Fils dans le Christ en qui sont unies la nature divine du Verbe et la nature humaine assumée¹⁰³. Il le répète dans sa lettre aux moines d'Euphratésie et de Syrie¹⁰⁴ au lendemain du concile d'Éphèse de 431 et, plus tard, dans ses commentaires exégétiques¹⁰⁵. Il le redira au temps de l'exil en écrivant à l'évêque Timothée et aux moines de Constantinople¹⁰⁶. Or, professer un unique sujet d'adoration et de glorification, c'est refuser la co-adoration de l'homme reprochée à Nestorius¹⁰⁷, la division du Christ en deux personnes, la reconnaissance de deux Fils.

Conjointement, Théodoret développe, à partir de 450, un autre argument, destiné à prouver qu'il ne mérite pas les calomnies répandues contre lui, et recourt à la théologie trinitaire pour justifier sa christologie. Sa reconnaissance d'« un seul Fils » est attestée par le fait qu'il confesse, en paroles et en actes¹⁰⁸, que « l'incarnation du Monogène n'a pas accru au sein de la Trinité le nombre des personnes et [que] la Trinité est demeurée Trinité même après

101. Dans l'*Éran*. III (p. 227, 18 s.), Théodoret réfute longuement l'argumentation que l'Éranistès tente de fonder sur l'enseignement de Nicée afin de prouver que « c'est le Monogène lui-même, vrai Dieu, consubstantiel au Père, qui a souffert et a été crucifié ». Il n'envisage pas ici cette objection.

102. *Ep.* 146, *SC* 111, p. 178, 6-18.

103. Dans sa réfutation du 5^e Anathématisme (*PG* 76, 420 A), Théodoret déclare user du terme « Christ » qui exprime à la fois la nature divine et la nature humaine pour traduire l'adoration qu'il rend à un unique Fils et, dans sa réfutation du 8^e Anathématisme (*ibid.*, 428 D), il affirme attribuer au Christ « une unique glorification ». Voir aussi *De incarn.* 32, *PG* 75, 1472 D.

104. Cf. *ep.* 4, *SC* 429, 344-346 : « C'est ainsi que, tout en confessant les deux natures, nous adorons l'unique Christ et ne lui portons qu'une seule adoration ». Voir argumentation *a contrario* dans l'*ep.* 147, *SC* 111, p. 216, 3-6.

105. V. g. *In Is.* 4, 488-490 ; *In Psal.*, *PG* 80, 1645 D-1648 A.

106. Cf. *ep.* 131, *SC* 111, p. 116, 18 – 118, 1 ; voir aussi, *ibid.*, *ep.* 99 (p. 16, 6-8) ; 104 (p. 28, 23-25) ; 146 (p. 178, 2-4) ; 147 (p. 202, 1-7 ; 220, 3-4).

107. Son commentaire de *Rm* 8, 29 (*PG* 82, 141 C) pourrait certes s'entendre dans le sens d'une co-adoration de type nestorien, mais Théodoret affirme ailleurs si souvent et si nettement l'unité d'adoration qu'il serait injuste de retenir contre lui ce seul passage.

108. Sa foi en un seul Fils est conforme à l'enseignement reçu de l'Église ; elle est celle de son baptême, celle qu'il prêche, celle en qui il confère à son tour le baptême aux catéchumènes (*ep.* 144, *SC* 111, p. 156, 24 – 158, 3).

l'incarnation »¹⁰⁹. Elle n'est donc pas devenue « Quaternité¹¹⁰ ». Du fait de l'incarnation du Fils Monogène en « notre Seigneur Jésus-Christ¹¹¹ », la Trinité n'a subi en effet ni accroissement ni diminution. Théodoret s'en explique clairement dans plusieurs lettres où, comme dans sa lettre à l'économiste Jean, il développe le même type d'argumentation¹¹² : ceux qui attribuent la souffrance à la divinité du Monogène, c'est-à-dire « ceux qui osent réunir en une seule les deux natures du Monogène », diminuent le nombre des personnes de la Trinité, comme le font Arius et Eunomius et, d'une autre manière, « les sectateurs d'Apollinaire » ; pareillement, « ceux qui osent introduire un autre Fils » et « divisent en deux Fils notre Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant, le Dieu Verbe incarné », en augmentent le nombre et transforment la Trinité en « Quaternité ». Pour sa part, Théodoret se défend d'avoir jamais professé une telle doctrine, si tant est que d'autres l'aient réellement fait¹¹³ : l'accusation dont il est l'objet n'est qu'une calomnie forgée par « les excellents défenseurs de la nouvelle hérésie », autrement dit Eutychès et ses partisans¹¹⁴. Si donc la Trinité demeure Trinité, même après l'Incarnation, quelle meilleure preuve peut-il donner de ce que, pour lui, le Fils Monogène de Dieu et le Fils de l'homme sont « le même » et « un seul » ?

CONCLUSION

On ne saurait donc interpréter sa défense de l'utilisation du vocable « Christos » dans les doxologies, contre l'usage exclusif de celui de « Monogénès » que prétend imposer « le très sage archidiacon », comme un indice de prétendues sympathies nestoriennes. Sa démarche peut sembler *a priori* assez comparable à celle de Nestorius proposant de nommer la Vierge « christotokos »

109. Théodoret utilise à deux reprises cette formule, dans l'*ep.* 143 et dans l'*ep.* 146 (*ibid.*, p. 156, 22-24 ; 196, 9-12), en ajoutant dans l'*ep.* 146 que la Trinité n'est pas devenue une Quaternité.

110. Cf. *ep.* 144, *ibid.*, p. 160, 3-4 et *ep.* 146, *ibid.*, p. 196, 9-12. Dans son *Tractatus in Marci euangelium* VII (CCL 78, p. 487, 81-93), Jérôme, en se défendant lui aussi contre des « calomnieux » de diviser le Christ et de reconnaître en lui deux personnes, quand il distingue deux natures et leurs attributs respectifs, déclare sa foi en la Trinité et non en une Quaternité. Son argumentation est très proche de celle que reprend Théodoret dans cette série de lettres.

111. Théodoret aurait pu ici développer la même argumentation que dans l'*ep.* 147 pour affirmer que le Christ, après l'Ascension, conserve de plein droit son nom et ne doit pas être appelé seulement « Fils Monogène ».

112. Outre cette dernière (*ep.* 147), voir, *ibid.*, les *ep.* 126 (p. 100, 8-12) ; 143 (p. 156, 22-24) ; 144 (p. 160, 3-4) ; 146 (p. 196, 9-12).

113. Il se refuse à croire que telle ait été la christologie professée par Nestorius (cf. *ep.* 144, *ibid.*, p. 160, 8-11).

114. *Ibid.*, p. 160, 14-15. Noter l'ironie amère de la formule.

pour éviter d'avoir à la dire seulement « théotokos ». Si elle procède effectivement de la même conviction, à savoir que le nom de « Christ » est celui du Monogène incarné et le plus apte à signifier l'union des deux natures, ni l'intention ni le contexte ne sont les mêmes : Nestorius cherche un moyen terme qui, sans l'obliger à renoncer à ses positions, puisse satisfaire Cyrille d'Alexandrie ; Théodoret, sans contester que le Christ, même après l'Incarnation, conserve les appellations qui étaient les siennes avant l'Incarnation et qu'il est donc bien le Fils Monogène, dénonce la manière insidieuse dont un haut responsable de l'Église tente d'imposer un monophysisme radical. Son combat s'inscrit dans la continuité de celui qu'il a engagé contre les *Anathématismes* de Cyrille, dès avant le concile d'Éphèse de 431, puis repris contre Eutychès, en 447, avec l'*Éranistes*, et poursuivi après le Brigandage d'Éphèse (449), malgré la déposition et l'exil.

Sa constance à défendre le vocable « Christos », au nom de la foi de l'Église et de la Tradition, fondées sur l'Écriture, ne procède donc pas chez lui d'un esprit de parti, même si sa christologie porte nécessairement la marque du milieu antiochien où elle s'est formée. Comme d'autres hérésies christologiques, depuis le docétisme jusqu'à l'hérésie d'Apollinaire, le monophysisme eutychien met en cause la réalité de l'histoire du salut. Refuser de nommer le Christ dans les doxologies et obliger à glorifier le seul Monogène revient, dans l'esprit des promoteurs de « cette nouvelle hérésie », à nier l'incarnation du Monogène et « à supprimer la possibilité même de notre salut »¹¹⁵. Sans l'assomption par le Verbe divin d'une nature humaine parfaite, désormais unie de manière indicible à sa divinité, la nature humaine ne saurait, à ses yeux, être rachetée ni, à plus forte raison, déjà introduite avec le Christ dans la gloire de la Trinité. Son insistance à maintenir, dans le Christ, la distinction des natures et à répartir les vocables entre le « Fils Monogène » et le « Premier-né », s'accompagne, dès ses premiers écrits doctrinaux, de l'affirmation de l'unité de la personne. À partir de 447, pour répondre aux calomnies répandues contre lui, il lui faut sans relâche le réaffirmer, en répétant que distinguer les natures ne revient pas à reconnaître deux personnes ou à prêcher « deux Fils ». La Trinité ne se transforme pas en une Quaternité avec l'incarnation du Fils Monogène ni non plus après l'Ascension du Christ ressuscité, alors même que la nature divine et la nature humaine demeurent indissolublement unies. Il est donc légitime de continuer à glorifier le Christ, comme l'a toujours fait l'Église, malgré l'interdit prononcé par un archidiacre aussi impie qu'ignorant des Écritures et visiblement acquis à l'hérésie monophysite.

Au regard du contenu doctrinal de cette lettre-opuscule, sa datation ou l'identification de l'archidiacre peuvent paraître des questions secondaires. Elles méritent pourtant de retenir l'attention. L'historien de la crise nestorienne et du monophysisme eutychien souhaiterait pouvoir situer avec précision ce document

115. Cf. *ep.* 126, SC 111, p. 100, 19-22 (un texte particulièrement important pour la christologie de Théodoret).

par rapport aux autres « lettres théologiques » rédigées par Théodoret à partir de 448. D'autre part, selon que l'on retient une date antérieure ou postérieure au concile de Chalcédoine, les conséquences ne sont pas les mêmes pour la carrière de Théodoret. Tout dépend, nous l'avons vu, de l'identification qui est faite du « très sage archidiacre ». S'il s'agit bien de l'archidiacre de Constantinople, comme nous le pensons, ce ne peut être Eutychès lui-même qui perd tout crédit auprès du pouvoir impérial après la mort de Théodose en juillet 450. Deux candidats restent en lice : Aétios et André. Démis de sa charge fin 452 au profit d'André, un eutychien notoire, Aétios est peu suspect de sympathies à l'égard du parti monophysite. Nous serions donc porté à croire, même en l'absence d'argument dirimant, que la lettre de Théodoret est postérieure au concile de Chalcédoine et à la dater de 453. Il faudrait alors admettre que Théodoret n'a pas regagné Cyr, au lendemain du concile qui l'a réhabilité, mais qu'il a préféré demeurer – pour un temps encore ou définitivement – dans son monastère de Nikertai où il s'était retiré après sa condamnation à l'exil. Il n'en restait pas moins attentif, cette lettre le prouve, au débat doctrinal qui agitait et divisait à nouveau l'Église depuis la mort de Cyrille et l'entrée en scène d'Eutychès, conscient sans aucun doute que le concile de Chalcédoine n'allait pas d'un coup mettre fin à la crise et faire taire les passions.

Jean-Noël GUINOT
CNRS, UMR 5189
Sources Chrétiennes, Lyon

RÉSUMÉ : Cet article tente d'abord d'éclairer le contexte historique dans lequel Théodoret de Cyr a rédigé l'*ep.* 147 de la *Collectio Sirmondiana*. Il paraît acquis qu'elle est postérieure à la mort de l'empereur Théodose II (juillet 450), mais il est difficile d'avancer une date définitive, en raison de la difficulté à identifier de manière sûre l'archidiacre à l'origine de l'incident qui mit en émoi les milieux orthodoxes de Constantinople. L'examen de diverses hypothèses nous conduirait, mais sans argument dirimant, à placer la rédaction de la lettre après le concile de Chalcédoine (451). D'un point de vue doctrinal, son intérêt réside dans la manière dont Théodoret saisit l'occasion que lui offrent les déclarations d'un archidiacre visiblement acquis aux thèses monophysites d'Eutychès, pour réaffirmer ses positions en matière de christologie. S'il a soin de souligner que le nom de « Christ » ne désigne pas un autre fils que le « Monogène », il s'attache à montrer que ce nom a l'avantage de faire entendre tout à la fois la nature humaine et la nature divine du Verbe incarné. Son vigoureux plaidoyer pour légitimer l'emploi du vocable « Christ » dans les doxologies porte certes la marque d'une christologie antiochienne, mais il serait injuste d'y voir une manière de souscrire aux thèses de Nestorius.

ABSTRACT : Above all, this article tries to enlighten the historical context in which Theodoret of Cyr wrote *ep.* 147 of the *Collectio Sirmondiana*. It seems assured that it happened after the death of Emperor Theodosius II (in July 450), but it is hard to assert a very precise date because of the uncertainty surrounding the definite identification of the archdeacon responsible for the incident that caused turmoil amongst the orthodox of Constantinople. Different hypothesis lead us to conclude the drafting of this letter is likely to have taken place after the Council of Chalcedon (451), even though no argument can be unequivocal. Doctrinally, much of its interest resides in the extent to which Theodoret seizes the opportunity offered by the declarations of an archdeacon – obviously supporting the monophysite thesis from Eutyches – to reassert his stand regarding Christology. If he insists on the fact that the name « Christ » does not designate another Son than the « Monogenes », he attempts to show that this name has the advantage of expressing both the humane and divine nature of the Word incarnate. His vigorous plea for the legitimization of the term « Christ » in doxologies is indeed marked by an Antiochian christology, but it would be unfair to see in that a means to support Nestorius' thesis.