

281
FAC

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 471

FACUNDUS D'HERMIANE

**DÉFENSE DES TROIS CHAPITRES
(À JUSTINIEN)**

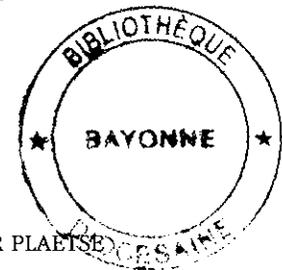
TOME I

(LIVRES I-II)

TEXTE CRITIQUE (CCL)

par

J.-M. CLÉMENT, o.s.b. et R. VANDER PLAETSE



INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES

par

Anne FRAÏSSE-BÉTOULIÈRES

Maître de conférences

à l'Université Paul-Valéry de Montpellier

Ouvrage publié avec le concours du Conseil Général du Rhône

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd Latour-Maubourg, PARIS 7^e
2002

La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(UMR 5035 du Centre National de la Recherche Scientifique)

AVANT-PROPOS

La querelle des Trois Chapitres, c'est-à-dire la mise en cause de l'orthodoxie des trois évêques Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse, a envenimé l'histoire de l'Église au milieu du VI^e siècle. L'empereur Justinien les condamna dès 544-545 et son autorité fit entériner cette décision au deuxième concile de Constantinople en 553.

Mais la première condamnation souleva une vive réaction en Occident, surtout en Italie et en Afrique. Facundus d'Hermiane fut le principal défenseur de l'orthodoxie des trois évêques dans son ouvrage en douze livres connu sous le nom de *Pro defensione Trium Capitulorum : Défense des Trois Chapitres*, adressé à l'empereur Justinien; nous lui donnons comme sous-titre : *À Justinien*.

L'édition critique de cet ouvrage par J.-M. Clément et R. Vander Plaetse en 1974 (CCL 90 A) a fourni à Madame Anne Fraïsse la matière d'une thèse soutenue à l'Université de Montpellier III en 1993 et qui est ici reprise et aménagée selon les normes des *Sources Chrétiennes*. On y trouvera d'abord une longue introduction sur Facundus et son ouvrage, replacés dans le cadre historique; ensuite une édition du texte latin avec quelques corrections opportunes; enfin une traduction française – la première en langue moderne –, accompagnée d'abondantes notes explicatives. Ce premier volume, limité aux livres I-II, sera suivi de trois autres. La révision a été assurée par le P. Aimé Solignac.

© Les Éditions du Cerf, 2002
ISBN : 2-204-06855-1
ISSN : 0750-1978

Outre sa valeur littéraire, le livre de Facundus mérite d'être étudié en rapport avec des questions que soulèvent les historiens et les théologiens de notre époque : formulation équilibrée de la christologie à partir du dogme de Chalcédoine ; relations entre l'Église et l'État ; «réception» des conciles (sur ce dernier point, voir B. SESBOÛÉ, *Le Magistère à l'épreuve*, Paris 2001, p. 90-91).

Sources Chrétiennes

INTRODUCTION

En 543, pour détourner l'empereur Justinien de la condamnation d'Origène, Théodore Askidas, évêque de Césarée en Cappadoce, entreprit de lui proposer la réconciliation des acéphales¹ avec l'Église. Il fallait pour cela prononcer l'anathème contre la personne de Théodore de Mopsueste et ses écrits, les écrits de Théodoret de Cyr en faveur de Nestorius et la lettre d'Ibas, évêque d'Édesse, au perse Maris contre Cyrille et le concile d'Éphèse.

L'empereur publia un édit où il prononçait trois anathèmes, des *capitula*². Mais par glissement de sens l'expression *tria capitula* ne désigna plus les anathèmes mais les personnes et les écrits frappés de ces anathèmes. Tel est le sens du titre de l'ouvrage de Facundus, qui n'est sans doute pas le titre d'origine.

L'épiscopat d'Occident prit cette mesure pour une atteinte au concile de Chalcédoine qui avait reçu Théodoret et Ibas dans sa communion. Ainsi commença l'affaire des Trois Chapitres.

1. Sur cette appellation, voir p. 224, n. 1 sur *Pro def.* I, v, 6.

2. De même le V^e concile œcuménique conclut : *Praedicta igitur tria capitula anathematizamus, id est Theodorum impium Mopsuestenum cum nefandis eius conscriptis, et quae impie Theodoritus conscripsit et impiam epistulam quae dicitur Ibae* (MANSI IX, 376; ACO IV, I, p. 220).

I. L'AUTEUR, LE DESTINATAIRE DE L'ŒUVRE ET L'ÉGLISE D'AFRIQUE

A. Facundus d'Hermiane

L'auteur de *La Défense des Trois Chapitres* ne nous est connu que par ses ouvrages et par le rôle actif qu'il joua dans cette affaire. Il fut évêque d'Hermiane, village que l'on situe près des frontières sud de la Byzacène. On peut rapprocher ce toponyme de la ville d'Hermioné¹, résidence du roi vandale Gélimer, que Procope place en Byzacène à quatre jours de marche de la mer.

En 547, Facundus vint à Constantinople; avec plusieurs de ses collègues africains, il prépara un mémoire justificatif des Trois Chapitres et, après l'arrivée du pape à Constantinople, participa aux conférences de la commission épiscopale où soixante-dix évêques occidentaux furent réunis par Vigile sur la question des Trois Chapitres. A la troisième séance, il offrit de démontrer que le concile de Chalcédoine avait approuvé la lettre d'Ibas. Le pape interrompit les délibérations et réclama un vote écrit. Comme Facundus le raconte dans sa préface², il fut sommé de rédiger son vote en sept jours. Il se servit

1. *Bell. Vand.* I, 14, 10: Hermioné se situerait dans la région de Maktar sur les hauts plateaux tunisiens.

2. *Pro def.* Praefatio 3: *uix mihi septem dierum indutiae datae sunt...*

pour cette réponse du mémoire qu'il était en train d'écrire¹. Cette réponse ne nous est pas parvenue.

Fervent défenseur des Trois Chapitres et persuadé qu'on ne pouvait les condamner qu'au préjudice de la foi orthodoxe et de l'autorité du concile de Chalcédoine², il prit avec Dacius de Milan la tête de l'opposition à Constantinople. De retour en Afrique, il publia son ouvrage *Pro Defensione Trium Capitulorum*, sans doute sous le titre de *Ad Iustinianum*; si l'expression *Tria Capitula* n'est pas employée dans le texte, le titre *Ad Iustinianum* correspond bien à l'inscription des manuscrits *QZPE: incipit praefatio sancti facundi hermianensis in librum ad imperatorem augustum*. La date de cet ouvrage est difficile à préciser. Si l'on en croit Victor de Tunnuna, il fut publié en 550³, date que confirme le ton modéré envers Vigile. L'ouvrage eut un retentissement prodigieux⁴.

De Byzacène où il vécut en fuite et caché, il écrivit le *Contra Mocianum*, pamphlet violent qui décrit l'activité de Mocianus⁵, arien converti après la conquête byzantine, auxi-

1. *Pro def. Praefatio* 3: *ex his libris aliquanta decerpsi*.

2. ISIDORE DE SÉVILLE, *De uiris illust.* 32 (PL 83, 1099): *Facundus Hermianensis episcopus duodecim libros pro defensione Trium Capitulorum scripsit. Quorum stylo elicit praefata Tria Capitula in praescriptione apostolicae fidei et Chalcedonensis synodi impugnatione fuisse damnata.*

3. VICTOR DE TUNNUNA, *Chronica* (PL 68, 958 C – 959 A): «C'est à cette époque (550) que les douze livres de Facundus, évêque de l'Église d'Hermiane parurent dans tout leur éclat. Il est déclaré que les Trois Chapitres avaient été condamnés, bien évidemment, pour porter atteinte à la foi catholique et au concile apostolique de Chalcédoine.» Pour les questions de date, cf. E. CHRYSOS, «Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane», *Kleronomia* 1, 1969, p. 311-324.

4. Cf. CASSIODORE, *Expos. in Psalm. 138* (CCL 98, p. 1255): *Facundus, uenerabilis episcopus, haereticorum penetrabili subtilitate destructor, nuper ad Iustinianum principem scribens, de duabus naturis Domini Christi duos libellos caute nimis luculenterque tractauit.*

5. On peut vraisemblablement reconnaître sous ce nom le Mucien à qui Cassiodore attribue la traduction en latin des 34 homélies de Jean Chrysostome sur l'Épître aux Hébreux (*De Institut.* VIII, PL 70, 1120 A).

liaire actif de la politique impériale auprès des évêques d'Afrique et ses manœuvres pour faire envoyer au prochain concile de Constantinople des évêques complaisants. Stein fixe la date de cet ouvrage à 553¹, c'est-à-dire entre le *Iudicatum* de Vigile et son *Constitutum*.

En 564, Facundus sera interné dans un monastère de Constantinople.

Il écrivit encore, vers 568-569², l'*Epistula fidei catholicae in defensione Trium Capitulorum*, pamphlet contre Vigile, Pélage et le cinquième concile, où il s'efforcera de montrer que le schisme des Trois Chapitres n'entraîne aucune divergence de foi. Il mourut peu après 571 dans le schisme, refusant de suivre l'exemple des évêques africains qui s'étaient peu à peu soumis. Mais de nos jours, la querelle des Trois Chapitres étant évaluée avec plus de sérénité, son orthodoxie n'est pas suspectée.

Si ses deux derniers ouvrages défendent essentiellement sa position de plus en plus isolée, le *De Defensione* fut un ouvrage de référence sur le plan historique et théologique: Pélage s'en inspira directement pour écrire son ouvrage³. Liberatus ne le cite pas comme source mais semble l'avoir utilisé⁴. Victor de Tunnuna, lui aussi ardent défenseur des Trois Chapitres – il subit pour cela prison et exil –, se réfère à Facundus dans sa *Chronique*⁵.

1. STEIN, *Bas-Empire*, Excursus R, p. 824: réflexion intéressante qui fixe cette date, en particulier à partir de la mort de l'abbé Félix (vers 556).

2. Date établie par E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. 2, Tübingen 1933, p. 291, n. 1, sur la base de FACUNDUS, *Ep. fidei catholicae* 3 (PL 67, 868 D; CCL 90 A, p. 420).

3. PÉLAGE, *In defensione Trium Capitulorum* (= *In Def. Tr. Cap.*), éd. R. Devreesse (ST 57), Città del Vaticano 1932; éd. reprise en PLS 4, 1313-1369.

4. J. GARNIER, *Dissertatio ad Liberatum de quinta synodo et quae eam praecesserunt*, PL 68, 1061. 1066-1070.

5. *Chronica*, PL 68, 959.

B. Justinien

Flavius Anicius Julianus (ou Petrus Sabbatius) Justinianus, neveu de Justin I, régna sur l'empire d'Orient de 527 à 565.

Son œuvre législative fut importante. Depuis le ^{xvi}e siècle, on a coutume d'appeler *Corpus iuris ciuilibis* l'ensemble formé par les *Institutes*, le *Digeste*, le *Code* de 529 et les *Novelles*. Cet ouvrage mêle des édits nouveaux à une œuvre de compilation et de correction collective du droit ancien. Il met en évidence l'idée d'un État hiérarchisé et dirigé par un chef absolu dont l'autorité est de droit divin.

Mais c'est son œuvre religieuse qui nous intéresse plus particulièrement. Comme tous les empereurs byzantins, Justinien s'est beaucoup occupé des affaires ecclésiastiques. Il associait très étroitement pouvoir politique et pouvoir religieux. Une constitution du 18 octobre 530, insérée dans le Code, met les canons ecclésiastiques sur le même plan que les lois civiles¹. Il se voulait défenseur attitré de l'Église², mais aussi maître suprême chargé de l'autorité et de la discipline. Le Code Justinien porte des traces évidentes de l'importance de ses préoccupations³ : il règle l'organisation du clergé, son administration, le

1. *Cod. Iust.* I, III, 44, éd. Krüger, Berlin 1877, p. 47 : «Ce que les saints canons défendent, nous le défendons aussi par nos lois.»

2. Justinien fait sienne la doctrine chrétienne de l'origine divine du pouvoir. Son exercice est un devoir envers Dieu comme envers les sujets (*Cod. Iust.* I, 2, 9, préface des *Novelles* 77-80). L'empereur, représentant de Dieu sur terre, est souverain universel, interprète de la loi (*Cod. Iust.* I, 14, préface des *Novelles* 72, 111, 137, 150).

3. Justinien déclare dans la *Novelle* 109, praef. : «L'espoir en Dieu est notre unique recours pour l'existence de la monarchie; c'est lui qui assure le salut de notre âme et de l'empire. Il convient donc que toute notre législation découle de ce principe, qu'il soit pour elle le commencement, le milieu et la fin.»

mode d'élection des évêques¹ et protège les richesses des établissements ecclésiastiques. Il lutte avec énergie et parfois férocité contre les hérétiques²; juifs et manichéens furent soumis à de violentes persécutions. Cependant, comme le montre l'affaire des Trois Chapitres, sa politique à l'égard des monophysites, protégés par l'impératrice Théodora, fut très fluctuante.

Son rôle dans cette affaire fut décisif et ses positions tout à fait opposées à celles défendues par Facundus; par exemple les témoignages cités par Facundus en II, I, 8 sont réfutés dans l'édit de l'empereur *De recta fide*³ : «Si grande est l'audace des défenseurs de Théodore qu'ils en viennent à proférer des mensonges contre Grégoire le théologien et Jean de Constantinople, en disant qu'ils ont écrit des lettres pleines de louanges envers Théodore. Ce qui est faux.»

En effet il affirme d'abord que les lettres de Grégoire de Nazianze dont parlent les défenseurs des Trois Chapitres sont en réalité adressées, non à Théodore de Mopsueste mais à Théodore de Tyane⁴ : «Grégoire écrit en effet non à Théodore de Mopsueste, mais à Théodore, évêque de Tyane, qui est la deuxième ville de Cappadoce.» Puis, il réfute l'argument concernant Jean de Constantinople : «Jean de Constantinople écrit bien une lettre à Théodore de Mopsueste, mais elle est pleine de récriminations et de reproches, non de louanges.»

Enfin il récuse le témoignage de Jean d'Antioche et du concile d'Orient trop malveillant envers Cyrille et trop favorable à Nestorius : «S'ils présentent des témoignages

1. *Cod. Iust.* I, 3, 41. 47.

2. *Cod. Iust.* I, 5, 12 : «Il est juste de priver de biens terrestres ceux qui n'adorent pas le vrai Dieu.»

3. *PL* 69, 225-267; *PG* 86, 993-1035.

4. *PL* 69, 263 B - 265 A.

de Jean d'Antioche et du concile d'Orient qu'il présida, témoignages en faveur de Théodore et de sa doctrine impie, il est nécessaire qu'ils montrent aussi, ce que firent (en tout ce qui concerne ces hommes) Jean et ses comparses pour condamner Cyrille et nuire à la vraie foi, ainsi que leurs écrits qui défendent depuis trop longtemps Nestorius et sa doctrine mauvaise.»

Or, la stratégie de Facundus d'Hermiane sera, tout au long de son ouvrage, de feindre, au contraire, de considérer l'empereur, non comme un adversaire, mais comme un juge impartial. C'est l'argument premier de Facundus et le plus efficace, puisque l'empereur, malgré ses tentatives d'unité avec les acéphales, a affirmé sa volonté de respecter le concile de Chalcédoine; dans sa 131^e nouvelle, il écrit : «Nous vénérons les décisions dogmatiques des quatre premiers conciles comme les saintes Écritures et nous regardons comme lois les canons qu'ils ont décrétés ou bien qu'ils ont approuvés.» Ce canon a été inséré dans le *Corpus iuris civilis* (col. 14, C. xxv, q. 1). Facundus va entreprendre de lui démontrer l'incompatibilité de ces deux positions en prônant le refus de tout accord avec «ceux qui récemment ont proféré un avis qui leur (les conciles) est contraire», formule qui désigne le monophysisme sous ses différentes formes, puisque les monophysites menaient une guerre incessante contre la définition conciliaire. Ce refus voulait préserver la foi et les décrets de Chalcédoine. L'empereur, lui, menait à la fois une politique de répression et une recherche de compromis dogmatique. Sa volonté de concorde sur le plan idéologique l'amenait à faire des concessions, l'unité imposée du dehors par l'*Hénotique* n'ayant fait qu'accroître la confusion. Il rechercha en particulier une conciliation avec le principal groupe monophysite, celui des acéphales.

Comme l'exprime déjà la préface, le but de cet ouvrage

est d'éviter une rupture complète et de gagner l'empereur à sa cause. Facundus va développer les points suivants :

– Les adversaires acéphales cherchent à nuire au saint concile de Chalcédoine en s'attaquant aux Trois Chapitres et à la lettre de Léon.

– Le premier édit n'est pas de l'empereur, qui professe une foi juste, mais de monophysites et d'origénistes.

Si la conception d'un pouvoir impérial puissant en matière religieuse est celle d'une partie de l'épiscopat¹, Facundus, lui, ne partage pas entièrement cette opinion². Certes, il respecte les formes en rappelant par exemple les titres de l'empereur. Il lui donne au paragraphe II, 1, 2 le nom de *clementia*, un des titres donnés à partir d'Auguste aux empereurs, qui laisse apparaître une conception du pouvoir monarchique où le prince est le reflet des qualités divines (*pietas, iustitia*)³. Il cite d'autre part les interventions de Justinien dans le domaine religieux, mais c'est pour rappeler son soutien au concile (II, II, 3).

Mais par ailleurs Facundus déclare : «Seul le Christ est roi et prêtre⁴.» Pour l'évêque d'Hermiane, on doit nettement distinguer les cas où le souverain doit «employer les pouvoirs du prince» et ceux où il doit «montrer l'obéissance du chrétien». Il définit aussi le rôle de l'Église (I, II, 13) : garder fidèlement et avec prudence la foi reçue des apôtres. Il souligne encore l'importance du rôle de

1. Ainsi, au synode de 536, le patriarche Ménas déclare : «Rien de ce qui est débattu dans la très sainte Église ne doit être tranché contre l'avis et les ordres [de l'empereur]» (*ACO III*, p. 181).

2. Facundus dit, en parlant de Zénon, mais en visant Justinien (*Pro def.* XII, IV, 12) : «Puisqu'on ne soumet pas les affaires du Palais à l'Église, comment pouvait-il soumettre une affaire de l'Église au Palais?»

3. *Iegem a nostra clementia promulgandam* (*Cod. Iust.* I, 4, éd. Krüger, p. 68).

4. *Pro def.* XII, III, 16.

l'empereur dans cette tâche : «Lorsque j'aurai prouvé que ta foi qui s'accorde avec les définitions du concile de Chalcedoine s'oppose avec droiture et prudence aux nestoriens et aux eutychiens...» Mais il déclare surtout que l'empereur doit «exécuter les canons de l'Église, non point les fixer ou les transgresser¹».

Facundus, au paragraphe II, 1, 4, tout en proclamant son respect, remet en quelque sorte une hiérarchie où Dieu et l'Église l'emportent sur l'empereur : «(les décisions des pères) que tu dois servir en tant qu'homme pieux et qu'il n'est pas permis, ni à toi, ni à tous les hommes ensemble avec toi, d'abattre», et dans le paragraphe suivant : «Craignez Dieu, mais honorez le souverain.» Il rappelle la place qu'il réserve à l'empereur, celle d'un chrétien *dans l'Église*, et s'il souligne son rôle dans la sauvegarde de la foi catholique, il le met aussi en garde contre toute initiative en matière religieuse qui n'aurait pas clairement et seulement ce but : «Qu'est-ce qui mérite plus de louanges chez un homme, qu'est-ce qui convient de manière plus éminente à un prince que la foi catholique qui est chez nous le fondement de tout bien et sans laquelle rien n'est bien en nous? Car tout ce qui ne vient pas de la foi est péché².»

1. *Pro def.* XII, III, 3 : *ecclesiasticorum canonum executor... non conditor, non exactor.* Déjà au IV^e siècle, Ambroise affirmait l'indépendance de l'Église : *Ea quae sunt divina imperatoriae potestati non esse subiecta*, «Les choses divines ne sont pas soumises à la puissance impériale» (*Ep.* LXXVI [20], 8, CSEL 82, p. 112). Voir aussi J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1934, éd. de Boccard, spécialement p. 370-377 : L'indépendance de l'Église.

2. *Pro def.* I, 1, 19.

C. L'Église d'Afrique sous le règne de Justinien

L'Église d'Afrique¹, à peine libérée de l'arianisme par la conquête de Bélisaire, va se trouver plongée dans l'affaire des Trois Chapitres. Justinien est décidé, après cette reconquête, à mener à l'égard de l'Afrique une politique de soutien et à réorganiser l'Église. Mais, sur des sujets théologiques, il va se heurter aux chrétiens d'Afrique qui, depuis l'époque de Tertullien en passant par celles de Cyprien, Optat et Augustin, ont toujours affirmé à la fois leur attachement à Rome et leur indépendance, doublée d'un talent d'analystes et de polémistes, dans la lutte contre les hérésies.

Dès le IV^e siècle et encore sous Justinien, l'Afrique est vraisemblablement partagée en six provinces ecclésiastiques : Tripolitaine, Byzacène, Proconsulaire, Numidie, Maurétanie Sitifienne et Maurétanie Césarienne, gouvernées par un primat, c'est-à-dire le plus ancien évêque de la région. Mais certaines de ces communautés, très repliées sur elles-mêmes, n'interviennent pas dans les affaires de l'Église universelle. Aussi, l'Afrique chrétienne que nous connaissons à cette époque (par les noms des évêques présents au concile) se limite aux trois provinces de Proconsulaire, Numidie et Byzacène. A cette époque, la vitalité de l'Église africaine – outre une intense vie religieuse et l'abondance des constructions sacrées – se manifeste par le grand nombre d'écrivains religieux de premier ordre. On peut citer à côté de Facundus d'Hermiane :

– Ferrandus : diacre de Carthage, théologien savant consulté dans l'affaire des Trois Chapitres, disciple de Fulgence de Ruspe ;

1. Cf. Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine (533-709)*, Paris 1896, livre III, 2^e partie, ch. 2 : «L'Église d'Afrique sous le règne de Justinien».

- Liberatus : diacre de Carthage dont le *Breviarium* raconte les origines de la querelle des Trois Chapitres;
- Felicianus : évêque de Ruspe;
- Victor de Tunnuna qui a écrit une chronique de cette époque;
- Primasius : évêque d'Hadrumète;
- Verecundus : évêque de Iunca¹.

Tous ont une connaissance approfondie du grec – ce qui est rare dans l'Occident du VI^e siècle. Fidèles à leur doctrine, ils s'opposeront aux décisions de l'empereur dans l'affaire des Trois Chapitres.

L'Afrique sera le foyer intellectuel de l'opposition; la résistance sans cesse renaissante et ponctuée d'exils et de jugements durera jusqu'à la mort de Justinien (565). Son successeur Justin II laissera s'apaiser le conflit sans que soient reconnues officiellement en Afrique les décisions du V^e concile.

1. Isidore de Séville nous parle des deux derniers comme des hommes « remarquables par la sainteté de leur vie et leur science des Écritures » (*De vir. ill.* 7, *PL* 79, 116).

II. CONTEXTE THÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE DES TROIS CHAPITRES

A. Les Trois Chapitres

1. Théodore de Mopsueste

Il fut un maître écouté, évêque de Mopsueste en 392, mort vers 426. Selon le synode d'Antioche, il fut disciple de Flavian. Il lutta pendant quarante-cinq ans contre les hérétiques et écrivit de nombreux ouvrages. La plupart de ses œuvres ont péri.

Ses œuvres principales sont :

Commentaires sur l'Ancien Testament :

– *Sur les Psaumes 1-80* : éd. R. Devreesse, *ST* 93, Vatican 1939 (cf. JULIEN D'ÉCLANE, *CCL* 88A). Facundus évoque cet ouvrage (III, vi, 13) à travers une autre œuvre de Théodore : *Aduersus allegoricos*.

– *Sur les douze petits prophètes* : texte complet en *PG* 66, 124-632; éd. H.N. Sprenger, Wiesbaden 1977.

Commentaires sur le Nouveau Testament :

– *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean* : fragments grecs (*PG* 66, 728-785) en partie apocryphes; Version syriaque complète : J.-M. Vosté : *Theodori Mopsuestini Commentarius in Euangelium Iohannis Apostoli*, Paris et Louvain 1940.

– *Commentaire sur les dix petites épîtres de saint Paul* : éd. H. B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas Pauli commentarii*, 2 vol., Cambridge 1880-1882 (de Galates à Philémon).

– *Commentaire sur les grandes épîtres de saint Paul*, éd. K. Staab, Münster 1933, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*. L'édition Staab réunit des fragments caténaux d'une longueur variable.

Autres écrits :

– *Homélie catéchétique* : découvertes en 1932 dans une version syriaque, elles sont essentielles pour la compréhension de la christologie de Théodore de Mopsueste ; éd. A. Mingana et R. Tonneau : *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste (Studi e Testi 145)*, Cité du Vatican 1949.

– *De Incarnatione* : fragments latins, grecs et syriaques souvent rapportés par les adversaires (éd. E. Sachau, Leipzig 1869 ; voir M. RICHARD : « La tradition des fragments du traité *Peri tês enanthrôpêseôs* de Théodore de Mopsueste », *Le Museon* 46, 1943, p. 55-75).

– *Contra Eunomium* : court fragment dans FACUNDUS, *Pro def.* IX, III, 44.

– *De assumente et assumpto* : cité sous ce titre par Ebedjésu. Facundus appelle cet ouvrage *De Apollinario et eius haeresi* et en traduit le début (X, I, 20-24).

Facundus cite encore des extraits d'une œuvre qui ne nous est pas parvenue : *Contra Apollinarem* (III, II, 4 ; IX, IV, 4-9).

Le *De Incarnatione* est l'ouvrage qui fut le plus souvent interpolé pour fausser la pensée orthodoxe de Théodore¹.

1. Cf. DEVRESSE, *Théodore de Mopsueste*, p. 4 s. Sur les œuvres de Théodore, cf. J. M. LERA, *DSp* 15, 1990, col. 387-389.

De son vivant, son orthodoxie ne fut jamais compromise et il semble même que les empereurs aient eu une grande estime pour sa science et l'aient pris pour arbitre, comme le signale Facundus (II, II, 12-14). Théodore de Mopsueste entra en rapport avec Théodose le Grand sans doute vers 394 à Constantinople¹.

La christologie de Théodore de Mopsueste trouva sa formulation en partie dans sa lutte contre Apollinaire. Ce dernier proposait une union physique où l'élément humain était sacrifié, et où la personne du Verbe divin dirigeait un corps animé seulement d'une âme végétative et non rationnelle, en y remplissant les fonctions de l'intelligence. Il en arrivait à la conclusion qu'il y avait, en Jésus-Christ, une seule personne et une seule nature. Théodore, lui, insiste, par opposition, sur une véritable humanité et non pas une âme remplacée par le Logos, car le Fils devait assumer, pour le sauver, un homme complet. Cette distinction très nette entre les deux natures risque de nuire à l'unité, bien que celle-ci soit affirmée chez Théodore

1. PÉLAGE, *In Def. Tr. Cap. III* (éd. R. Devresse, *ST* 57, p. 19) : « Parce que l'évêque dont nous savons que le si grand empereur Théodose a voulu l'entendre alors qu'il enseignait publiquement dans une église, et qu'il l'a admiré, personne ne peut l'appeler hérétique sans avoir l'audace d'accuser aussi la foi de Théodose le Grand, l'empereur très célèbre. » La lettre de Jean d'Antioche et du concile d'Orient à Théodose II faisait l'éloge de Théodore, élève de Flavien, condisciple de Jean Chrysostome, estimé de tous, en particulier de Théodose le Grand qui voulut l'entendre et fut rempli d'admiration (*ACO* I, I, 7, p. 158). PÉLAGE (*ibid.* p. 18-19) : « Ce grand empereur, pris du désir de voir Théodore, entendit l'exposé de sa doctrine dans son église et il jugea qu'aucun autre docteur ne pouvait l'égaliser. Il fut alors plein d'admiration pour sa doctrine, charmé par sa conversation, ébloui par cet homme que maintenant quelques-uns se permettent de mépriser. »

(contrairement à son maître Diodore, il refuse de parler de deux fils¹).

Il critique la christologie de Cyrille, celle du *Logos-sarx*, et fait de l'âme du Christ un facteur théologique : «Aussi, nos bienheureux Pères dirent-ils 'qui fut incarné' pour que toi, tu comprennes que c'est un homme parfait qu'il prit... et il ne prit pas seulement un corps, mais tout l'homme composé d'un corps et d'une âme immortelle et raisonnable. Il l'assuma pour notre salut et par lui opéra le salut pour notre vie².»

Le problème essentiel de cette doctrine de l'Incarnation, c'est que l'affirmation d'une nature humaine complète se heurte au problème de la conjonction avec le Logos. Théodore utilise de façon ambiguë le terme biblique *enoi-kêsis*, «inhabitation» : «Et Dieu est celui qui habite, mais l'homme est son temple dont lui-même, qui l'a édifié, fait aussi sa demeure³.» Cela lui vaudra l'accusation d'en-

1. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. cat.* 8, 13 (PG 66, 1013; trad. R. Tonneau, Città del Vaticano 1949, ST 145, p. 205-207) : «Car il nous faut aussi garder connaissance de cette conjonction indissoluble : que jamais, ni à aucun instant cette forme d'esclave ne peut être séparée de la nature divine qui s'en est revêtue. Certes, ce n'est pas la distinction des natures qui anéantit la conjonction exacte, ni cette conjonction exacte qui détruit la distinction des natures, mais ces natures elles-mêmes distinctes demeurent en leur 'ousie' et leur conjonction demeure nécessairement parce que celui qui fut assumé est associé à celui qui assuma, en honneur et en gloire puisque c'est pour cela que Dieu voulut l'assumer. Ce n'est pas, en effet, parce que nous disons deux natures que nous sommes contraints de dire deux maîtres ou deux fils, ce qui serait d'une naïveté extrême car tous ceux qui, en quelque chose sont deux, et un en quelque chose, leur conjonction qui les fait un n'anéantit pas la distinction des natures ni la distinction des natures ne s'oppose à ce qu'ils soient un.»

2. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. cat.* 5, 19 (*ibid.* p. 127).

3. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. cat.* 8, 5 (*ibid.* p. 193).

seigner deux personnes et deux fils¹. Cette impression vient en partie de l'imprécision du vocabulaire théologique de Théodore. Il ne fait pas la distinction entre les sens concret et abstrait du mot «nature» et emploie «hypostase» au sens de «nature» (donc, de ce qui est double en Jésus-Christ). De plus, alors que pour lui un *prosôpon* est la forme sous laquelle se manifeste une *physis* ou *hypostase* – chaque nature ou *hypostase* devant donc avoir un *prosôpon* – il emploie le mot *prosôpon*, lorsqu'il s'agit de l'union, dans le sens d'une inhabitation du Logos dans l'homme Jésus². Cela l'amène logiquement à refuser la communication des idiomes, dont l'expression ne sera, du reste, clarifiée qu'ultérieurement et qui, à son époque, était détournée par les ariens et les apollinaristes. Il manque à Théodore, comme aux Antiochiens en général, une métaphysique de la personne. C'est en cela qu'il prête le flanc à l'accusation – lancée plus tard – de nestorianisme avant la lettre.

1. Ce problème est très clairement analysé par GRILLMEIER (*Le Christ dans la trad. chrét.* I, p. 399) : «Lorsque l'humanité complète du Christ se trouve soulignée si fortement, il est inévitable que la notion de distinction des natures dans le Christ passe au premier plan. La question de l'interprétation de l'unité n'en devient que plus brûlante. En fait, l'interprétation du Christ élaborée par Théodore donne partout l'impression d'un relâchement de l'unité du Christ.»

2. A. Grillmeier cite à ce propos (*ibid.*, p. 412) un fragment très significatif du *De incarn.* VIII, 62 : «De la même manière ici, nous disons aussi [du Christ] qu'il y a la nature divine et la nature humaine et que – comprenant les natures de cette façon – la personne de l'union est une. Si nous essayons ensuite de distinguer les natures, nous disons que l'homme est parfait en son hypostase et le Dieu parfait en la sienne. Mais, si nous voulons considérer l'union, nous disons que les deux natures sont une seule personne et hypostase, et reconnaissons que, en raison de son union avec la divinité, la chair reçoit un honneur qui dépasse l'honneur rendu à toutes les créatures, et que la divinité accomplit toutes choses dans le Christ.»

2. Théodoret de Cyr

Né à Antioche en 393, il fut évêque du diocèse de Cyr. Sa réputation de théologien lui valut, avec André de Samosate¹, d'être chargé par Jean d'Antioche de publier une réfutation des anathématismes de Cyrille². Il publia cette réfutation en 431 et l'accompagna d'une lettre dans laquelle il accusait Cyrille d'apollinarisme³. La *Reprehensio duodecim capitum seu anathematismorum Cyrilli* expose le point de vue antiochien et voit en Cyrille un monophysite. Écrits aussi en 431, les cinq livres du *Pentalogos* (fragments latins : ACO I, v, p. 165-169) attaquent de même Cyrille et furent aussi condamnés par le cinquième concile œcuménique. Enfin, en 446, Théodoret répondit aux prédications d'Eutychès à Constantinople par l'*Eranistès*.

Pour Théodoret, l'homme assumé doit être comparé à un temple et son habitant. Or l'*assumptus homo* de Théodoret peut être compris comme la négation du point précis défini par le concile d'Éphèse comme dogme de foi : *unus et idem*. Ce passage écrit contre l'anathématisme I le montre clairement : «S'il est vrai que le Dieu Verbe ne s'est pas fait chair, mais qu'il a assumé une chair vivante et raisonnable, celui qui est naturellement né de la Vierge, conçu et façonné, formé en elle et recevant d'elle un commencement d'existence *n'est pas*

1. Ces deux hommes avaient été chargés par Jean d'Antioche de réfuter les douze *capitula* de Cyrille : *cuius exemplar epistulae perveniens ad Ioannem Antiochenum... mandavit ergo Andree et Theodoro episcopis concilii sui ut scripto responderent contra ipsa XII capitula tanquam Apollinaris dogma instaurantia* (LIBERATUS, *Breuiarium* 5, PL 68, 976 AB).

2. Texte conservé dans la réfutation de CYRILLE : *Epistula ad Euoptium aduersus impugnationem duodecim capitum a Theodoro editam* (ACO I, 1, 6, p. 107-146; PG 76, 385-452).

3. *Ep.* 150 (ACO I, 1, 6, p. 107-108; PG 83, 1413 A - 1416 B).

celui-là même qui existe avant les siècles, qui est Dieu, qui est près de Dieu, qui est avec le Père et est révélé et adoré en un avec le Père¹.» Il s'ensuit que Marie est mère de Dieu «non qu'elle ait naturellement engendré Dieu, mais parce qu'elle a engendré un homme uni à Dieu qui l'a façonné²». Théodoret refuse l'expression d'union hypostatique³ : «Nous nous refusons tout à fait à reconnaître l'union selon l'hypostase parce qu'elle diffère et s'écarte des Écritures divines et des Pères qui nous les ont expliquées.»

La christologie de Théodoret souffre de l'ambiguïté du vocabulaire utilisé; s'il conçoit clairement les termes d'*ousia* et de *physis*, synonymes pour lui, dans le sens de nature ou d'essence, il donne aussi ce sens à *hypostasis*. Ce mot, chez lui, n'évoluera qu'après le concile de Chalcedoine vers la signification qui y fut établie⁴. De même, s'il utilise *prosôpon* et reconnaît dans son ouvrage *Sur la Trinité et l'Incarnation* «la distinction des natures et l'unité du *prosôpon*⁵», il l'emploie dans le sens d'une «manifestation» et son schéma de l'inhabitation n'a pas la force que les Alexandrins donnent à l'unité du Christ.

1. Contre l'anathématisme 1 : *coll. Vaticana* 169, § 5, ACO I, 1, 6, p. 109; PG 76, 393.

2. THÉODORET, *Repreh.*, dans CYRILLE, *Apol. c. Theodoret.* (ACO I, 1, 6, p. 109-110); cité par GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* I, p. 491 : «Marie était la mère de Dieu 'par l'union', mais la mère de l'homme 'par nature', distinction que Diodore de Tarse avait déjà utilisée.»

3. PG 76, 400 A.

4. THÉODORET, *Ep. ad Ioannem Aeg.* (PO 13, 190-191); cf. M. RICHARD, «Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'Incarnation», *RevsR* 14, 1934, p. 34-65.

5. THÉODORET, *De Incarn.* 21, 31, 32 (PG 75, 1456 A, 1472 C, 1473 D).

3. La lettre d'Ibas

En 433, Ibas, prêtre d'Édesse, écrivit à Maris¹ pour lui raconter le conflit entre Cyrille et Nestorius et l'attitude de Rabboula, alors évêque d'Édesse, qui, prenant parti brusquement pour Cyrille, venait d'anathématiser les écrits de Théodore de Mopsueste et de Diodore de Tarse et d'entrer en lutte contre Théodoret de Cyr et André de Samosate. Ibas reprochait au «tyran de la cité», Rabboula, d'assouvir des haines personnelles et accusait Cyrille d'apollinarisme².

Sa lettre présente Théodore de Mopsueste comme «le héraut de la vérité et docteur de l'Église qui, non seulement durant sa vie avait souffleté les hérétiques par la vérité de sa foi, mais encore, après sa mort, laissé dans ses livres des armes spirituelles aux enfants de l'Église» (passage cité par Facundus en II, III, 4).

Elle s'indigne des attaques de Cyrille et des gens qui l'ont suivi avec les arguments repris ici par Facundus (Théodore est un homme honorable, mort dans la paix de l'Église).

Ibas, accusé successivement à Tyr et à Béryte, fut absous puis condamné au concile d'Éphèse de 449, dit «le Brigandage d'Éphèse»; il fut rétabli dans ses droits au concile de Chalcedoine. Facundus expose toute cette affaire dans les livres V-VII qui seront commentés dans le volume suivant.

1. Texte grec de la lettre : MANSI VII, 241-249; ACO II, I, 3, p. 32-34. Traduction latine dans FACUNDUS, *Pro def.* VI, III, 2-17 et dans PÉLAGE, *In Def. Tr. Cap.* (éd. R. Devreesse, ST 57, p. 36-41). L'identité du destinataire, Mari ou Maris, a pu être établie, grâce à la découverte d'une lettre en arabe de 452 par M. VAN ESBROECK («Who ist Mari, the Adressee of Ibas Letter?», *JThS* 38, 1987, p. 129-135) : condisciple d'Ibas à l'École d'Édesse, Maris devint moine acémète d'Eirenaion, puis archimandrite d'un monastère voisin.

2. FACUNDUS, *Pro def.* VI, III, 3-4.

B. Les deux christologies en présence

Le conflit des Trois Chapitres a pour racine l'affrontement de deux christologies et leur désaccord sur le mode d'union de Dieu et de l'homme dans le Christ.

1. La christologie antiochienne (fin du IV^e siècle – début du V^e siècle)

Dans la christologie antiochienne, l'attention à l'humanité du Christ entraîne une tendance à la séparation des deux natures. En effet, la théologie de l'*assumptus homo* rejette la communication des idiomes, car elle refuse d'attribuer les faiblesses humaines à Dieu et la puissance divine à l'homme. Dans leur polémique contre les apollinaristes et les ariens qui confondaient le divin et l'humain dans le Christ, les antiochiens ont exagéré la séparation des deux natures. Déjà chez Diodore de Tarse, on trouve la volonté de maintenir les deux natures en Jésus-Christ, au risque de les séparer en deux personnes. Certes, il repousse l'idée de cette séparation, mais il craint de compromettre la dignité du Verbe en l'associant trop étroitement aux souffrances humaines. Son disciple, Théodore de Mopsueste, s'intéresse aussi à l'humanité complète du Christ et se heurte à la question de la communication des idiomes qu'il associe à l'hérésie apollinariste. Les longs extraits de son *De Incarnatione* réunis par Léonce de Byzance lui ont valu d'être jugé comme nestorien avant la lettre. Mais la découverte du texte de ses homélies catéchétiques montre, comme le souligne J. Quasten¹,

1. *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 3, Paris 1963, p. 583.

qu'il enseignait l'unité des deux natures dans une seule personne¹.

2. Les excès de la christologie antiochienne : Nestorius

Chez Nestorius, cette christologie dégénère en une fausse notion de l'Incarnation, simple union morale entre la personne du Verbe et la nature humaine qui garde son *prosôpon* naturel² : les mots *sunaptô* et *sunapheia* reviennent souvent dans son œuvre. Cyrille dénonce cet emploi dans l'*Hypomnesticon* adressé à Posidonius³ : «Partout Nestorius évite de parler d'union (*henôsis*), mais il dit conjonction (*sunapheia*) purement extrinsèque.»

Nestorius reconnaît cependant l'unité du Christ et la participation de son humanité à la toute puissance divine et à l'adoration que lui rendent les hommes : «Dans le Christ Seigneur, je distingue deux natures. Elles sont deux, si l'on regarde la nature, elles sont un (*simplex*), si l'on regarde l'autorité. L'autorité des natures est une à cause de leur conjonction; les natures demeurent chacune en son ordre, mais la dignité les unit en une autorité unique⁴.» Mais si Nestorius affirme l'union d'une nature

1. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. cat.* 6, 3 (trad. R. Tonneau, p. 135) : «Dans leur profession de foi, nos bienheureux Pères suivaient les livres saints qui parlent différemment des natures, enseignant une seule personne (*prosôpon*) à cause de la conjonction exacte qui eut lieu et de peur qu'on ne s' imagine qu'ils divisent l'association parfaite qu'eut ce qui fut assumé avec ce qui assuma.»

2. C'est, en particulier, ce que lui reproche CYRILLE (*Ep.* 10, *PG* 77, 65 B).

3. *PG* 77, 85.

4. NESTORIUS, cité par CYRILLE, frg. 49 (*PL* 48, 764 A; trad. Th. Camelot, «De Nestorius à Eutychès», *Chalcedon* I, p. 224). On retrouve aussi la même affirmation dans d'autres passages de Nestorius : *Diuidentes naturas, contugamus honorem; confiteamur duplicem et adoremus ut unum, duplum enim naturarum unum est secundum unitatem* (*ACO* I, v, p. 37; *PL* 48, 801 A).

humaine à Dieu, il refuse que le Verbe soit le sujet des actions de la nature humaine et rejette donc le mot *theotokos* et l'affirmation que le Verbe a souffert. Il en arrive à ces affirmations sur la maternité de la Vierge Marie : *non Maria peperit Deum*¹, ou : «C'est folie de dire que le Verbe consubstantiel au Père est né de la Vierge Marie. Celui qui est né de la Vierge est celui qui a été formé de sa substance, non le Verbe qui est Dieu. Celui qui est consubstantiel au Père n'a point de mère².» Ces affirmations firent scandale et provoquèrent son procès et sa condamnation.

3. La christologie de l'école alexandrine : Cyrille d'Alexandrie

La formule essentielle de la christologie alexandrine, représentée surtout par Cyrille d'Alexandrie dans sa lutte contre Nestorius, est tirée d'Athanase : «Le Verbe est devenu homme et n'est pas entré dans un homme³.»

Cyrille ne part donc pas comme les Antiochiens de deux natures unies, mais de la personne même du Verbe résultant d'une union «indicible et incompréhensible⁴». L'unité personnelle du Verbe n'est pas altérée par l'Incarnation; Jésus-Christ doit être adoré comme formant

1. *ACO* I, v, p. 30.

2. Cité et traduit par M. JUGIE (*Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris 1912, p. 22).

3. ATHANASE, *Contra Arian.* III, 3 (*PG* 26, 388 A). Formule reprise par CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialog.* I (*PG* 75, 681 C).

4. «La différence des deux natures n'est pas supprimée par l'union (*henôsis*); bien plus, la divinité et l'humanité constituent un seul Seigneur Jésus-Christ, Christ et Fils par cette rencontre ineffable et indicible dans l'unité (*eis henotêta*)» (CYRILLE, *Ep.* 4, *Ad Nestor.*; *PG* 77, 45; *ACO* I, i, 1, p. 26). «Le Verbe s'est fait homme d'une façon ineffable et incompréhensible et a été appelé fils de l'homme ni par simple volonté ou bienveillance, ni par l'assomption d'un *prosôpon*» (CYRILLE, *Ep.* 4 *ad Nestor.*, *PG* 77, 45 C; *ACO* I, i, 1, p. 26-27).

avec le Verbe le terme unique de l'adoration, ce qui légitime la communication des idiomes, puisque c'est à l'unique nature concrète du Christ que l'on doit rapporter toutes les opérations même humaines de Jésus¹. De même, Marie est *theotokos*², ce que refuse d'admettre Nestorius qui ne lui reconnaît que le titre de *christotokos*³. Cette unité fait clairement du Christ le médiateur entre Dieu et les hommes.

Mais, avec sa formule sur l'unique *physis* après l'union, Cyrille adopte un langage monophysite : *mia physis tou Logou sesarkomenè* («une seule nature du Verbe incarnée»), formule qu'il croit d'Athanase et qui est d'Apolinaire. Cyrille prend le mot *physis* dans le sens d'une nature complète, subsistant en elle-même de manière indépendante. Il ne peut donc admettre qu'une nature, celle du Verbe incarné, mais il ne rejette pas la doctrine des *duo physeis* à condition qu'on n'y introduise pas l'idée de division. En particulier, après l'accord de 433, il répond à Acace de Mélitène en ces termes : «Les frères d'Antioche acceptent ce dont on pense que le Christ est composé, mais seulement en pensée; il est vrai, ils parlent d'une distinction des natures (car, comme il a été dit, divinité et humanité ne sont pas la même chose dans leurs caractères), mais ils reconnaissent un seul Fils et Christ et Seigneur et parlent du seul *prosôpon* en lui

1. CYRILLE, *Ep.* 17, *Synod.* (PG 77, 116 B); *Anath.* 4, 12 (PG 77, 120 D - 121 D). Il est notable que dans ces expressions le Verbe est toujours à un cas direct, la chair à un cas oblique (le Verbe a souffert dans sa chair).

2. CYRILLE, *Ep.* 1 aux moines d'Égypte (PG 77, 21 BC; ACO I, 1, 1, p. 15).

3. Nestorius : «Partout où la divine Écriture fait mention de l'économie du Seigneur, elle attribue la naissance et la mort non à la divinité, mais à l'humanité du Christ. Aussi, pour parler en toute rigueur de termes, faut-il appeler la Vierge *christotokos* et non *theotokos*» (PG 77, 53; ACO I, 1, 1, p. 30-31).

comme d'un seul en réalité; en aucune matière, ils ne divisent ce qui est uni. Ils n'acceptent pas non plus la division physique, comme cela est advenu à l'initiateur de ces malheureuses découvertes¹.»

Plus tard, Cyrille fit d'importantes concessions, en acceptant la profession des orientaux à laquelle Jean d'Antioche avait ajouté une phrase précisant nettement le 4^e anathématisme de Cyrille : «Jésus-Christ est Dieu parfait et homme parfait,... consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité. De deux natures l'union s'est faite,... union sans confusion...; le Dieu Verbe a pris chair et s'est fait homme et... s'est uni le temple pris de la Vierge. Quant aux expressions évangéliques et apostoliques relatives au Seigneur, nous savons que les théologiens emploient les unes indistinctement comme se rapportant à une seule personne et distinguent les autres comme se rapportant à deux natures².» En laissant de côté sa formule de la *mia physis* et en acceptant les formules orientales : «une seule personne», «union des natures», Cyrille montre clairement l'orthodoxie de sa pensée au-delà des formules suspectes des anathématismes.

Mais ces précisions vont provoquer un refus de la part des cyrilliens les plus acharnés; ainsi, Acace de Mélitène écrit : «Dire que chaque nature agit par elle-même, que l'une a souffert et que l'autre est restée impassible, c'est revenir à l'erreur des deux fils et diviser le Christ³.» A plusieurs reprises par la suite, les monophysites vont attaquer violemment Théodoret. Ainsi, une fidélité trop étroite aux formules de Cyrille et non à sa pensée va préparer l'hérésie d'Eutychès.

1. CYRILLE, *Ep.* 40, *Ad Acac. Melit.* (ACO I, 1, 4, p. 27; PG 77, 193 D - 196 A; trad. GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* I, p. 449).

2. JEAN D'ANTIOCHE, dans CYRILLE, *Ep.* 38 (PG 77, 169, 173; ACO II, IV, p. 8-9); cf. FACUNDUS, *Pro def.* VIII, 1, 2-7.

3. *Synodicon* 83 (172); MANSI V, 860; ACO I, IV, p. 118; PG 84, 693.

4. Les excès de la christologie alexandrine : Eutychès

Comme la christologie antiochienne poussée à l'excès aboutissait à l'erreur de Nestorius, Eutychès, en figeant la pensée de Cyrille et en la réduisant à ses formules les plus discutables, va tomber dans l'hérésie monophysite.

Contrairement à la formule du concile de Chalcédoine qui donne au mot *physis* le sens de deux natures considérées en elles-mêmes, abstraction faite de la personne dans laquelle elles subsistent, la formule christologique d'Eutychès est nettement monophysite puisqu'elle associe une seule nature à une seule personne :

– il adore, après la naissance du Christ, une *physis* unique qui est celle de Dieu fait homme, selon la formule célèbre : «Je confesse qu'avant l'union notre Seigneur était de deux natures, mais après l'union je confesse une seule nature¹.» Eutychès admet l'expression *ek duo physeôn* uniquement avant l'union.

– il refuse l'*homoousie* entre le Christ et l'homme, minimisant la vie propre et la consistance de la nature humaine du Seigneur².

La pensée d'Eutychès nous apparaît, sans doute simplifiée, dans l'*Eranistès* de Théodore (447). Le «Mendiant» refuse de parler de deux natures après l'union³.

En fait, par sa fidélité bornée aux formules de Cyrille, Eutychès est à l'origine historique, mais non théologique, du monophysisme. Par la suite, en opposition au concile de Chalcédoine et aux définitions de 451, le monophysisme se constituera en doctrine et déclenchera l'affaire des Trois Chapitres.

1. MANSI VI, 724; ACO II, I, 1, p. 134.

2. MANSI VI, 725-728; ACO II, I, 1, p. 136.

3. THÉODORE, *Eranistes* 2 (PG 83, 137 A - 140 B).

C. Origène

L'édit condamnant Origène¹, au cours de l'hiver 542-543, amena une autre affaire parallèle et un conflit plus grave. Les origénistes et les monophysites s'unirent contre Théodore de Mopsueste en qui les uns voyaient le père du nestorianisme, les autres l'adversaire d'Origène². Les monophysites se plaignaient, d'autre part, que le concile eût réhabilité Ibas d'Édesse et Théodoret de Cyr qui avaient exprimé des opinions voisines. Il s'agissait, en fait, d'une nouvelle attaque contre l'autorité du quatrième concile³.

Facundus critique en particulier les théories d'Origène sur la préexistence des âmes : «Car il ne faut pas croire les divagations d'Origène qui conjecture que les substances des âmes humaines existaient longtemps avant d'être dans les corps et même qu'elles avaient péché et que, existant d'abord en tant qu'esprits, elles étaient

1. JUSTINIEN, *Edictum contra Origenem* (PG 86, 989-993; PL 69, 177-225; ACO III, p. 189-214).

2. FACUNDUS, *Pro def.* I, II, 3-6. Liberatus défend la même thèse, *Breviarium* 24 (PL 68, 1049 B; ACO II, v, p. 140) : «Théodore, évêque de Césarée de Cappadoce, ami et familier des princes, appartenant à la secte des acéphales, mais très ardent défenseur d'Origène et rival de Pélage, lorsqu'il apprit la condamnation d'Origène, rempli du ressentiment de cette condamnation, entreprit, pour troubler l'Église, de faire condamner Théodore de Mopsueste, parce que Théodore avait écrit de nombreux ouvrages contre Origène.» Théodore Askidas, moine origéniste puis évêque de Césarée, était le protégé de l'impératrice Théodora.

3. A. GUILLAUMONT (*Les Kephalalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens, Patristica Sorbonensia* 5, Paris 1962, p. 173) explique cette collusion entre origénisme et monophysisme : «Dans les événements préparatoires au V^e concile il y avait eu une sorte de complicité entre le monophysisme et l'origénisme : fait assez naturel, puisque tous deux, issus de la théologie alexandrine, avaient à lutter contre un adversaire commun, Théodore de Mopsueste et sa lignée.»

ensuite devenues âmes lorsque, en châtement de leurs péchés, elles avaient été poussées dans des corps...» (I, vi, 12). Origène conçoit l'homme d'une manière strictement platonicienne, comme une âme emprisonnée dans un corps par suite de sa chute; son destin ultime est de quitter la matière pour rejoindre la substance de Dieu. Chaque âme obtient un sort selon sa faute. Pour illustrer sa théorie, Origène se sert de l'exemple de Jacob pour expliquer qu'il n'y a pas d'injustice dans le destin humain. Chaque être raisonnable porte en lui avant de naître dans un corps les causes qui entraînent des différences de condition dans la vie terrestre. Notre condition actuelle est causée par des mérites ou des démérites antérieurs; si le Seigneur a aimé Jacob et haï Ésaü dès leur naissance, c'est parce que ces deux hommes s'étaient rendus dignes d'amour ou de haine en une vie précédente: «Alors, en scrutant les Écritures avec plus de soin au sujet d'Ésaü et de Jacob, on trouve qu'il n'y a pas d'injustice de la part de Dieu, quand avant leur naissance et avant qu'ils aient fait quoi que ce soit, dans cette vie évidemment, il est dit que l'aîné servira le plus jeune et on trouve de même qu'il n'y a pas d'injustice dans le fait que Jacob ait supplanté son frère dans le sein de sa mère si on pense qu'il a été aimé de Dieu avec raison jusqu'à être préposé à son frère à cause des mérites d'une vie précédente, bien entendu¹.» Facundus utilise cet exemple pour contredire la théorie d'Origène (I, vi, 2).

Après l'accalmie du v^e siècle, les discussions sur l'origénisme reprennent au début du vi^e siècle, en particulier contre les milieux monastiques de Palestine. La doctrine de la préexistence des âmes a été condamnée dans la lettre de Justinien au patriarche Méнас (543) qui se termine

1. ORIGÈNE, *Traité des Principes*, II, 9, 7, 1 (éd. H. Crouzel et M. Simonetti, SC 252, p. 368-369).

par des anathématismes: «Si quelqu'un dit ou tient que les âmes des hommes préexistaient, c'est-à-dire qu'elles étaient jadis des intellects et des puissances saintes, mais qu'ensuite elles prirent en dégoût la divine contemplation et se tournèrent vers le pire, et que pour cette raison elles se sont refroidies de l'amour de Dieu et par suite de cela ont été appelées âmes et ont été envoyées en vue du châtement dans des corps, qu'il soit anathème¹.» En 553, le concile œcuménique de Constantinople renouvela cette condamnation².

1. ACO III, p. 213; DENZINGER 403.

2. ACO IV, I, p. 248-249. Pour plus de précisions, voir A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique*, Paris 1962, p. 133 s.: «La controverse du vi^e siècle»; GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* II/2, p. 506-540.

III. LE DÉROULEMENT DE L'AFFAIRE DES TROIS CHAPITRES

A. Les conséquences de l'édit impérial : réactions en Orient et en Occident

L'édit de 543 fut insuffisant pour amener à l'union les monophysites d'autant que l'empereur y affirmait sa fidélité au concile de Chalcédoine. On envoya cet édit aux patriarches, au pape Vigile et à l'épiscopat d'Afrique. En Orient, les évêques catholiques commencèrent par refuser de signer en se demandant si l'édit était compatible avec Chalcédoine. Il l'était, à condition d'admettre que Théodoret et Ibas n'avaient été rétablis à Chalcédoine qu'après avoir condamné Nestorius et le nestorianisme et sans que leurs œuvres aient été déclarées orthodoxes; mais cela impliquait que l'œuvre du concile était imparfaite et incomplète¹. Une contrainte fut exercée pour obtenir les signatures de Ménas de Constantinople, Éphrem d'Antioche, Pierre de Jérusalem, Zoïle d'Alexandrie. On avait déclaré, pour les inciter à signer, qu'on consulterait l'Église romaine, mais Facundus fait remarquer l'hypocrisie, puis-

1. C'est un argument développé par FACUNDUS (*Pro def.* II, v, 8) : « Puisque, même s'ils disent qu'ils ont eu l'intention de ne rien enlever dans les décrets du synode, ils ne peuvent nier qu'ils ont jugé incomplète sur quelques points leur plénitude au point de compléter, comme par une réflexion plus prudente et plus zélée, les manques de ce synode sur une question si longtemps traitée. »

qu'on menace d'anathème qui ne signe pas (IV, III, 1). On essaya d'obtenir de cette manière, dit Facundus (*Contra Moc.* § 37, CCL 90 A, p. 409), toutes les signatures épiscopales, afin de paraître faire attaquer le concile de Chalcédoine par toute l'Église catholique¹.

Le patriarche Ménas finit par céder à Justinien, en exigeant le droit de se rétracter si le pape ne signait pas². Zoïle d'Alexandrie, Éphrem d'Antioche et Pierre de Jérusalem l'imitèrent. Mais il n'en fut pas de même pour l'Occident : Étienne, apocrisiaire du pape à Constantinople, et Dacius, évêque de Milan, rompirent la communion avec Ménas et les siens; Dacius partit rejoindre le pape Vigile en Sicile. Quant à Facundus, il commença à écrire son mémoire pour la défense des Trois Chapitres.

B. L'attitude du pape

1. Le pape Vigile à Constantinople : *son Iudicatum de 548 contre les Trois Chapitres*

S'il avait été assez facile d'obtenir l'adhésion des patriarches orientaux, il fallait aussi obtenir celle du pape et d'abord l'enlever de Rome où l'opposition à l'édit de Justinien était très forte comme dans tout l'Occident. L'approche de Totila, venant mettre le siège devant Rome, fournit l'occasion de se saisir du pape pour l'emmener d'abord en Sicile jusqu'à l'été 546, puis vers Constanti-

1. Liberatus parle aussi de la contrainte exercée; il dit qu'on avait gagné les uns par les présents, les autres par des menaces de banissement (*Breviarium* 24, PL 68, 1049 D) : ... *consentientes episcopi in trium damnationem capitulorum muneribus ditabantur, uel non consentientes depositi in exilium missi sunt...*

2. FACUNDUS, *Pro def.* IV, iv, 3 : « Il répondit qu'il accepterait à condition d'avoir la promesse qu'il pourrait retirer sa signature si l'évêque de Rome ne donnait pas son accord. »

nople. Le pape put se rendre compte de l'indignation suscitée par l'édit impérial en Sicile, en Grèce, en Illyrie et il lui parvint de nombreux messages en ce sens d'Afrique et de Sardaigne.

Arrivé à Constantinople le 25 janvier 547, le pape commença par résister à l'empereur : il excommunia Ménas et les autres évêques qui maintenaient leur adhésion à l'édit, puis finit par céder en leur rendant la communion, le 29 juin 547. Par ambition ou sous la menace – on ne sait –, il remit à l'empereur des déclarations écrites contre les Trois Chapitres¹, que celui-ci s'engagea à tenir secrètes pour permettre au pape un semblant d'enquête avant la condamnation des Trois Chapitres.

Soixante-dix évêques, en grande partie des Occidentaux qui n'avaient pas signé l'édit, furent réunis pour assister le pape dans son enquête. Ce n'était pas un synode et la décision finale appartenait au pape. Vigile adressa son *Iudicatum* à Ménas, le Samedi Saint 11 avril 548². Il anathématisait les Trois Chapitres, mais avec des réserves formelles en faveur de l'autorité et des décisions du concile de Chalcédoine. Il gardait le silence sur les personnes de Théodoret et d'Ibas, mais condamnait la doctrine et la personne de Théodore de Mopsueste³.

1. Voici ce qu'écrivit Justinien à ce sujet : « En effet, lorsque Vigile, le très religieux pape de l'antique Rome, fut parvenu à la cité reine, nous lui avons très exactement dévoilé tout ce que nous savions sur les Trois Chapitres et nous lui avons demandé ce qu'il en pensait et il a lui-même anathématisé les Trois Chapitres impies, non pas une fois ou deux, mais à plusieurs reprises » (*Decret. Iustin. Imperatoris*, PL 69, 34 A).

2. Cf. *Ep. ad Rusticum et Sebastianum*, PL 69, 44 B.

3. *Epist. ad Valentianum*, PL 69, 51 D – 52 A : « Les ennemis de Dieu mentirent aussi en prétendant que les personnes des évêques Ibas et Théodoret furent condamnées dans notre *Iudicatum* (ce qui ne fut pas). »

2. Les conséquences du *Iudicatum* ; l'empereur prépare le concile

On espérait ainsi satisfaire l'Orient sans trop mécontenter l'Occident. Mais la révolte de l'Occident fut très violente, en Gaule, en Illyrie, en Dalmatie et en Scythie. Devant ce mouvement d'opinion, l'empereur se laissa convaincre par le pape de la nécessité d'abolir le *Iudicatum*, mais il l'obligea à jurer qu'il travaillerait à la condamnation des Trois Chapitres¹. Pendant qu'Askidas et son parti reprenaient la campagne contre les Trois Chapitres, Justinien prépara un nouveau traité théologique qu'il publia en juillet 551 (*Homologia pisteôs Iustinianou autokratoros kata tôn triôn kephalaïôn*; en latin *De recta fide*)². Le concile n'aurait ainsi qu'à entériner sa décision et sanctionner de son autorité la doctrine christologique contenue dans cette confession. Le document contenait : un exposé de la foi, treize anathématismes (repris par le cinquième concile), une réfutation d'objections, en particulier sur la difficulté de condamner la lettre d'Ibas, si elle avait été approuvée par le concile de Chalcédoine, et celle de condamner la personne de Théodore, mort dans la paix de l'Église.

3. Volte-face de Vigile ; son conflit avec l'empereur

Le pape, soutenu par l'Occident, réagit violemment. Il réunit les évêques et leur demanda de refuser leur signature et d'essayer d'obtenir le retrait de cet édit. Devant de nouvelles provocations de Théodore Askidas et des siens (affichage de l'édit de condamnation à Sainte-

1. Serment du 15 août 550 (PL 69, 121; ACO IV, 1, p. 198-199) : « Le bienheureux pape Vigile jura qu'en accord avec votre piété, sa volonté, ses efforts, ses actions, dans la mesure du possible, aurait pour but de faire condamner et anathématiser les Trois Chapitres. »

2. PG 86, 993-1041; PL 69, 225-267.

Sophie), il se réfugia dans la basilique des saints Pierre et Paul et, le 14 août 551, il rédigea la déposition de Théodore Askidas (*Damnatio Theodori*¹) et l'excommunication de Ménas et de ses suffragants². Cette menace amena une riposte de l'empereur qui voulut faire emmener de force le pape³. La tentative échoua, mais le pape finit par revenir au palais impérial où il fut tenu dans une semi-captivité. Il se réfugia à nouveau dans l'église Sainte-Euphémie, à Chalcédoine, dans la nuit du 23 au 24 décembre 551. Une deuxième agression le poussa à faire publier la sentence écrite six mois plus tôt contre Théodore Askidas et Ménas. Mais ceux-ci, ainsi que les autres évêques excommuniés, sans doute après de nombreuses négociations, vinrent à Sainte-Euphémie obtenir leur pardon. Le pape rentra à nouveau, le 26 juin 552, au palais impérial.

Les négociations s'engagèrent alors sur le lieu du concile, puis sur la forme même du débat et sur les participants. Vigile semblait décidé à y assister. L'empereur convoqua rapidement les évêques d'Orient, mais le concile fut encore retardé par un renouveau origéniste en Palestine (l'empereur fit compléter à cette occasion l'édit qu'il avait

1. *Fragmentum damnationis Theodori episcopi Caesareae* (PL 69, 61 AB).

2. *Epistula Vigili papae encyclica* (PL 69, 54 C) : «Celui qui sous l'habit épiscopal tend toujours au troupeau du Seigneur les ruses du loup vorace et, prenant la responsabilité de commander tout le scandale, perturba et perturbe encore toute l'Église de Dieu, nous l'avons condamné et déposé de son rang d'évêque; quant aux autres mentionnés ci-dessus, nous les avons exclus de la communion.»

3. Cette agression est décrite dans l'*Epistula legatis Francorum* (PL 69, 117 B) : «A cette vue, le saint Père s'accrocha aux colonnes de l'autel, mais le préteur, emporté par sa violence et sa rage, jeta d'abord ses diacres et ses clercs à bas de l'autel en les attrapant par les cheveux; ensuite, ils tirèrent cruellement le saint Père, en le tenant les uns par les pieds, les autres par les cheveux et la barbe.»

publié dix ans auparavant). Pour ce concile, contrairement aux précédents, le pape voulait que la représentation de l'Occident fût égale à celle de l'Orient. Justinien, sans refuser clairement, s'arrangea pour que Vigile, toujours lié par son serment d'août 550, ne pût pas convoquer effectivement une majorité d'opposants à l'avis impérial¹.

C. Le concile

1. Les délibérations du concile; les réactions de Vigile; le *Constitutum* de 553 et celui de 554

Le pape avait réclamé un délai avant de rendre son jugement et précisé qu'on devait attendre sa sentence pour ouvrir le concile. Cependant, le 5 mai 553, s'ouvrit le cinquième concile œcuménique, sans le pape, et avec quatorze Africains sur cent soixante-quatre noms. Le concile était entièrement soumis à l'empereur. Celui-ci n'assista pas aux séances, mais, dès le premier jour, il envoya une lettre indiquant la procédure à suivre et rappelant la nécessité de condamner les Trois Chapitres².

Contrairement à la demande de Vigile, le concile avait déjà statué sur les Trois Chapitres lorsque parut le *Constitutum* du 14 mai 553³, qui condamnait certains passages

1. Désireux d'être suivi par l'Occident, Vigile voulait convoquer «les évêques d'Afrique et d'autres provinces de langue latine», ce que l'empereur se garda bien d'accepter (*Constitutum*, PL 69, 70 D).

2. *Ep. ad sanctam synodum* (PL 69, 268-270; ACO IV, 1, p. 8-14); cf. *infra*.

3. *Constitutum Vigili papae de tribus capitulis* (PL 69, 67-114). Refus de condamner les morts : *Graue est enim insultare defunctis, uel si laici fuerint, nedum illis qui in episcopatu hanc uitam deposuerunt* (100 B). Fidélité à Chalcédoine comme aux autres conciles : *Et sancta Chalcedonensis synodus, cuius magna et inconcussa est firmitas, perpetua et ueneranda sicut Nicaena, Constantinopolitana atque Ephesina prima habent, suam teneant firmitatem* (111 D).

des écrits de Théodore de Mopsueste mais refusait, avec les arguments mêmes de Facundus (refus de s'attaquer aux morts, fidélité à Chalcédoine), de condamner la personne de Théodore, les écrits de Théodoret et la lettre d'Ibas.

L'empereur refusa de recevoir le *Constitutum* en rappelant à Vigile sa précédente condamnation des Trois Chapitres. Puis, il publia des documents secrets compromettants pour le pape et le fit placer hors de l'Église par le concile lors de la septième session, tout en précisant qu'il n'y avait pas rupture avec le Saint-Siège¹. Le concile adopta aussi quatorze anathématises repris de l'édit impérial de juillet 551, dans la huitième session.

Vigile, le 8 décembre, céda en condamnant les Trois Chapitres, puis dut publier cette condamnation dans un second *Constitutum* du 23 février 554². Il reconnut, entre autres, avoir prétendu à tort que la lettre d'Ibas avait été approuvée comme orthodoxe par Chalcédoine. Le pape succomba sur la route de Rome, à Syracuse, le 7 juin 555.

2. Le ralliement du pape Pélage à la politique impériale

D'abord opposé à Vigile et à son ralliement, Pélage écrivit un ouvrage reprenant l'argumentation de Facundus³ et feignant de croire comme lui que l'empereur était trompé par les hérétiques. Mais, lorsque l'empereur lui proposa la succession de Vigile, à condition de ratifier

1. Lettre de Justinien (ACO IV, 1, p. 208-220).

2. *Vigili papae Constitutum de damnatione trium capitulorum* (PL 69, 143-178; meilleure éd. Coll. *Auellana*, 83, CSEL 35/1, p. 230-320) : «(Nous anathématisons) ceux qui, ayant connaissance de notre décret, continuent à prétendre que cette lettre au Perse Maris contenant les blasphèmes énoncés ci-dessus a été approuvée par le saint concile de Chalcédoine.»

3. Cf. PÉLAGE, *In Def. Tr. Cap. V* (éd. R. Devreesse, ST 57, p. 53-60).

la condamnation des Trois Chapitres¹, il accepta et fut sacré, dans l'hostilité générale, à Rome, le 16 avril 556. L'Église franque et celle d'Espagne ne s'associèrent pas à cette condamnation, mais ne furent pas anathématisées. Pélage mourut le 3 mai 561, mais la papauté resta soumise à l'empereur.

3. L'opposition en Afrique, en Gaule et en Italie

En Afrique, dès 544, le premier édit de Justinien provoqua des réactions qui révélaient l'opinion générale². Ferrandus, consulté sur la question, après concertation avec d'autres évêques souligna les risques que couraient ainsi les décisions de Chalcédoine et l'inutilité de troubler la paix de l'Église par des condamnations posthumes³.

L'épiscopat africain supplia le pape Vigile, pendant son séjour en Sicile, de ne pas souscrire à la condamnation des Trois Chapitres. C'est alors que se place l'épisode que Facundus rapporte dans sa préface et le début de la rédaction de son œuvre. Le *Iudicatum* de Vigile (548), qui donne satisfaction à Justinien, va provoquer agitation et résistance en Afrique. Des moines fanatiques se rendirent à Constantinople et entreprirent une campagne de calomnies contre Vigile avec l'aide des diacres Rusticus et Sébastien⁴.

Les évêques d'Afrique, réunis à Carthage en 550 en concile général sous la présidence de Reparatus, pour

1. VICTOR DE TUNNUNA, *Chronica*, ad an. 558 : «Pélage, archidiaque romain, autrefois défenseur de ces Trois Chapitres, se laissa persuader de revenir d'exil par l'empereur Justinien» (PL 68, 961 A).

2. L'évêque Pontianus, dans une de ses lettres (PL 67, 996), redoute «qu'en voulant condamner les morts, on ne fût amené à faire périr bien des vivants».

3. *Ep.* 6 (PL 67, 921-928).

4. VICTOR DE TUNNUNA (PL 68, 960 A) cite en particulier un certain Félix Guillensis, higoumène d'un monastère africain.

défendre les Trois Chapitres, excommunièrent Vigile et adressèrent une protestation solennelle à Justinien, à l'époque où Facundus publiait son ouvrage¹. Les protestations ne venaient pas toutes d'Afrique. L'Occident dans son ensemble se révoltait contre les décisions prises, et l'agitation continuait, même à Constantinople.

Lorsque le pape, effrayé, demanda la convocation d'un concile œcuménique, Justinien convoqua les primats africains pour les faire souscrire à la condamnation des Trois Chapitres (au milieu de l'année 551) de gré ou de force. Il destitua Reparatus de Carthage; Firmus de Tipasa, primate de Numidie, souscrivit à l'anathème; Primasius d'Hadrumète, ferme d'abord, finit aussi par souscrire; Verecundus de Iunca dut s'enfuir avec Vigile dans l'église de Sainte-Euphémie à Chalcédoine et mourut peu de temps après.

Malgré la dispersion de ses chefs, l'Église d'Afrique refusa de céder à la volonté impériale. Primosus, placé avec violence sur le siège de Carthage à la place de Reparatus, se fit l'agent des décrets de Justinien, prônant la nécessité de l'union, tantôt promettant, tantôt châtiant. Facundus, dans son pamphlet *Contra Mocianum*, nous rapporte l'activité de ce Mocianus, d'abord arien, puis converti après la conquête byzantine, qui recrute en Afrique des évêques soumis à la politique impériale².

C'est dans cette atmosphère troublée que s'ouvrit le concile œcuménique le 5 mai 553. Seuls huit ou neuf

1. VICTOR DE TUNNUNA, *Chronica*, ad an. 550 (PL 68, 958 C) : «Après le consulat de Basile, en 550, les évêques d'Afrique réunis en synode excluent de la communion catholique Vigile, l'évêque de Rome, pour avoir condamné les Trois Chapitres, tout en lui laissant la possibilité de se repentir et ils envoyèrent, pour la défense des Trois Chapitres, des lettres fort justes à l'empereur Justinien par l'intermédiaire d'Olympus.»

2. FACUNDUS, *Contra Mocianum*, CCL 90 A, p. 401-416.

prélats d'Afrique y participaient¹. Primasius d'Hadrumète qui avait refusé d'y siéger, signa, le 14 mai, le *Constitutum* de Vigile. Le concile ayant ratifié la volonté de Justinien, la répression contre les dissidents fut violente², en particulier contre les évêques africains³. Mais l'Afrique s'obstina dans la rébellion, même après le second *Constitutum* du pape (février 554) et l'adhésion de Primasius d'Hadrumète nommé primate de Byzacène. Les évêques de la province refusèrent de le reconnaître, comme ceux de Proconsulaire et de Numidie refusèrent de reconnaître Primosus, nommé par Carthage⁴. L'agitation continua; Victor de Tunnuna fut exilé, Facundus se refusa à toute soumission. Cependant, après la mort de Justinien, le calme revint en Afrique. Dès 560, le pape Pélage pouvait déclarer que «l'Afrique, l'Illyrie, l'Orient avaient condamné les Trois Chapitres» et que «c'était folie de s'écarter d'une telle sentence pour suivre quelques colporteurs de fausses nouvelles⁵».

En Gaule, l'opposition fut également très vive. Les jugements contradictoires de Vigile et de Pélage avaient fait naître la défiance et semé le trouble. En 557, le roi Childebart réclama du pape une profession de foi. Pélage la lui envoya et dut aussi rétracter les déclarations qu'il avait

1. On dénombre parmi eux : Firmus de Tipasa, Victor de Sinna, Valerianus d'Obba, Sextilianus de Tunis, les évêques de Cuicul, Zattara, Mileu, alors que les trois provinces de Proconsulaire, Numidie et Byzacène comptaient 291 évêques en 484 (cf. Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, Paris 1896, p. 444-445).

2. LIBERATUS (*Breviarium* 24, PL 68, 1049 D; ACO II, v, p. 140) rapporte que «parmi les dissidents, les uns furent déposés et envoyés en exil, les autres, réduits à se cacher, moururent dans la misère.»

3. VICTOR DE TUNNUNA, *Chron.*, an. 552-553 : Primasius fut enfermé au couvent de Stoudion, Reparatus à Euchaïta, Felix, Rusticus et ceux qui les avaient soutenus exilés en Thébaidé.

4. En 554, le concile de Numidie fit sa soumission à Primosus.

5. PÉLAGE, *Ep.* 3 (MGH p. 443-444), cité par DIEHL, p. 448.

faites en tant que diacre. Comme en Afrique, l'apaisement se fit sans que le conflit eût été clairement résolu.

L'Italie était à l'époque séparée entre les régions au sud de l'Apennin sous le ressort métropolitain du pape et l'Italie du nord avec les deux métropoles d'Aquilée et de Milan.

Au sud, malgré l'opposition de six évêques qui déclarèrent avoir rayé le pape des diptyques et contre lesquels il sévit durement, Pélage parvint à ramener le calme troublé par ses déclarations contradictoires.

Mais dans les ressorts de Milan et d'Aquilée, l'opposition fut autrement tenace. A la mort de Dacius en 552, Vitalis fut nommé évêque de Milan. Favorable aux Trois Chapitres, il se sépara de Pélage ainsi que de l'évêque d'Aquilée. A la mort de ce dernier, il nomma lui-même Paulin sur le siège d'Aquilée. Toute l'Italie du nord entra dans le schisme. Malgré les efforts de Pélage, la situation se maintint plus de 15 ans jusqu'à ce que l'évêque de Milan, Laurent, fit acte d'obédience au siège apostolique.

A Aquilée, au contraire, la lutte se durcit entre tenants de l'obéissance et partisans de la séparation. Les tentatives d'apaisement de Pélage II (579-590) furent vaines et le schisme dura encore jusqu'à la fin du VII^e siècle.

IV. LA DÉFENSE DES TROIS CHAPITRES PAR FACUNDUS

A. Plan de l'ouvrage

Dans le livre I, Facundus part des trois affirmations de Justinien (cf. infra, p. 50 *in fine*) et souligne leur accord avec le concile de Chalcédoine. Il annonce sa principale objection qui sera développée dans le livre II : les eutychiens, dans cette attaque des Trois Chapitres, visent le concile de Chalcédoine. Puis il reprend pour les justifier les trois affirmations de Justinien, en s'appuyant sur les textes bibliques et les témoignages des Pères, avant de démontrer le point commun qui fausse la pensée des eutychiens et des nestoriens : une mauvaise compréhension de la relation entre la divinité et l'humanité dans le Christ.

Les livres III-IV sont consacrés à la défense de Théodore de Mopsueste. Au livre III, Facundus montre qu'attaquer les écrits de Théodore c'est remettre en cause le jugement du concile de Chalcédoine et du pape Léon. Selon lui les croyances de Théodore sur le Christ sont irréprochables ; on ne peut l'accuser ni d'être le maître de Nestorius, ni de reprendre l'hérésie de Sabellius, ni d'éliminer les prophéties sur le Christ.

Le livre IV traite des accusations de Cyrille contre Théodore, de l'attitude de Vigile et du but poursuivi par les hérétiques.

Les livres V et VI concernent le point précis de l'acceptation de la lettre d'Ibas au concile de Chalcedoine. Le livre VII étudie la doctrine de la lettre d'Ibas.

Le livre VIII revient à Théodore en montrant qu'il n'a pas été condamné jusque-là et que sa condamnation entraîne donc le blâme de nombreux Pères. Le livre IX justifie la doctrine christologique de Théodore.

Le livre X montre combien est injustifiée la condamnation d'un homme mort dans la paix de l'Église, surtout lorsque cette condamnation repose seulement sur quelques affirmations erronées. Il expose les erreurs que d'autres Pères ont commises. Le livre XI développe les exemples de ces Pères.

Le livre XII traite de l'hérésie et montre à l'empereur les conséquences d'une erreur de jugement. Il rappelle que ce n'est pas l'ignorance qui fait l'hérésie, mais l'entêtement dans l'erreur, que l'obéissance aux conciles et à l'Église est une règle absolue, qu'une action maladroite peut amener un schisme irréversible.

B. Les arguments théologiques

Dans le livre I, Facundus, désireux de trouver un accord avec l'empereur, entreprend de défendre trois affirmations de Justinien en les opposant à la fois à l'hérésie nestorienne et à l'hérésie eutychienne et en montrant leur concordance avec le concile de Chalcedoine :

- Un de la Trinité a été crucifié (I, 1, 1);
- La bienheureuse Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu (I, 1, 3);
- Le Christ est en deux natures et une personne (I, v-vi).

1. Un de la Trinité a été crucifié

La formule choisie par l'empereur n'est pas celle de la définition du concile de Chalcedoine pour affirmer à la fois et sans contradiction la dualité irréductible et la parfaite unité du Sauveur : «deux natures en une personne et une hypostase». Est-elle la plus claire comme feint de le penser Facundus? Certes, elle s'oppose clairement au nestorianisme, puisque Nestorius hésite à reconnaître le Verbe comme sujet et soutient que, si l'on veut parler en toute rigueur de termes, il faut rapporter les qualités, les actions humaines de Jésus-Christ à sa nature humaine, et ses qualités et actions divines à sa nature divine. En revanche, elle ne sauvegarde les deux natures qu'avec des précisions de sens et s'oppose avec ambiguïté à la formule d'Eutychès qui, trop fidèle à l'expression de Cyrille : «une seule nature», omet d'ajouter la qualification qui la rend acceptable : «incarnée». Cette formule, née de celle de Proclus (*ton hena tès Triados*), est correcte dans son contexte où elle était entourée de toutes les précautions et distinctions nécessaires (Facundus la cite au paragraphe 9 et la ramène à son orthodoxie d'origine). Elle fut reprise par les monophysites (qui remplaçaient le mot «incarné» par celui de «crucifié»). En cherchant à prouver que la formule christologique de Chalcedoine portait atteinte à l'unité du Christ, les monophysites poussèrent l'empereur à défendre la formule théopaschiste : «C'est Un de la Trinité qui a souffert dans sa chair.» Le pape Hormisdas repoussa cette formule comme inutile. Elle suscita aussi les protestations des moines acémètes, mais leur évolution vers le nestorianisme lui donna une utilité qu'elle n'avait pas jusque-là¹. Elle fut relancée par les

1. Cf. STEIN, *Bas-Empire*, p. 378-379 et DEVRESSE, *Théodore de Mopsueste*, ch. VI, p. 169 s.

moins scythes, pour qui ceux qui se réclamaient du concile de Chalcédoine et du pape Léon étaient des nestoriens déguisés. Pour couper court à cette ambiguïté, ils proposèrent d'ajouter à la définition du concile *unus de Trinitate crucifixus*.

C'est donc une formule ambiguë et reflet d'un courant favorable aux monophysites qu'a utilisée l'empereur dans son édit du 15 mars 553¹. C'est, aussi, volontairement que Facundus l'affirme orthodoxe en dissipant ces ambiguïtés au nom même de l'empereur. Il l'oppose, pour la préférer, à la formule *una persona* (I, III, 1-28) qui peut être une porte ouverte à la théorie nestorienne, car elle n'implique pas la communication des idiomes et peut réduire l'union des natures à une juxtaposition assez lâche, une *coniunctio* (ou une union *kat'eudokian*) selon les termes de Nestorius.

A plusieurs reprises, du problème proprement christologique Facundus revient au problème trinitaire : ne faut-il pas distinguer au sein de la Trinité trois natures, trois essences, puisqu'on y compte trois hypostases? Cette hérésie, stigmatisée sous le nom de trithéisme, est évoquée au paragraphe I, III, 4 : « Si nous disions : Un de la Trinité a été crucifié pour nous, et que l'on nous demande quel est l'un dont nous parlons, nous ne pouvons répondre Dieu ou le Fils parce qu'il n'y a pas dans la Trinité trois Dieux ou trois Fils dont on puisse dire que l'un a été crucifié. » « Une nature, trois hypostases » était une distinction admise pour la Trinité, mais « nul ne songeait à l'appliquer au mystère du Christ, qui est aussi un et deux. Il aurait suffi de retourner la formule et de dire, comme nous faisons maintenant : une hypostase ou personne, deux natures. Au contraire on

1. PL 69, 267-273.

considérerait ici *physis* et *hypostasis* comme équivalents¹». En effet, dans son sens premier, hypostase ne se distinguait pas de *ousia* (être, essence). Ainsi, en latin, *substantia* pouvait rendre l'une et l'autre. Facundus lui, au paragraphe I, v, 16, établit ce lien entre les vocabulaires christologique et trinitaire : « Je dis une chose et une autre au rebours de ce qui se passe dans la Trinité. Là, en effet, il y a un autre et un autre pour que nous ne confondions pas les subsistances, non une chose et une autre. Les trois subsistances sont en effet une seule et même chose par la divinité. »

Enfin, l'expression « Un de la Trinité » amène Facundus à parler du baptême chrétien : « Comment Paul... les aurait-il baptisés au nom du Seigneur Jésus, si le Seigneur Jésus-Christ n'était pas un de la Trinité dans laquelle uniquement il est prescrit d'être baptisé? » (I, III, 33). La *Didachè*, ou *Doctrine des douze apôtres*, rappelle l'obligation de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais une objection est souvent formulée : à l'origine de l'Église le baptême était conféré non pas au nom des trois personnes, mais seulement au nom de Jésus, pour désigner, comme va le rappeler le paragraphe 34, le baptême chrétien, le baptême institué par Jésus-Christ.

Facundus rappelle que la formule : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » était utilisée même s'il « est absolument sûr que les apôtres baptisaient au nom du Seigneur

1. P.-Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine (Hist. des Conc. 2)*, Paris 1962, p. 37-38.

Jésus» (I, III, 35)¹. Enfin Facundus rappelle l'essentiel du baptême chrétien. Il est fondé dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Son sens le plus profond, c'est d'associer ceux qui le reçoivent à cette mort pour les faire renaître à une vie nouvelle (cf. Rm 6, 35). «On a utilisé la commémoration de Jésus-Christ pour introduire un nouveau baptême, parce que nous sommes nous-mêmes ensevelis avec lui, par le baptême, dans la mort» (I, III, 36).

2. La bienheureuse Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu

Les deux formules : «Un de la Trinité a souffert» et «Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu» relèvent d'un même problème. Toutes deux désignent le Christ comme sujet de la réalité humaine, ce qui revient à poser le problème de son identité. La communication des idiomes justifie les deux expressions. De même qu'on ne peut dire : «La nature divine est née d'une femme», mais qu'on peut dire : «Le Dieu Verbe est né de Marie» (Facundus reviendra à cette expression par la suite), de même on ne peut dire : «L'humanité fait partie de la Trinité» ou : «Un Fils de la Trinité a pris chair», mais il sera tout

1. On trouve le même argument chez IRÉNÉE, *Contre les hérésies* III, 18, 3 (SC 211, p. 351) : «Dans le nom de *Christ* est sous-entendu celui qui a oint, celui qui est oint, et l'onction même dont il a été oint : celui qui a oint, c'est le Père, celui qui a été oint, c'est le Fils, et il l'a été dans l'Esprit qui est l'Onction. Comme le dit le Verbe par la bouche d'Isaïe : 'L'Esprit de Dieu est sur moi parce qu'il m'a oint', signifiant et le Père qui oint et l'oint, le Fils, et l'Onction qui est l'Esprit.» Il en est de même chez BASILE DE CÉSARÉE (*Sur le Saint-Esprit*, 12, 28, SC 17 bis, p. 345) : «Et que nul n'aille mal interpréter le dire de l'apôtre qui omet souvent le nom du Père et du Saint-Esprit, lorsqu'il fait mention du baptême; il ne faudrait pas croire pour autant que l'on puisse ne pas observer l'invocation des noms... car nommer le Christ, c'est confesser le tout : c'est montrer Dieu qui oint, le Fils qui est oint et l'onction, l'Esprit.»

à fait exact de dire : «L'homme Jésus est une des trois personnes de la Trinité»; ou : «Un de la Trinité, le Fils, a pris chair». Étant donné l'unicité de la personne du Christ qui possède ces deux natures, l'attribution des propriétés de l'une à l'autre peut se faire indirectement par l'intermédiaire de la personne dont elles sont les natures. Ainsi peut-on affirmer que Marie est véritablement mère de Dieu et que le Christ, «étant fils unique du Père, a été fait fils unique de sa mère» (I, III, 38).

Aussi le terme *propre* sans cesse répété par la suite est à rapprocher de «propriétés» : être en propre Fils de Dieu, c'est en avoir les propriétés. Mais pour que la formule soit équilibrée, comme le rappelle Facundus, il faut aussi affirmer clairement la consubstantialité avec sa mère, sinon on en arrive à la pensée monophysite qui, soutenant l'absence de changement du Fils de Dieu dans l'incarnation, refuse les deux natures¹.

C'est sur ce point que Facundus s'oppose à ceux qui, «alors même qu'ils sont dans la communion de l'Église, pensent qu'il ne faut pas admettre cette profession : La bienheureuse Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu» (I, IV, 1). On peut se demander quels sont ces

1. Il s'agit là de la possible interprétation de Chalcedoine dont parle J. MEYENDORFF (*Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, p. 51), celle des eutychiens qui affirment comme Sévère d'Antioche : «Celui qui était éternellement consubstantiel à celui qui l'engendre, c'est lui-même qui est descendu volontairement et est devenu consubstantiel à sa mère. Il est donc devenu homme étant Dieu; il est devenu ce qu'il n'était pas, tout en restant sans changement ce qu'il était, car il n'a pas perdu sa divinité dans son incarnation, et le corps n'a pas perdu la qualité tangible de sa nature. Mais étant vrai Dieu, parfait en tout ce qui appartient à son être, il est descendu et a pris un vrai corps du corps de la Vierge et il n'a pas subi de changement de ce qu'il était en devenant homme» (J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, p. 206; voir aussi P. MARAVAL, «La politique religieuse de Justinien», *HistChrist*, p. 400).

adversaires «en communion avec l'Église» et pourquoi ils refusent cette expression. Que peut-on comprendre, en effet, par «mère de Dieu» et qui devient impossible, selon Facundus, dans «en vérité et au sens propre 'mère de Dieu'»? Sans doute ce que comprennent les Antiochiens lorsqu'ils n'acceptent le mot *theotokos* qu'avec réticence et en raison du Verbe qui assume l'homme et non en raison de la communication des idiomes, c'est-à-dire des propriétés¹. Pour Facundus, l'affirmation : «La bienheureuse Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu» exclut cette interprétation et traduit clairement la communion des idiomes, alors que les monophysites refusent catégoriquement la mention de la propriété des natures après l'union².

En effet, la controverse entre Cyrille d'Alexandrie et Nestorius sur le terme *theotokos*, appliqué, à la Vierge Marie, avait posé le problème de savoir s'il y avait en Jésus, une personne humaine dont la mère aurait pu être Marie. Cyrille le nia catégoriquement. Dans le Christ il n'y avait qu'un Fils, le Fils de Dieu, et Marie était donc vraiment la «mère de Dieu». Mais il restait encore à préciser comment se maintiennent dans l'unité les propriétés caractéristiques de l'humanité, si l'on veut éviter le mélange et la confusion. C'est ce qu'apporte chez

1. TIMOTHÉE AELURE, patriarche monophysite d'Alexandrie, écrit à l'empereur Léon : «Les 318 Pères (de Nicée) n'ont pas fait mention en lui d'hypostases, de natures ou de propriétés, et ne l'ont point divisé; au contraire, ils ont confessé que les choses divines et les choses humaines de l'économie appartiennent à un seul. C'est pourquoi je n'accepte pas les choses qui ont été faites à Chalcedoine, parce que j'y trouve la division et le partage de l'économie» (cité par J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, p. 419).

2. Le concile de Constantinople reprend la formule : «mère de Dieu au sens propre et en toute vérité (*kyriôs kai kata alêtheian*) parce que le Dieu Verbe engendré avant les siècles a pris chair d'elle aux derniers jours» (can. 4, DENZINGER 427).

Facundus l'insistance sur les mots : «en vérité et au sens propre». Ils ont pour but tous les deux de s'opposer à toutes les réticences sur l'expression «Mère de Dieu» et montrent qu'il faut prendre ce titre au sens littéral comme une réalité traduisant la coexistence de la nature humaine du Christ et de sa nature divine¹.

Cependant, les mots : «en vérité et au sens propre» apparaissent à certains comme appartenant à la doctrine d'Eutychès, ce qui semble paradoxal (I, iv, 4). En effet, comment cette formule pourrait-elle appartenir à la doctrine d'Eutychès qui a affirmé que la Vierge n'était pas consubstantielle à son fils? Il ne s'agit pas d'Eutychès lui-même, mais de certains monophysites qui admettent parfaitement qu'il y a deux sortes de propriétés dans le Christ, les unes convenant à Dieu, les autres convenant à l'humanité. Mais ils refusent de les répartir entre deux natures : le Verbe de Dieu et l'homme Jésus. Ainsi on peut craindre que, chez eux, la formule «mère de Dieu au sens propre et en vérité», comme le *unus de Trinitate*, au lieu d'être compris comme une application de la communion des idiomes soit entendue comme l'affirmation d'une seule nature après l'union².

1. La définition de Chalcedoine omettait ces précisions.

2. Il en est d'ailleurs ainsi dans la réfutation de TIMOTHÉE AELURE : «Si donc le Père a livré son propre Fils pour nous, comment les diphysites conservent-ils les propriétés de chacune des natures? Car être livré ne convient pas à la nature divine, de même que mourir, pour nous, ne convient pas à la nature humaine. Une est donc la nature du Verbe incarnée, car c'est ainsi que, selon les Écritures, le Verbe de Dieu a souffert pour nous par la chair : c'est en effet le Christ Jésus qui est mort pour nous... Comment donc les diphysites peuvent-ils encore conserver les propriétés des natures à chacune d'elles, comme ils le disent?» (*Réfutation de la doctrine définie au synode de Chalcedoine*, éd. Ter-Mekertschian, p. 203 s.; *ms syr.*, fol. 15 rb s., citée par J. LEBON, «La christologie du monophysisme syrien», *Chalcedon* I, p. 545).

3. *Le Christ est en deux natures et une personne*

Le paragraphe I, iv, 23 montre bien que le titre *mère de Dieu* est au centre d'un débat capital sur la nature humaine et divine du Christ. Le titre *mère de Dieu* exige en effet que Jésus-Christ soit Dieu parfait, consubstantiel au Père, et homme parfait en même temps, consubstantiel à sa mère. Aussi Facundus souligne-t-il qu'il est absurde de s'indigner de la maternité véritable de la Vierge, alors même que l'on croit «que le Très-Haut s'est fait homme et que le Verbe s'est fait chair» (I, iv, 44). En effet, la formule de saint Jean qu'il commente dans les paragraphes suivants : *Le Verbe s'est fait chair* exprime l'attribution au Verbe d'une nature humaine entière et complète¹.

C'est pourquoi en affirmant l'union en une personne et la communication des idiomes, Facundus va réfuter d'abord l'erreur des nestoriens qui «veulent au contraire nous faire admettre deux fils, peut-être pas dans les mots, mais bien dans la réalité elle-même» (I, iv, 49), puis, il va dénoncer clairement, par une affirmation sur les deux natures, l'hérésie des eutychiens : «C'est pourquoi désormais, contre les eutychiens dont nous venons de parler, montrons la justesse de ce troisième point : nous confessons que le Seigneur Jésus-Christ est en deux natures, c'est-à-dire parfait dans la divinité et dans l'humanité» (I, v, 1).

Ainsi confesser deux natures du Christ «permettra aussi d'éviter les calomnies des nestoriens qui pensent que c'est

1. Proclus affirme dans le *Tome aux Arméniens* : «Le Dieu Verbe a donc été fait homme parfait, mais de telle sorte que le miracle qui surpasse l'intelligence n'a pas mutilé la nature inconvertible. Mais c'est par la foi que nous en sommes instruits, ce n'est pas l'investigation rationnelle qui nous l'a fait saisir» (VII, PG 65, 861 C; trad. lat. Denys le Petit, PL 67, 413 A).

en confondant les deux natures du Christ que nous disons que le Seigneur Jésus-Christ est un de la Trinité et que Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu» (I, v, 2). Mais, c'est aussi combattre la formule des eutychiens : «Sa nature est une et composée de la divinité et de l'humanité» (I, v, 3).

La suite de la démonstration montre la complexité du problème, car certains monophysites «peuvent admettre que cette nature est selon certains aspects consubstantielle à la nature du Père et de même, selon certains aspects consubstantielle à nous» (I, v, 7)¹. En fait tout en rejetant la doctrine d'Eutychès dans laquelle la nature humaine était absorbée par la nature divine, ils refusaient le dyophysisme du concile de Chalcédoine comme entaché de nestorianisme. Ils affirmaient obstinément une seule nature sans vouloir s'expliquer comment la divinité et l'humanité pouvaient ne former qu'une nature.

C'est cet aspect contradictoire de leur pensée que va ici souligner Facundus : «Dire que cette nature unique du Fils de Dieu a quelque chose que celle du Père n'a pas et, au contraire, quelque chose que la nôtre n'a pas, ne peut que vouloir dire qu'elle n'est consubstantielle ni au Père ni à nous» (I, v, 8).

En effet, une des affirmations les plus claires et les plus catégoriques des eutychiens est que le Verbe est resté parfaitement immuable dans l'Incarnation, à savoir que le Fils est devenu homme parfait et consubstantiel

1. TIMOTHÉE AELURE (*Addit.* 12/56, f. 30 rbc) : «... Nous confessons que la chair de notre Seigneur Jésus-Christ est de la sainte et *theotokos* Vierge Marie et qu'il est devenu consubstantiel à elle et à nous par la chair, lui qui est consubstantiel au Père par la divinité.»

à nous sans cesser d'être ce qu'il était¹. Facundus reproche enfin aux monophysites de dire que «le Fils de Dieu qu'ils prétendent d'une seule nature et consubstantiel au Père... est de nature simple, c'est-à-dire seulement divine» (I, vi, 3)².

Facundus montre donc précisément où est le problème et l'impossibilité de la pensée monophysite. Les monophysites nient qu'ils introduisent mélange ou confusion en employant l'expression de l'unique nature, mais sans expliquer comment ils peuvent concilier ces deux affirmations contradictoires : «Donc, alors qu'ils disent qu'il n'y a pas deux natures d'un seul Fils, on peut prouver qu'ils introduisent une subsistance du Fils de Dieu et une autre de l'homme assumé» (I, vi, 3).

Facundus enfin, en dénonçant le recours abusif à la comparaison corps-âme pour définir la relation Dieu-homme dans le Christ (I, vi, 9), attaque la théorie la plus classique du monophysisme réel, celle du mélange, *tertium*

1. Dioscore, successeur de Cyrille en 444, écrit ainsi dans la lettre aux moines de l'Énaton : «Les Pères ont déclaré étrangers à l'espérance des chrétiens, comme les autres hérétiques, ceux qui ne confessent pas que Dieu le Verbe, consubstantiel au Père, est devenu *sans changement* dans les derniers jours et pour notre rédemption, consubstantiel aux hommes dans la chair, lui qui est consubstantiel au Père par la divinité.»

2. Contrairement à ce qu'affirme Facundus, les monophysites ne disent pas tous que le Christ incarné est de nature simple comme le montre ce passage de Sévère d'Antioche : «Celui qui d'abord était simple, est maintenant, d'une façon glorieuse et ineffable, composé avec la chair animée et raisonnable; il n'est pas partagé en deux et il demeure sans confusion. C'est le même qui est consubstantiel à Dieu le Père et à nous» (2^e lettre à Sergius, citée par J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, p. 321-322).

*quid*¹. Le but premier de cette comparaison chez les monophysites est d'exclure la vision nestorienne de l'union par juxtaposition dans le Christ en montrant que l'incarnation aboutit à un être unique et sans division. Ils affirmaient donc : de même que le corps et l'âme ne constituent qu'une seule nature, de même la divinité et l'humanité dans le Christ ne forment en se réunissant qu'une seule nature. En cela ils s'inspiraient de Cyrille. Mais, selon la comparaison de Cyrille (corps et âme), l'élément humain et l'élément divin restent non confondus. Pour lui, le Verbe simple par essence est devenu composé par l'Incarnation. Il est à la fois consubstantiel à Dieu le Père et à nous. Le problème de sa doctrine est de maintenir dans l'unité de nature les propriétés caractéristiques de l'humanité, si l'on veut éviter la confusion.

Facundus montre clairement cette union étroite du corps et de l'âme, opposée aux théories platoniciennes et à la vision d'Origène : «En effet, comme la chair est faite pour l'âme, l'âme est faite pour la chair, et la fin même de leurs natures est de tendre également vers cette union. Car il ne faut pas croire les divagations d'Origène qui conjecture que les substances des âmes humaines existaient longtemps avant d'être dans les corps» (I, vi, 11-

1. Théorie définie et réfutée ainsi par M. Jugie : «Sans se mélanger ni se confondre, le Verbe et l'humanité s'unissent comme les parties d'un tout pour former un Dieu humain, une nouvelle essence complète, tout de même que le corps et l'âme, substances incomplètes, s'unissent pour former une substance complète (comparaison, du reste, très souvent utilisée pour donner une idée de l'union hypostatique par des Pères orthodoxes comme Cyrille). Mais il n'en est pas moins vrai que ce n'est qu'une comparaison. On ne peut assimiler complètement le composé théandrique au composé humain, car le Verbe, immuable et parfait en lui-même ne saurait jouer le rôle de partie proprement dite, pas plus du reste que la nature humaine du Christ, qui, elle aussi, est parfaite et complète en elle-même» (art. «Eutychès et l'eutychiisme», *DTC* 5/2, 1913, col. 1582).

12). Cette comparaison peut servir «pour affirmer l'unité de personne... et nous savons que les saints Pères aussi l'ont rapportée dans cette intention» (I, vi, 15)¹. Mais il est clair pour Facundus qu'elle ne peut pas servir à définir la nature du Christ : «Mais, au sujet de la nature du Verbe de Dieu, il est impie de croire qu'un jour elle n'a pas existé» (I, vi, 14). De même, le second édit impérial contre les Trois Chapitres (551; *PG* 86, 995-1055), qui expose la doctrine de l'empereur sur la personne du Fils, réfute cet argument des monophysites abusant d'une comparaison de l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ avec l'âme et le corps.

4. La communication des idiomes

Les deux expressions *Un de la Trinité a été crucifié et la bienheureuse Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu* reposent sur la communication des idiomes qui découle de l'affirmation d'un Christ en deux natures et une personne. Le fondement de la communication des idiomes est l'union hypostatique. Le Verbe en prenant chair acquiert une relation nouvelle tout en demeurant substantiellement identique. C'est sur ce même principe

1. «Parmi les comparaisons auxquelles ces théologiens ont recours pour exprimer l'intimité de l'union hypostatique et l'unité du Christ, il en est une qui revient constamment sous leur plume et dont Cyrille d'Alexandrie avait déjà fait un fréquent usage : c'est celle qui est tirée de l'union de l'âme et du corps dans l'individu humain. Sagement expliquée et prise comme simple comparaison, c'est-à-dire comme ne représentant pas d'une manière en tout adéquate la sublime réalité qu'elle doit mettre en lumière, cette comparaison est merveilleusement apte à réfuter le dualisme hypostatique et à inculquer le lien substantiel qui joint l'humanité à la personne du Verbe... Il ne faudrait pas cependant pousser la similitude à l'extrême, car on friserait le synousiasme apollinariste; on serait acculé au théopaschisme, et Dieu le Verbe verrait son immutabilité compromise» (M. JUGIE, art. «Monophysisme», *DTC* 10/2, 1929, col. 2227).

théologique que s'appuie le dogme de la maternité divine. Dans le paragraphe I, iv, 28, Facundus analyse très justement la citation de Paul (Rm 1, 1-4) en remarquant que, dans la communication des idiomes, on ne considère pas les deux natures du Christ comme deux réalités équivalentes, mais qu'on y affirme que l'humanité n'est jamais ramenée à l'identité divine. Par l'expression «l'homme fils de Dieu», le Verbe Divin est reconnu comme le sujet de la réalité humaine et par l'expression «Dieu fils de l'homme», l'humanité de Jésus ne consiste pas seulement à revêtir la divinité. Facundus applique très exactement ce principe, en particulier au paragraphe I, iv, 15, où il écrit : «On dit à aussi juste titre, et que le Dieu Verbe est le propre et véritable fils de l'homme, et que le même, médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ est le propre et véritable Fils de Dieu...»

En vertu de leur union, les deux natures, divine et humaine, ne forment en Jésus-Christ qu'une hypostase. A cette hypostase unique doivent être réellement attribuées les propriétés de chacune des deux natures. En sorte que, considérée réellement et physiquement, la communication des idiomes ne dit que l'union des deux natures en une seule personne, c'est-à-dire l'union hypostatique elle-même, considérée logiquement; elle est constituée par l'attribution des propriétés humaines au Christ-Dieu et par l'attribution des propriétés divines au Christ-Homme. Ainsi le paragraphe I, iv, 17 présente des exemples de la communication des idiomes : «Le Christ, c'est-à-dire l'oïnt, est le véritable Fils de Dieu...; Paul enseigne que le Père n'a pas épargné celui-là même qu'il appelle le propre Fils de Dieu, mais qu'il l'a livré pour nous tous» : *oïnt* renvoie à l'humanité, *véritable Fils de Dieu* à la divinité; *Fils de Dieu* renvoie à la divinité, *a livré* renvoie à l'humanité. Dans la logique de ce principe – si le fils de l'homme est appelé Dieu, sa mère doit être appelée

mère de Dieu – Marie doit être reconnue véritablement mère du Christ.

On retrouve à partir du paragraphe I, iv, 28 la forme la plus complète et la moins admise de la communication des idiomes sur laquelle Facundus, conscient du problème, va justement insister, alors que le V^e concile n'en formulera que le principe et relèvera seulement une application particulière dans son dixième anathématisme : « Si quelqu'un ne confesse pas que notre Seigneur Jésus-Christ qui a été crucifié dans sa chair, est vrai Dieu et Un de la Trinité, qu'il soit anathème¹ » (DENZINGER 432).

1. Cyrille analyse bien les deux formes de la communication des idiomes dans son ouvrage *Sur l'incarnation du Monogène, Deux dialogues christologiques* (SC 97, trad. G.M. de Durand). La première consiste à attribuer à la personne du Verbe incarné les actions, passions et propriétés de la divinité ou de l'humanité. Elle est abondamment utilisée dans l'Église. Cyrille en donne un exemple dans son commentaire de Mt 2, 6 (« Et toi Bethléem, maison d'Ephrata, tu es la plus petite parmi les milliers de Juda. De toi sortira celui qui sera prince en Israël et ses origines remontent au principe, aux jours de l'éternité ») : « Voilà donc attribuée au Christ Jésus, en vertu de l'union voulue par l'économie, la suprême antiquité propre au Verbe. Cette Parole n'est-elle pas claire ! Celui qui, en tant qu'homme né d'une femme, est un bethléemite, on nous dit carrément que ses origines remontent au principe des siècles » (p. 293). La seconde consiste à attribuer à la divinité ou à l'humanité prise concrètement, c'est-à-dire à Dieu ou à l'homme, les actions ou les passions de l'autre nature. Ainsi Cyrille écrit sur le Christ : « On peut ainsi se rendre compte que, d'un côté, il octroie à sa chair la gloire d'opérer de manière divine, tandis que d'un autre côté, il s'approprie ce qui est de la chair et, d'une certaine façon, en vertu de l'union voulue par l'économie, l'attribue à sa propre nature » (p. 279). « Mais il rassemble deux en un, il mélange, pour ainsi dire, les unes avec les autres les propriétés des deux natures » (p. 283). Cyrille cite enfin pour appuyer sa démonstration les versets de 1 Jn 1, 1-2 que l'on retrouve chez FACUNDUS (*Pro def.* I, iv, 47) : « Ce qui était au commencement, ce que nous avons vu... » Il les commente ainsi : « A ce propos, le sage Jean apportera également assistance et renfort, allant presque jusqu'à réunir les natures et à faire confluencer les vertus des propriétés afférentes à chacune d'elles » (p. 295).

Dans les paragraphes I, iv, 31 et suivants, Facundus va repousser l'erreur nestorienne qui ne reconnaît dans la communication des idiomes qu'une attribution morale des propriétés d'une nature – hypostase à une autre nature – hypostase.

A partir du paragraphe iv, 40, il dénoncera une deuxième erreur, celle des monophysites qui conçoivent ontologiquement la communication des idiomes comme une communication réelle des propriétés d'une nature à l'autre, c'est-à-dire que, tout en admettant des propriétés différentes, ils les attribuent toutes à un unique sujet, la personne de Dieu le Verbe.

C'est le problème de la communication des idiomes qui est au centre de la polémique autour de la lettre d'Ibas et de son acceptation par le concile de Chalcédoine.

C. Les arguments historiques

1. Le problème de l'acceptation de la lettre d'Ibas par le concile de Chalcédoine

Lors du colloque théologique de Constantinople en 532, les partisans de Sévère, patriarche monophysite d'Antioche, assurèrent que la déclaration d'orthodoxie faite à Chalcédoine au profit d'Ibas et de Théodoret leur interdisait de recevoir ce concile. Cela poussa Justinien à affirmer que la lettre n'était pas d'Ibas et qu'elle n'avait pas été approuvée à Chalcédoine. Il pensait ainsi rallier les sévériens, mais aussi apaiser ceux qui voyaient dans les anathèmes contre les Trois Chapitres une atteinte au concile.

Quels reproches fait-on à cette lettre et à son auteur ? La lettre d'Ibas (citée en entier par Facundus en VI, III, 2-17) n'accepte pas la communication des idiomes, mais cette apparente hérésie repose sur un malentendu, puisque

Ibas reconnaissait l'unité d'un seul Seigneur dans les deux natures. Mais, malgré son orthodoxie, il donnait une vision quasi nestorienne des deux natures, par exemple lorsqu'il écrivait : *Sed confitentur in templum et in habitantem in eo qui est unus Filius Iesus Christus* (VI, III, 17). Il est évident, du reste, que, bien plus que les injures contre Cyrille, les monophysites voulaient faire condamner le dogme des deux natures, dont la parfaite intégrité dans l'union avait été affirmée à Chalcédoine.

Les efforts de l'empereur pour établir la condamnation de la lettre d'Ibas au concile de Chalcédoine, efforts qui aboutirent au 14^e anathématisme du deuxième concile de Constantinople (553), loin d'apaiser les esprits, poussèrent beaucoup d'orthodoxes occidentaux, en particulier Facundus et pendant un temps Vigile, à prétendre que le concile avait explicitement déclaré orthodoxe la lettre d'Ibas et qu'on ne pouvait pas l'anathématiser sans ébranler l'autorité du concile de Chalcédoine¹. En effet, il existe un conflit manifeste sur la lettre d'Ibas entre la déclaration de Chalcédoine : *Relecta enim eius epistula agnouimus eum esse orthodoxum*, «A la lecture de sa lettre nous avons reconnu qu'il est orthodoxe» (déclaration de Paschasinus et Lucentius²) – et le 14^e anathème du concile : «Si quelqu'un prend la défense de la lettre écrite soi-disant par Ibas à Maris le Perse... et ceux qui ont l'audace de la justifier ou de justifier l'impiété qu'elle contient, et cela au nom des saints Pères ou du saint concile de Chalcédoine, s'ils ont persévéré jusqu'au bout dans ces erreurs, que celui-là soit anathème³.»

1. VIGILE, *Constitutum* (MANSI IX, 98-99; PL 69, 106 A) : *patres in sancta Chalcedonensi synodo epistulam pronunciantes orthodoxam*.

2. Concile de Chalcédoine, Act. X, 161; ACO II, III, 3, p. 48; cf. PL 69, 105 AB.

3. DENZINGER 437.

Facundus, lui, affirme qu'elle a été jugée orthodoxe et que les «hérétiques de l'intérieur et de l'extérieur» veulent soutenir le contraire à seule fin de pouvoir par la suite discréditer le concile, lorsque la preuve sera faite que ce concile a bien soutenu la lettre d'Ibas¹.

Certes, Facundus est embarrassé par le problème de la réception de la lettre d'Ibas dont les preuves ne sont pas indiscutables : «Voilà qui est démontré [le risque de nuire au concile de Chalcédoine] même si, comme nous l'avons déjà dit, le concile ne l'avait pas reconnue orthodoxe ou si l'on ne pouvait pas prouver qu'elle avait été lue devant lui» (II, II, 25). Mais il est conscient que c'est là une question centrale qui vient s'ajouter au problème christologique. Si, comme il l'affirme, la lettre a été approuvée lors du concile de Chalcédoine, on ne peut plus y toucher sans compromettre l'infailibilité de ce concile. Vigile défendit la même thèse dans son *Constitutum*². Le pape relèvera aussi le danger d'une affirmation hasardeuse, sinon mensongère, en ce qui concerne l'accueil que réserva le concile à la lettre d'Ibas. Le *Constitutum* rappelait d'abord, dans le concile de Chalcédoine, les votes des légats Paschasinus et Lucentius qui déclaraient que «la lettre d'Ibas ayant été lue [devant eux], ils avaient

1. On trouve le même argument chez Pélage. Cette lettre fournit aux hérétiques une occasion de calomnier le concile de Chalcédoine et, à cause de l'attitude de Vigile, de causer un scandale dans l'Église et de convaincre l'empereur de la nécessité d'amender le concile : *Haec est epistula Ibae propter quam astutia et calliditate hereticorum, occasionem deprauande synodi Chalcedonensis sibi hinc prestitam rati, per inconstantiam et uenalitatem Vigilii infinita ubique scandala commouerunt et zelo clementissimi imperatoris, quem circa memoratam synodum gerit, sic abusi sunt et sic eius animum infecerunt, ut se magis ad purgationem concilii ipsius ualde utilem et necessarium laborem existimet impendisse* (PÉLAGE, *In Def. Tr. Cap. V*, éd. R. Devreesse, p. 41).

2. MANSI IX, 98-99; PL 69, 104-106.

reconnu qu'il était orthodoxe», et celui de Maxime d'Antioche affirmant que cette lettre prouvait que la foi de l'évêque d'Édesse était orthodoxe¹. C'est effectivement un obstacle important à l'entreprise des monophysites, puisque ces souscriptions n'ont pas soulevé, lors du concile de Chalcédoine, de commentaires ou de réfutations.

Or, toute la thèse des acéphales repose sur cette idée : la lettre d'Ibas est nestorienne; on ne peut donc soutenir que le concile l'a acceptée, car ce serait l'insulter. Il faut au contraire soutenir qu'il ne l'a pas acceptée ou qu'Ibas l'a reniée. Facundus dénonce à juste titre le danger de cette manœuvre que n'ignorent pas ceux qui la tentent. Selon lui, il faut d'abord répondre à la question : le concile a-t-il reçu la lettre d'Ibas? S'il l'a reçue, toute action contre elle nuira au concile. Cependant certains affirmaient qu'elle avait été rejetée à Chalcédoine, opinion qui domina dans le 14^e anathématisme de Constantinople. D'autres même allèrent jusqu'à prétendre qu'Ibas aurait nié être l'auteur de la lettre².

1. *PL* 69, 105 AC; cf. *ACO* II, III, 3, p. 48-49.

2. Cf. J. GARNIER, *Dissertatio de synodo V* (*PL* 68, 1072 D) : «Le Cappadocien [Théodore Askidas] nous trompe lorsqu'il écrit par malveillance que Théodoret et Ibas furent reçus à Chalcédoine à condition expresse qu'ils condamnent d'abord leurs propres écrits fautifs, Théodore et Nestorius. En effet, ni dans la 8^e session où fut instruite la cause de Théodoret, ni dans les 9^e et 10^e où fut traitée celle d'Ibas, on ne trouve un seul mot ni sur les écrits de Théodoret, ni sur Théodore. Et la lettre d'Ibas fut lue, peut-être sans être louée, mais du moins sans être désapprouvée ni par le synode ni par Ibas lui-même.» Même conclusion aussi sur le but de cette manœuvre (*ibid.* 1073 A) : «Le Cappadocien cherchait par ce mensonge à conduire plus facilement les évêques à condamner ce que Théodoret lui-même et Ibas avaient condamné auparavant pendant le concile de Chalcédoine.» Cf. GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* II/2, p. 556.

En fait, si l'on s'en tient aux actes du concile de Chalcédoine¹, il semble bien que la lettre lue à Chalcédoine ne fut pas examinée en détail, qu'on demanda à Ibas d'anathématiser Nestorius, mais que le concile ne se prononça pas (à part quelques-uns de ses membres dans leur vote) sur l'orthodoxie de la lettre à Maris².

Pour Facundus, la démarche des hérétiques comporte deux étapes : d'abord faire admettre aux orthodoxes, sous prétexte de faire rentrer les eutychiens dans la communion de l'Église, qu'il faut soutenir que la lettre d'Ibas est nestorienne et que le concile n'a pas pu l'accepter, et leur faire signer une souscription déclarant anathèmes tous ceux qui soutiennent cette lettre. Ensuite, montrer, textes et preuves à l'appui, que cette lettre a été approuvée par le concile de Chalcédoine, ou, pour le moins, y a été lue sans être condamnée, ce qui aboutit à rejeter le concile de Chalcédoine ou, au moins, à lui apporter une correction ou un ajout, contrairement à la déclaration de Léon le Grand.

Facundus développe aussi à la suite en II, 1, 10 les éléments qui vont pousser les catholiques vers la condamnation de Chalcédoine s'ils acceptent de condamner la lettre d'Ibas; si, pour ramener les hérétiques dans l'Église, les catholiques acceptent de condamner la lettre d'Ibas, voici ce qui arrivera : les hérétiques montreront que la lettre d'Ibas a été approuvée ou, pour le moins, qu'elle n'a pas été désapprouvée par le concile de Chalcédoine devant lequel elle a été lue. Or les catholiques condamnent maintenant cette lettre, se «purifiant» ainsi de la faute de l'avoir acceptée précédemment; ils prouvent donc que

1. Actions X et XI, MANSI VII, 193-271; *ACO* II, I, 3, p. 11-42.

2. Cf. J. BOIS, art. «Constantinople (II^e concile de)», *DTC* 3, 1908, col. 1258; voir les notes des livres V-VI sur les discussions à Chalcédoine au sujet d'Ibas.

cette lettre aurait dû être condamnée par le concile de Chalcédoine; donc ce concile que l'on doit corriger sur ce point n'a pas atteint la perfection qui, selon Léon le Grand, justifie que l'on ne modifie en rien les conciles et que personne ne se sépare de leur communion. Donc, les détracteurs de Chalcédoine ne peuvent être condamnés pour s'être séparés de la communion de l'Église en refusant d'accepter un concile imparfait; et il faut même (11) condamner le concile qui n'a pas condamné la lettre d'Ibas.

Facundus montre d'autre part que la condamnation de la lettre d'Ibas entraînerait celle de Léon le Grand (II, vi, 23). En effet, les hérétiques pourraient établir ce parallèle entre Constantinople et Chalcédoine :

– à Constantinople, les déclarations impies d'Eutychès n'ont pas provoqué de tollé chez les évêques, mais Léon les a condamnées vivement dans son *Tome à Flavien* et elles ont provoqué l'indignation à Chalcédoine;

– à Chalcédoine, on peut supposer que la lettre impie d'Ibas n'a pas été condamnée; mais Léon aurait dû cependant la déclarer impie, comme vous la condamnez maintenant, au lieu de ne rien dire;

– de plus, «en niant imprudemment» (II, vi, 22) que le concile ne l'a pas déclarée orthodoxe (c'est-à-dire en affirmant qu'il l'a déclarée orthodoxe, comme le fait Facundus), vous aggravez le cas du concile et de Léon le Grand qui n'ont pas condamné ce que vous reconnaissez maintenant qu'il faut condamner.

En fait, dès I, II, 7, Facundus avait exposé l'argumentation de ses adversaires et celle qu'il convenait de suivre. Ce passage lourd et complexe comportait un double syllogisme fondé sur le postulat de la ruse et des agissements frauduleux des hérétiques dont le but est de détruire le concile de Chalcédoine :

– il faut défendre le concile;

– on peut défendre le concile en disant fausement qu'il n'a pas approuvé la lettre d'Ibas;

– donc il faut suivre les mensonges des eutychiens et dire que la lettre d'Ibas est nestorienne et que le concile ne l'a pas approuvée.

Voilà le raisonnement des adversaires de Chalcédoine qui prétendent défendre le concile. Mais il nous faut raisonner différemment, puisque nous savons qu'au lieu de défendre le concile ils veulent en réalité l'attaquer :

– Si nous acceptons de mentir pour défendre le concile de Chalcédoine, nous pourrions prouver par la suite que le concile a approuvé la lettre;

– mais, puisque nous aurons reconnu que cette lettre est nestorienne, nous n'aurons plus rien à dire contre ceux qui accusent le concile de nestorianisme.

Si l'on peut critiquer la thèse douteuse (lettre proclamée orthodoxe) que choisit de défendre Facundus, il faut lui reconnaître une grande justesse de vue lorsqu'il refuse les concessions de Justinien pour réunir à l'Église les monophysites et lorsqu'il lui annonce une confusion plutôt qu'une union. L'attitude de Justinien, alternant répressions envers les monophysites et concessions théologiques, créa un grave différent dans l'Église sans parvenir à rallier les eutychiens.

2. L'intégrité des conciles

Si Facundus défend avec vigueur le concile de Chalcédoine, c'est d'abord au nom de l'intégrité des conciles sur laquelle il revient souvent, intégrité justifiée par la continuité de la tradition. Ainsi, en II, III, 28, Facundus affirme-t-il : «Ces Pères qui se sont réunis à Chalcédoine, et devant Dieu et devant nous, nous disons qu'ils vivent dans leurs décisions, parce que, comme le Seigneur le dit dans l'Évangile, leur Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais celui des vivants.»

On trouve aux paragraphes II, III, 28 et suivants l'idée de l'infaillibilité des conciles et de la nécessité de les respecter qui est une constante dans la pensée de l'Église¹. Cet argument développé à plusieurs reprises par Facundus, le pape Vigile l'utilise aussi lorsqu'en 553 il répond à l'empereur Justinien qui lui avait envoyé un dossier tout constitué avec son jugement. Sa réponse en six parties

1. Athanase écrit aux évêques d'Afrique (PG 26, 1031) : «Ce que le Seigneur a décidé par le concile de Nicée dure éternellement.» De même Ambroise affirme (Ep. 21, PL 16, 1005-1006) : «Suivant ce qui a été décidé au concile de Nicée dont ni la mort ni le glaive ne pourra nous séparer.» En effet, comme l'écrit Léon le Grand, les conciles ont été faits «avec l'aide de Dieu» (cité en *Pro def.* II, v, 5). On trouve le même argument dans la lettre du diacre Ferrand à Pélage et Anatolius qui l'interrogeaient sur l'affaire : «Tout le concile de Chalcedoine est vrai... rien ne doit y être corrigé... La secrète et ineffable puissance du Saint-Esprit a agi» (Ep. 6, PL 67, 923 C). L'empereur Marcien avait lui aussi confirmé à plusieurs reprises son accord avec les décisions de Chalcedoine qu'il déclara, à la suite du pape, inviolables (Ep. 100, PL 54, 971). Et Léon le Grand écrit dans la lettre 106 à Léon Auguste sur Chalcedoine (PL 54, 1129) : «Il ne doit rien rester dans l'esprit de chacun qui diffère de ce qu'enseignent les prophètes et les apôtres. Car ce qui a été institué par des décisions non pas tant humaines que divines, personne n'a le droit de le transgresser.» Pendant la séance de clôture du concile qui se déroula le 25 octobre 451, l'empereur Marcien prit la parole pour confirmer le concile et le tome de Léon et défendre que l'on modifie ce qu'ils ont transmis, «afin que dans l'avenir personne n'ose s'éloigner de la prédication des apôtres, des Pères du concile et du Tome de saint Léon» (ACO II, I, 2, p. 139-140). On trouve déjà cette même idée de la plénitude des conciles, en des termes voisins, dans la déclaration de Paschasius, légat du pape à la 4^e session du concile de Chalcedoine du 17 octobre 451 (MANSI VII, 7 s.; ACO II, I, 2, p. 105) : «Le saint synode conserve intacte la règle de foi qui nous vient des Pères de Nicée et qui a été confirmée par celui de Constantinople. Il reconnaît en outre, l'explication de ce symbole fournie à Éphèse par Cyrille. En troisième lieu, le vénérable Léon, l'archevêque de toutes les Églises, a exposé la vraie foi dans sa lettre contre Eutychès et c'est cette foi que reconnaît le synode et à laquelle il s'attache, sans en rien retrancher ni rien ajouter.»

comporte une condamnation des passages cités, mais un refus de condamner Théodore, Théodoret et Ibas au nom de l'intégrité du concile : on ne peut s'attaquer au jugement du concile de Chalcedoine, car la moindre modification ouvrirait une voie aux hérétiques qui se croiraient en droit de réclamer des modifications¹. C'est le *Constitutum* qui sera refusé par Justinien et le V^e concile.

On trouve déjà le même argument dans le *Constitutum* de Vigile du 11 avril 548 (PL 69, 109) qui, après avoir cité Léon le Grand, conclut : «Il n'est pas permis de modifier les décisions du vénérable concile de Chalcedoine, ni même de remanier dans une nuance ou un titre quelques points parmi d'autres innombrables de ce que nous ont transmis nos prédécesseurs; c'est ce que nous montre en particulier l'exemple des lettres de notre prédécesseur, le bienheureux Léon, où le saint concile de Chalcedoine est glorifié par un très grand évêque s'adressant à ses vicaires.»

Les paragraphes II, v, 11-13 évoquent les lettres envoyées par les évêques d'Orient et d'Occident en réponse à la consultation de l'empereur Léon (457). Après les troubles graves d'Alexandrie (où un groupe de moines avait obtenu la consécration épiscopale du monophysite Timothée Aelure tandis que son prédécesseur chalcedonien était massacré), l'empereur demanda à tous les évêques de répondre à deux questions : Faut-il maintenir Chalcedoine? Faut-il accepter l'élection de Timothée?

1. PL 69, 108 A : *Debet uestra pietas pariter nobiscum et uniuersorum corda fidelium ex his uerbis aduertere, ideo non audere Chalcedonensis synodi retractare iudicium, ne ibidem considentibus sacerdotibus ista (quod absit) ab haereticorum insidiis macula inuratur : ut eos inter sanctum et pollutum, et inter medium mundi et immundi non potuisse discernere crimentur, si nos modo causas eiusdem sanctae synodi cum consensu sedis apostolicae iudicio terminatas, sub qualibet occasione uiderint retractare.*

Presque unanimement les évêques dirent «oui» à la première, «non» à la seconde. Les réponses furent réunies par la chancellerie impériale dans un volume appelé *Enkykliia* ou *Codex encyclius* dont il ne reste que des fragments traduits en latin par Épiphané, proche de Casiodore¹. En 12-13, Facundus cite la réponse des évêques d'Europe : «Nous ne pouvons ni changer ni altérer ne serait-ce qu'un iota ou un accent de ce qui a été défini correctement et sans erreur par le concile²»; il cite ensuite la réponse de l'évêque Sébastien.

Enfin, en II, III, 30, Facundus rappelle que les Pères de Chalcédoine «n'anathématisent pas et n'anathématiseront jamais» la lettre d'Ibas; cette idée s'explique par ce qui a été dit plus haut : ils sont vivants dans leurs écrits qui demeurent éternellement inviolables. Le texte de la lettre de Léon qu'il cite au paragraphe 29 continue ainsi : «Et si quelqu'un ose s'opposer à ce qu'ils ont décidé, qu'il soit cassé sans hésitation; pour que ce qui a été institué pour servir à tous et à tout jamais ne subisse aucune variation et que ce qui a été fixé pour le bien commun ne soit pas modifié par commodité personnelle» (*Ep. ad Anatolium*, éd. Silva-Tarouca, p. 113).

L'inviolabilité des conciles n'est pas un argument nouveau, mais il a gagné en évidence au cours des siècles, et, dans l'affaire des Trois Chapitres, il est au cœur du problème. Pour Facundus, il est clair que toucher au concile de Chalcédoine par la condamnation de la lettre d'Ibas serait une atteinte extrêmement grave à la foi catholique.

1. ACO II, v, p. 27. Sur le *Codex encyclius*, cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* II/1, p. 282-290.

2. Lettre 106 à Anatolius (*PL* 54, 1005 B; éd. Silva-Tarouca, p. 113). Sur le *Codex encyclius*, cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* II/1, p. 282-290.

3. Pas d'attaque contre un homme mort

L'argument suivant est autant humain que religieux. On ne peut pas condamner un homme mort dans la paix de l'Église (II, I, 6) : «Et quel besoin d'examiner de façon calomnieuse les écrits de Théodore, évêque de Mopsueste, mort autrefois dans la paix de l'Église, et pour les endroits où il est supposé avoir failli – et même où, en termes d'humanité, il a vraiment failli –, de soulever contre lui des outrages si grands qu'il serait inconvenant de les lui infliger même s'il était encore vivant, à moins que, d'abord repris et confondu complètement, il ait résisté obstinément à la vérité après une première et une seconde réprimande¹?»

Argument réfuté par l'empereur dans le *De recta fide*² : «Si certains disent qu'il ne convient pas d'anathématiser Théodore après sa mort, qu'ils sachent, eux qui défendent un tel hérétique, que tout hérétique demeurant dans son erreur jusqu'à la fin de sa vie, subit justement après sa mort un anathème éternel.»

A la fin du paragraphe II, I, 6, Facundus rappelle du reste la longue tradition de l'Église sur la correction fraternelle depuis les paroles du Christ : «Si ton frère vient à pécher, va le trouver et reprends-le, seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas,

1. On trouve le même argument chez PÉLAGE (*In Def. Tr. Cap.* II, p. 6-7) qui cite un extrait de la lettre du concile d'Antioche à Proclus : «En effet, comment pourrait-il se faire qu'un homme mort dans la paix de l'Église soit par la suite condamné, lui qui, très longtemps, demeura évêque, qui ne fut accusé durant sa vie par aucun docteur de l'Église, alors que l'on voit des hérétiques manifestes recevoir d'abord, trois fois, de juges réunis en synode, objurgations, reproches, menaces? Alors seulement, si le contrevenant a repoussé les avertissements et les menaces de plusieurs évêques réunis ensemble, de son vivant et en sa présence, on le démet de ses fonctions.»

2. *PL* 69, 258.

prends encore avec toi un ou deux autres pour que toute l'affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins; s'il refuse de les écouter, dis-le à la communauté. Et s'il refuse d'écouter même la communauté, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain» (Mt 18, 15)¹.

Facundus signale au paragraphe II, II, 11 que cette attitude était déjà celle adoptée lors des prémices de l'affaire. Il fait ici mention, comme Vigile à sa suite², de la correspondance échangée autour du *Tome aux Arméniens* entre Cyrille, Proclus, Jean d'Antioche et Théodose, soulignant la position de Théodore dans l'histoire: il faut blâmer la doctrine fautive des *capitula* sans attaquer un homme qui a mené une vie honorable et qui est mort depuis longtemps. Il reprend un extrait de la lettre de Proclus au diacre Maxime, cité par Vigile: «Les noms de Théodore de Mopsueste et de quelques autres sont cités dans des chapitres pour être anathématisés alors qu'ils sont déjà partis vers Dieu; il est vain d'accuser après leur mort ceux qui ont quitté la vie et que l'on n'a pas accusés de leur vivant» (PL 69, 100 C).

Sur ce même sujet, Facundus précise:

– Théodore a de son vivant toujours été honoré (III, IV, 14). L'accuser serait désavouer l'Église qui lui a

1. L'Église, pour les hérétiques, a toujours hésité entre un châtement sévère et définitif pour éviter la prolifération des hérésies et une patience en accord avec l'Évangile. Le canon 2315 du Code de 1917 conserve ces étapes d'avertissements successifs: «Le suspect d'hérésie qui, après une monition, ne supprime pas la cause de la suspicion, sera privé du droit d'exercer les actes ecclésiastiques légitimes. S'il est clerc, en outre, après une deuxième monition, il sera *suspens a divinis*. Si après six mois complets d'infliction de peine, le suspect d'hérésie ne s'est pas amendé, il sera tenu pour hérétique et soumis aux peines des hérétiques.» Ce texte est repris en substance dans le canon 751 du Code de 1983.

2. *Constitutum*, PL 69, 99-100.

témoigné respect et admiration. «Pour qui, même s'il est peu intelligent, est-il croyable que l'on dise qu'un évêque, dans l'Église catholique, a cru et enseigné que les prophètes n'annoncent rien au sujet du Christ, tout en demeurant dans sa communion?» (III, VI, 3).

– De plus attaquer Théodore c'est aussi attaquer le concile de Chalcédoine (III, II, 21), Léon le Grand (III, III, 3), saint Athanase (III, III, 8), les évangélistes Jean et Luc (III, III, 12), saint Cyrille (III, IV, 1) et le Christ lui-même (III, VI, 30).

– Les attaques des hérétiques défigurent la pensée de Théodore (III, IV, 4): «Mais nous allons montrer comment ceux-ci, suivant leur habitude, ont placé au gré de leur volonté dans leur livre, la phrase déformée de Théodore et ensuite nous prouverons comment ces mots apparaissent dans les ouvrages des écrivains qui les rapportent de manière à ce que vous puissiez connaître facilement par cette seule comparaison, combien, au milieu d'autres phrases à lui ils ont ajouté de paroles inopportunes qu'il n'a pas dites; combien ils ont enlevé de phrases opportunes qu'il a dites.»

– Dans l'ardeur du combat contre l'hérésie on peut dépasser dans les mots sa propre pensée ou lui donner une tournure dangereuse: «Le susdit Théodore, luttant contre les apollinaristes, a dit certaines phrases dans le feu de la lutte plutôt qu'avec modération et prudence» (III, IV, 13).

– Théodore a corrigé ses erreurs lui-même: «En se reprenant lui-même, il avoue que sa propre interprétation lui déplaît et corrige, dans la gravité de son âge mûr, les dires légers de sa jeunesse hardie. Il doit être loué plus encore en cela même et l'on doit moins le blâmer de son erreur que le féliciter de l'avoir corrigée» (III, VI, 15).

– On ne peut condamner un homme mort qui ne peut

« plus se défendre ou mieux interpréter ses dires » (III, VI, 43).

Enfin en III, VI, 39, Facundus rappelle l'opinion de Cyrille qui « juge grave d'insulter les défunts, de prononcer l'anathème même contre les laïcs et à plus forte raison contre ceux qui ont mené à son terme leur vie dans l'épiscopat... » Le sort de Théodore doit rester entre les mains de Dieu, « lui qui sait d'avance la volonté de chacun, quelle est l'intention de ce qu'il dit, et qui même connaît ce que chacun de nous sera, et comment il viendra à son jugement lorsque tous nous nous tiendrons devant le tribunal du Christ de sorte que chacun rende compte de ce qui concerne son propre corps, selon ce qu'il a fait en bien ou en mal. »

V. LES SOURCES DU PRO DEFENSIONE TRIUM CAPITULORUM

A. Les sources bibliques

Les citations de l'Écriture sont nombreuses, tantôt pour justifier l'emploi précis d'un mot, tantôt comme simple référence morale, parfois même pour fournir une image. L'Écriture est présentée comme la suprême garantie de la vérité selon la citation même de saint Paul (Rm 14, 23), rappelée en I, I, 19 et II, V, 5 : *omne enim quod non ex fide, peccatum est*¹. Des passages sont empruntés à la presque totalité des livres canoniques avec dans l'Ancien Testament une prédominance pour les *Psaumes* (37 sur 115 occurrences), dans le Nouveau Testament des citations plus fréquentes de l'évangile de Matthieu (49) et surtout de celui de Jean (95), contre 22 pour Marc et Luc réunis. Les épîtres de Paul sont les textes les plus cités (110). Il s'agit parfois aussi d'allusions ou de reprises dans les textes des Pères (II, VI, 13).

Ces citations interviennent dans différents buts :

– Justifier l'emploi d'un terme : ainsi, en I, I, 16 pour montrer l'équivalence entre les termes *uerus* et *proprius*, Facundus utilise 1 Jn 5, 20 et Rm 8, 31-32. De même,

1. Voir aussi *Pro def.* I, IV, 24 : *scriptura diuina quae nihil blasphemum loquitur*; II, V, 5 : *propheticis et euangelicis et apostolicis auctoribus*.

pour choisir entre *unus* et *una persona* (I, III, 6 et 9), référence est faite à Gn 3, 22 et à 1 Jn 5, 8; Jn 4, 21-24.

– Analyser une notion théologique : la notion de Trinité : *ex nobis*, Gn 3, 22 (I, III, 5); la notion d'Incarnation : Jn 1, 1; Rm 9, 3-5 (I, IV, 47) et ses conséquences sur l'humanité du Christ (III, III, 14).

– Réfuter les hérésies : contre Origène et son idée de prédestination, Facundus cite Rm 9, 10-12 (I, VI, 12).

– Préciser la notion d'erreur et d'hérésie : en condamnant les scandales et la volonté délibérée de tromper mais en justifiant les erreurs faites au nom de l'amour de Dieu, exemples d'Asa et Josaphat (VI, I, 12-22).

– Dénoncer la rhétorique inutile : Col 2, 8 (II, V, 6) et les contradictions des adversaires : Ga 2, 18 (II, V, 7).

Facundus utilise dans sa lecture des Écritures différents niveaux d'interprétation :

– le sens historique : histoires d'Asa et Josaphat (VI, I, 12-22);

– le sens moral (I, II, 11) avec une citation de Paul : Rm 12, 17;

– le sens symbolique avec l'analyse de 1 Jn 5, 8 : *Tres sunt qui testimonium dicunt in terra, spiritus, aqua, et sanguis, et hi tres unum sunt* (I, III, 9).

Il analyse lui-même l'usage possible de ces différents sens lorsqu'il montre que Théodore n'est pas hérétique pour avoir donné un sens moral à des passages des Psaumes que l'on doit comprendre de façon prophétique comme annonçant le Christ (III, VI, 12). Il reprend pour cela une interprétation de Cyrille : « Mais Paul, en ouvrier habile, pour introduire les mystères divins, utilise quelquefois même des paroles qui dans l'Écriture Sainte ont été prononcées au sujet d'autres personnes pour manifester le mystère du Christ » (III, VI, 19). Il analyse enfin un exemple de Paul interprétant de façon différente pour

les Éphésiens et les Corinthiens un même passage de l'évangile (Mt 19, 3-6 citant Gn 2, 24 : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et ira avec son épouse et les deux ne feront qu'une seule chair ») : « Voici que le grand et immortel mystère dont il proclamait qu'il concernait le Christ et son Église, l'apôtre Paul choisit sans blasphème de l'associer à un fornicateur et à une prostituée. Et il n'a menti nulle part, il ne s'est pas trompé ni n'a éliminé, en écrivant de telles paroles, les prophéties faites au sujet du Christ, alors que, la plupart du temps, la parole divine, semblable à une perle percée de part en part, doit être comprise seulement dans un sens tout à fait rectiligne, libre et central » (III, VI, 29).

En VI, III, 38, il explique également par la notion d'utilité les divergences de sens entre différents passages des Écritures ou différentes analyses d'exégètes : « Et le lecteur avisé trouvera d'autres paroles de ce genre dans les Écritures divines, selon lesquelles chaque exégète parle de telle sorte que lui aussi semble nier quelque chose qu'il ne faut pas nier, pour faire entendre quelque chose qui est plus nécessaire. Ainsi il ne faut pas le reprendre comme hérétique mais il faut plutôt le juger à partir d'autres de ses écrits, de même qu'aucun catholique n'ose condamner les Écritures elles-mêmes sur ce point, mais qu'il reconnaît plutôt par l'examen d'autres passages plus clairs comment il doit comprendre ceux qui sont obscurs. »

Dans son ouvrage sur les Trois Chapitres, Facundus cite donc très souvent la Bible. On peut s'interroger sur la version dont il dispose. On sait qu'en Afrique il existe depuis le début du III^e siècle des versions latines de la Bible dont l'existence est attestée par les citations de Cyprien et de Tertullien. Pour les Psaumes, les deux versions de Jérôme ne s'imposèrent que lentement et l'Afrique devait rester longtemps fidèle à l'ancien texte latin. Les versions africaines anciennes ont sans doute été corrigées

à la lumière des versions italiennes vers 350. Augustin nous livre un psautier complet dans ses *Enarrationes in Psalmos*¹, texte essentiellement africain qui comporte des vestiges de l'ancien psautier cyprien, modifié par la révision de 350. L'ancien texte d'Afrique avait donc survécu, puisqu'on le retrouve vivant, vers 400, pur ou à peu près de tout contact avec les versions hiéronymiennes.

Les citations des psaumes, assez nombreuses dans l'ensemble du texte, bien qu'en général très courtes, permettent une étude comparative entre les citations de Facundus et les textes de la Vulgate, des *Enarrationes* d'Augustin, du psautier romain, de l'*Ad Quirinum* de Cyprien ou du *Contra Varimadum* du Pseudo-Vigile de Thapse (cité d'après *Florilegia biblica Africana*, CCL 90, Turnhout 1961).

Un certain nombre de passages proposent une version semblable pour tous les textes comparés : Ps 5, 7 (III, II, 6); Ps 8, 5-8 (III, VI, 17); Ps 8, 6 (VI, III, 5); Ps 9, 7 (XI, I, 17); Ps 17, 46 (V, V, 15); Ps 35, 4 (II, I, 2); Ps 39, 13 (IX, V, 12); Ps 44, 2 (IX, I, 6); Ps 44, 5 (IX, I, 11); Ps 105, 19-20 (XII, III, 6); Ps 110, 2 (XII, III, 14); Ps 118, 46 (IV, IV, 17); Ps 143, 12 (VII, VII, 28).

D'autres textes sont semblables à la Vulgate mais différent des autres versions : Ps 44, 7 (IX, I, 10) : chez Cyprien on trouve **thronus tuus** au lieu de *sedes tua*; Ps 44, 8 (IX, I, 17) : chez Cyprien le premier *Deus* est remplacé par **Dominus**; chez Augustin : *Propterea benedixit te Deus in aeternum*; Ps 105, 19-20 (XII, III, 6) chez Augustin : **in similitudine** au lieu de *similitudinem* avec la précision *non in similitudinem*; Ps 109, 1 (VI,

1. P. CAPELLE, *Le texte du psautier latin en Afrique* (*Collectanea Biblica Latina* IV), Rome 1913, p. 189. ~ Dans ce qui suit, les caractères gras indiquent les différences entre le texte des auteurs cités et Facundus.

III, 36) chez CYPRIEN (*Ad Quirinum* II, 26) : **Dicit Dominus Domino meo : sede ad dexteram meam, quoadusque ponam inimicos tuos subpedaneum pedum tuorum**; dans les *Enarrationes* d'Augustin : *sede ad dexteram meam donec ponam inimicos tuos sub pedibus tuis*.

Beaucoup différent de la Vulgate :

– Ps 9, 8 (XI, I, 17) : dans le Psautier romain et chez Augustin : *Et Dominus in aeternum permanet. Parauit in iudicio sedem suam*. La Vulgate garde le *ton thronon* de la version grecque : *Et Dominus in aeternum permanet. Parauit in iudicio thronum suum*.

– Ps 23, 8 (II, VI, 25) : **in proelio** dans la Vulgate et le Psautier romain.

– Ps 34, 16 (I, V, 4) : dans la Vulgate : **Dissipati sunt nec puncti sunt**; dans le Psautier romain : **Dissoluti sunt nec puncti sunt** (avec en variantes *dissipati et discissi*).

– Ps 47, 13-14 (XII, I, 31) : dans le Psautier romain : *gradus eius* au lieu de **domus eius**. Facundus précise : *uel, sicut alii codices habent : Distribuite gradus eius*. Ce passage est intéressant malgré le peu de différences car il montre que Facundus a connaissance de plusieurs versions.

– Ps 67, 19 (IX, V, 31) : dans le Psautier romain : **dedit** au lieu de *accepisti*, **hominibus** au lieu de *in hominibus*; dans la Vulgate : **Ascendisti in altum, cepisti captiuitatem, accepisti dona in hominibus**; chez Augustin : **Ascendit in altum, captiuauit captiuitatem, accepisti dona in hominibus**. Aucune de ces versions n'est semblable, mais le texte d'Augustin dans sa structure est le plus proche de celui de Facundus.

– Ps 72, 6. 8. 9 (II, IV, 3) : Facundus est le seul à éliminer le v. 7 du grec de la Septante; mais, du fait qu'il cite un texte perdu de Gennadius, on peut penser

qu'il suit son modèle; la Vulgate présente une version assez différente : **ideo tenuit eos superbia, aperti sunt iniquitate et impietate sua. Cogitauerunt et locuti sunt nequitiam, iniquitatem in excelso locuti sunt. Posuerunt in caelum os suum et lingua eorum transiuit in terra.** Le Psautier romain présente exactement la même version que la Vulgate avec seulement *super terram* au lieu de *in terra* et en correction *in finem* comme dans le texte de Facundus; enfin dans les *Enarrationes* d'Augustin on trouve : **Ideo obtinuit eos superbia circumamicti sunt iniquitate et impietate sua. Cogitauerunt et locuti sunt malignitatem, iniquitatem in altum locuti sunt. Posuerunt in caelum os suum et lingua eorum transiit super terram.**

– Ps 86, 5 (I, iv, 43) : chez Augustin : **dicet** au lieu de *dicat*; dans la Vulgate : **Numquid Sion dicet Homo et Homo natus est...** (cf. p. 216, n. 1 sur I, iv, 43).

En conclusion de cette étude des citations des Psaumes, on peut affirmer raisonnablement que Facundus ne se sert pas d'un texte grec. Ses citations sont tantôt semblables ou presque à la Vulgate, tantôt plus proches de versions africaines antérieures (nombreuses similitudes avec les *Enarrationes* d'Augustin).

B. Les sources patristiques

Lorsqu'il veut justifier l'emploi de l'expression *un de la Trinité* (I, III, 22), Facundus écrit : «[Cette expression] rejoint le témoignage des Écritures et a été confirmée par tant de Pères.» Il cite comme modèle la réponse de Jean d'Antioche à Proclus (I, I, 11), le félicitant de son *Tome*, non tant pour la seule beauté de la composition ou la profondeur des arguments, mais parce qu'il poursuivait la voie royale des écrits divins et confessait la vérité,

«n'osant rien prêcher de ton propre chef sans les témoignages des Écritures», mais «avec les divines Écritures, tu mettais en avant aussi l'autorité des paroles des Pères pour prouver tes dires».

Ce paragraphe développe les critères de jugement d'un ouvrage théologique que dégage avec précision H.-J. Marrou¹ : «La logique est chez Augustin l'instrument essentiel de la méthode en théologie. Le point de départ est formé par les autorités : la Bible avant tout, puis la tradition représentée par l'opinion des Pères, les décisions des conciles,... tout l'effort propre du théologien consiste à édifier là-dessus une série de déductions rationnelles.»

La démonstration de Facundus est ainsi émaillée de citations de nombreux Pères de l'Église². Ces paroles des Pères sont tantôt associées à l'Écriture qui les justifie et qu'elles expliquent³, tantôt aux conciles qu'elles justifient et qui leur donnent une forme définitive et dogmatique⁴.

Le relevé des citations des Pères, à l'exclusion des

1. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949, p. 458.

2. Exemples pour *Pro def.*, Livre I : I, 5; I, 6; III, 13; III, 16; III, 17; III, 19; III, 21; III, 25; III, 38; IV, 25; IV, 28; IV, 31; IV, 35; IV, 36; V, 11; V, 14; V, 18; V, 20; V, 28; V, 37; VI, 8; VI, 9; VI, 16.

3. *Pro def.* I, IV, 20 : *cuius Verbi fidem beatus facit Hilarius*; I, IV, 21 : *Hilario, doctissimo antistite et fortissimo confessore, secundum doctrinam apostolicam testante* (en quelques lignes sont ainsi réunis, les Écritures, les Apôtres, les Pères).

4. *Pro def.* I, V, 10 : *innumeris testimoniis antiquorum patrum in defensionem magna synodi Chalcedonensis et conuictionem Eutychianae uecordiae*. I, V, 13 : *haec Ambrosii uerba recitata in Ephesena synodo*. I, V, 17 : *si Gregorio credunt uel potius Ephesanae synodo*. I, V, 18 : *praedicta synodus, Gregorio teste, monstrauit*. I, VI, 5 : *uel testimoniis patrum probarent, uel sua definitione decernerent*. II, II, 16 : *quarum formam se attendisse in suis definitionibus Chalcedonensis synodus fatetur, tamquam apostolicam declarantem doctrinam, ut epistulam beati Leonis acciperet*.

textes des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine, qui sont les plus souvent cités comme point de départ de la démonstration, montre un dossier très bien construit et documenté. Les références les plus fréquentes sont celles des Trois Chapitres : Ibas (32), Théodore de Mopsueste (28), Théodoret (3 auxquelles s'ajoutent des citations à l'intérieur de textes d'autres auteurs), de leurs adversaires avoués ou non : Justinien (41), Cyrille (13). Les textes de Vigile seront surtout cités postérieurement (*Epistula* et *Contra Moc.*).

Facundus remonte aussi aux prémices de l'affaire avec des références à Léon le Grand (20), Jean d'Antioche (13), Proclus (7), Jean Chrysostome (13). L'essentiel des citations patristiques concerne donc la polémique autour des Trois Chapitres.

Les références moins directes mais qui servent néanmoins à la démonstration renvoient presque exclusivement au iv^e siècle et révèlent chez Facundus une solide culture tant grecque que latine : Augustin (16), Hilaire (6), Jérôme (4), Athanase (4), Basile (5), Grégoire de Nazianze (6), Grégoire de Nysse (5), Isidore de Péluse (2).

S'il est difficile de préciser de quelle version Facundus se sert pour ses références bibliques, il est clair qu'il utilise un texte latin. La conclusion est différente lorsqu'on étudie les références patrologiques qui nous apportent des renseignements assez précis sur les documents dont il dispose. Pour ces citations des Pères, Facundus utilise d'abord, comme il le dit lui-même, les textes des conciles¹. On trouve ainsi des textes cités à Éphèse² et en particulier trois extraits

1. *Pro def.* I, v, 10: *innumeris testimoniis antiquorum patrum in defensionem magnae synodi Chalcedonensis... Ex quibus... quae synodi Ephesanae sint auctoritate firmata.*

2. Par exemple en *Pro def.* I, i, 12, la lettre de Jean d'Antioche et du synode d'Orient à Cyrille.

d'Ambroise, de Grégoire de Nazianze et du pape Jules¹, tous consignés dans un même passage des Actes du concile d'Éphèse, dans un rapport de Pierre, évêque et notaire (*ACO* I, i, 2, p. 41-43). Leur rapprochement montre clairement qu'ils sont tirés de cette source. En comparant les différentes versions latines et grecques des textes des conciles aux citations de Facundus (I, v, 12-19), nous pourrions faire quelques remarques sur les sources utilisées.

Les trois passages du pape Jules, de Grégoire de Nazianze et d'Ambroise sont cités à la suite dans la *Collectio Veronensis* (*ACO* I, ii) :

– *Iulii sanctissimi qui fuit episcopus Romae ex epistola ad Prosdocium*, coll. *Veronensis* VII, p. 54, l. 37 – p. 55, l. 3.

– *Ambrosii sanctissimi episcopi Mediolanensis*, coll. *Veronensis* XIII, p. 56, l. 12-18.

– *Gregorii magni sancti episcopi Nazianzeni*, coll. *Veronensis* XIV, p. 57, l. 3-12.

On peut donc comparer la version de Facundus et celle présentée par ce document.

VERONENSIS

FACUNDUS

extrait d'Ambroise

quasi Deus docet diuina

*quasi Deus loquitur
quae sunt diuina*

ut homo autem dicit humana

*quasi homo dicit
quae sunt humana*

1. *Pro def.* I, v, 12-13: texte d'AMBROISE, *De fide ad Gratianum*, *ACO* I, i, 2, p. 43, l. 24-33; *Pro def.* I, v, 15-16: texte de GRÉGOIRE, *Ep. ad Cledonium*. Facundus ne précise pas qu'il s'agit de la lettre à Cledonius, mais la replace dans son contexte des actes du concile avant la déposition de Nestorius; *Pro def.* I, v, 19: lettre de Jules de Rome à Prosdocius. On trouve dans Facundus uniquement le passage lu à Éphèse (*ACO* I, i, 2, p. 45, l. 2-6, coll. *Vat.* 54, VII). L'*Ep. ad Prosdocium* est en fait de l'apollinariste Timothée de Beyrouth, mais les Actes du concile l'attribuent toujours au pape Jules.

extrait du pape Jules

<i>Autem</i>	<i>uero</i>
<i>Plenitudinem</i>	<i>supplementum</i>
<i>De</i>	<i>ex</i>
<i>Est</i>	<i>fuerat</i>
<i>proprie</i>	<i>proprius</i>
<i>autem</i>	<i>uero</i>
<i>adsumptus</i>	<i>susceptus</i>

extrait de Grégoire de Nazianze

<i>licet et</i>	<i>etsi sic id quod</i>
<i>compendiose</i>	<i>compendiosus</i>
<i>si quidem</i>	<i>enim</i>
<i>utraque enim</i>	<i>utraque enim unum</i>
<i>summa unitate</i>	<i>commixtione</i>
<i>in contemperatione</i>	
<i>humanato</i>	<i>inhumanato</i>
<i>deificato</i>	<i>deitato</i>
<i>quomodo</i>	<i>quomodo libet</i>
<i>ex contrario</i>	<i>conuerse</i>
<i>identidem deitati</i>	<i>eadem deitate</i>

On retrouve les mêmes textes dans la *Collectio Palatina* (ACO I, IV) avec quelques variantes, mais le texte de Facundus en est aussi assez différent :

- extrait du pape Jules, *coll. Palatina* 13, p. 91, l. 15-20.
- extrait d'Ambroise, *coll. Palatina* 18, p. 92, l. 25 - 93, l. 2.
- extrait de Grégoire de Nazianze, *coll. Palatina*, 20, p. 93, l. 27 - 94, l. 7.

PALATINA

extrait d'Ambroise

quoniam
locutionem
utroque
filius

FACUNDUS

quia
distinctionem
utraque
Dei filius
et si idem loquitur

quia quasi *quasi*

extrait du pape Jules

<i>consummationem</i>	<i>supplementum</i>
<i>qui habitauit</i>	<i>habitans</i>
<i>de prophetis</i>	<i>in prophetis</i>
<i>est</i>	<i>fuerant</i>
<i>naturalis</i>	<i>proprius</i>
<i>assumpsit</i>	<i>assumens</i>
<i>adsumptus</i>	<i>susceptus</i>

extrait de Grégoire de Nazianze

<i>inducit</i>	<i>introducitur</i>
<i>uero</i>	<i>autem</i>
<i>intra hominem</i>	<i>interius</i>
<i>extra</i>	<i>exteriorius</i>
<i>si est breuiter dicendum</i>	<i>ut breuiter dicatur</i>
<i>neque enim idem</i>	<i>licet non id</i>
<i>temporarium simile est</i>	<i>et tempore carens</i>
<i>et quod est ante tempora</i>	<i>quod sub tempore</i>
<i>uero</i>	<i>tamen</i>
<i>utraque</i>	<i>ambo</i>
<i>in commixtione sunt</i>	<i>unum temperamentum</i>
<i>Deus incarnatus</i>	<i>Deo incarnato</i>
<i>homo deitate sacratus</i>	<i>homine deificato</i>
<i>uoluerit</i>	<i>potuerit</i>
<i>aio</i>	<i>dico</i>
<i>contra quam est</i>	<i>aliter autem in Trinitate</i>
<i>in Trinitate</i>	
<i>ne</i>	<i>ut non</i>
<i>uero</i>	<i>et</i>
<i>idemque tria sunt</i>	<i>etenim tria</i>
<i>et similia deitate</i>	<i>et idem diuinitate</i>

Les trois textes se présentent regroupés dans la *Collectio Casinensis* (ACO I, III p. 123-126). Là aussi les différences

avec le texte de Facundus sont sensibles, comme le montre le passage de Grégoire (*ibid.* p. 125, l. 29 – 126, l. 6) :

CASINENSIS	FACUNDUS
<i>Deo et Patre</i>	<i>Deo Patre</i>
<i>secundum</i>	<i>alterum</i>
<i>Maria</i>	<i>Matre</i>
<i>ipsum</i>	<i>eundem</i>
<i>et ab adoptione</i>	<i>adoptione</i>
<i>enim</i>	<i>etenim</i>
<i>etsi</i>	<i>licet</i>
<i>id quod</i>	<i>quod</i>
—	<i>est</i>
<i>si oportet compendiosus dicere</i>	<i>ut breuiter dicatur</i>
<i>ea</i>	—
—	<i>est</i>
<i>non enim idem est</i>	<i>et licet non id sit</i>
<i>uisibili</i>	<i>uisibile</i>
<i>sine tempore</i>	<i>tempore carens</i>
<i>autem</i>	<i>tamen</i>
<i>commixtione</i>	<i>temperamentum</i>
<i>inbhumanato</i>	<i>incarnato</i>
<i>deitato</i>	<i>deificato</i>
<i>quomodo libet</i>	<i>quomodo</i>
<i>aliquis</i>	<i>quis</i>
<i>nominet</i>	<i>nominare potuerit</i>
<i>enim</i>	<i>autem</i>
<i>conuerse quam... habet</i>	<i>aliter... est</i>
<i>enim</i>	<i>etenim</i>
<i>autem</i>	—
<i>enim</i>	<i>etenim</i>
<i>eadem</i>	<i>idem</i>
<i>deitate</i>	<i>diuinitate</i>

Le texte de Facundus présente donc de nombreuses différences avec ces versions latines, alors que, à l'exception

d'un mot qui disparaît (*ἀνθρωπίνων*), son texte est une traduction presque littérale du texte grec, ordre des mots et construction compris; nous donnons seulement un exemple cité en *Pro def.* I, v, 12-13, p. 229 s. :

Σιωπήσωσι τοίνυν αἱ ἀπὸ τῶν λόγων μάταιαι ζητήσεις, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ βασιλεία, καθὼς γέγραπται, οὐκ ἐν πειθοῖς λόγων ἀνθρωπίνων ἐστίν, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει δυνάμεως. Φυλάξωμεν τὴν ἀνάγνωσιν τῆς θεότητος καὶ τῆς σαρκός. Εἷς ἐν ἑκατέρᾳ λαλεῖ ὁ τοῦ θεοῦ υἱός ὅτι ἐν αὐτῷ ἡ ἑκατέρα φύσις ἐστίν. Ὁ αὐτὸς λαλεῖ καὶ οὐκ ἐν ἐνὶ πάντοτε διαλέγεται τρόπον. Πρόσχος ἐν αὐτῷ νυνὶ μὲν δόξαν θεοῦ, νυνὶ δὲ ἀνθρώπου πάθη, ὅτι ὡς θεὸς διδάσκει τὰ θεῖα, ἐπεὶ λόγος ἐστίν, ὡς δὲ ἄνθρωπος λέγει τὰ ἀνθρώπινα ἐπεὶ ἐν τῇ ἐμῇ οὐσίᾳ διελέγετο.

(Texte grec de l'extrait d'Ambroise, *Coll. Vaticana* 54, XIII; *ACO* I, 1, 2, p. 42-43)

Facundus I, v, 12 : *Sileant igitur inanes de sermonibus quaestiones, quia regnum Dei, sicut scriptum est : « Non in persuasione uerbi est, sed in ostensione uirtutis. » Seruiemus distinctionem diuinitatis et carnis. Vnus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est ; et si idem loquitur, non uno semper loquitur modo.*

13. *Intende in eo nunc gloriam Dei, nunc hominis passiones. Quasi Deus loquitur quae sunt diuina, quia Verbum est, quasi homo dicit quae sunt humana, quia in mea substantia loquebatur.* (identique à AMBR., *De Fide* II, 9; *CSEL* 78, p. 84-85)

On peut étudier d'autre part le texte de Paul d'Émèse cité en I, v, 37-38. Le texte latin (*coll. Sichardiana*, *ACO* I, 1, 4, p. 12, l. 2-3) est très différent du texte de Facundus : parties de phrases sautées ou ajoutées, constructions différentes, parallélismes non respectés. Par contre l'imitation du texte grec est frappante : mêmes constructions de phrases, mêmes parallélismes (*σκηνή*; *σκήνος*; *tabernaculum*; *tabernaculo*). De même l'extrait de la lettre de Jean d'Antioche à Cyrille cité en I, v, 29-32 est très différent dans son vocabulaire et sa construction des trois ver-

sions latines (*coll. Cas.*, *coll. Veron.*, *coll. Quesn.*), mais très proche de la version grecque (*coll. Athen.*).

Il semble évident, vu les nombreuses différences de ses citations avec les versions latines, que Facundus traduit lui-même en latin les textes qu'il avait sous les yeux; il avait d'ailleurs pu les copier durant son séjour à Constantinople (cf. l'Introduction I. A, p. 11-13).

C. Les conciles

Facundus voit dans la démarche des hérétiques une attaque contre le concile de Chalcédoine, puisque, parmi tous les Pères qui ont loué Théodore (II, I, 8-11), seul Ibas, parce qu'il a participé à ce concile, est dénoncé. Or, les conciles sont inspirés par l'Esprit: l'Église catholique est porteuse de la révélation de Dieu et présence permanente du Christ dans l'histoire. Justinien l'affirme dans sa 131^e nouvelle¹: «Nous vénérons les décisions dogmatiques des quatre premiers conciles comme la sainte Écriture et nous regardons comme lois les canons qu'ils ont décrétés ou bien qu'ils ont approuvés.»

Aussi trouve-t-on chez Facundus de nombreuses références aux conciles, en particulier à celui de Chalcédoine². Facundus sépare nettement les décisions du concile et les groupes ou personnes³: «Les eutychiens,

1. 131^e nouvelle: canon inséré dans le *Corpus iuris civilis* c. 14, LXXV, 9.

2. Exemples du livre I: I, 1; I, 4; I, 10; I, 13; I, 14; I, 15; I, 18; I, 19; II, 1; II, 13; II, 14; III, 21; III, 37; IV, 1; IV, 4; IV, 13; V, 10; V, 11; V, 22; V, 41.

3. Sur le sujet de l'autorité relative des conciles et du pape, problème brûlant au deuxième concile de Constantinople, cf. W. DE VRIES, *Orient et Occident, Les structures ecclésiastiques vues dans l'histoire des sept premiers conciles*, Paris 1974, ch. 5: «Le deuxième concile de Constantinople (553) et le magistère du pape et de l'Église», p. 161-220.

conscients que la volonté privée de qui que ce soit ne pouvait porter préjudice à un concile universel...» (II, III, 18); «L'autorité des conciles s'étend même au-delà de la définition de la foi à tout ce qu'on a ordonné pour l'observance de la paix» (II, VI, 5); Léon le Grand n'a pas discuté les actes du concile de Chalcédoine (II, VI, 14-15).

Facundus met en avant la tradition et la continuité de l'Église comme argument de défense. Ces trois sources d'autorité (conciles, Écriture, Pères) ressenties comme prolongation et justification les unes des autres sont souvent étroitement associées¹. En II, III, 28, il critique les hérétiques qui les mettent sur le même plan que toute autre parole: ils ont estimé «qu'il n'était pas nécessaire pour eux d'utiliser les expressions que nous employons toujours: le prophète dit, l'apôtre dit, l'évangéliste dit, mais que cela avait juste autant d'importance que si nous disions un tel a dit ou un tel a dit». Et cette continuité de la parole de Dieu vivante sur terre s'étend dans l'espace et le temps: «Les saints et vénérables Pères ont établi les lois des canons ecclésiastiques qui demeureront jusqu'à la fin du monde, et chez nous et sur toute l'étendue de la terre» (II, III, 29).

Facundus se demande donc s'il est légitime de formuler une pensée théologique en dehors des conciles. Cette continuité de pensée, fondement même de l'Église pose en effet ce problème, en particulier face aux hérésies. En I, I, 6, il prépare la défense du pape Léon et de sa lettre qui fut approuvée au concile de Chalcédoine. Il met aussi en évidence la progression vers une formulation de plus en plus

1. *Pro def.* I, v, 18: *memorata synodum haec ipsa pro diuinarum scripturarum auctoritate et patrum testimoniis definisse siue firmasse*; II, III, 27: *sancita Chalcedonensis synodus diuinarum scripturarum auctoritate et antiquissimorum patrum testimoniis informata*.

précise de la foi¹. Dès Chalcédoine, le *Tome à Flavien* de Léon a provoqué chez certains des défiances, ou pour le moins, des questions sur la nécessité de préciser la foi de Nicée. Ils accusaient Léon le Grand d'avoir outrepassé ses droits en écrivant cette lettre². Les monophysites se font forts du respect de la tradition pour blâmer sa lettre et le concile de Chalcédoine.

Facundus justifie cette lettre par quatre arguments.

– Il cite l'éloge qu'en fait Jean d'Antioche : « A son exemple, le synode de Chalcédoine défendit la lettre de l'admirable prélat de la ville de Rome, le bienheureux Léon » (II, II, 10).

– Il rappelle (I, I, 4) que l'adresse du concile à l'empereur Marcien contient une justification de la lettre de Léon. Celui-ci a le droit d'apporter des précisions à la foi de Nicée pour la défendre contre les hérésies : ce n'est pas trahir la foi des Pères que de dénoncer ceux qui la trahissent³.

1. « On sait quel fut, surtout pour la dogmatique, le moteur essentiel de ce développement théologique : c'est la prolifération de l'hérésie, le développement des controverses, qui amena peu à peu la pensée chrétienne à se détacher du texte même de l'Écriture, et à discuter, préciser, résoudre pour eux-mêmes, de façon autonome, un certain nombre de problèmes » (H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 378).

2. *Pro def.* I, I, 6 : *Si enim per epistulas ecclesiae dogma declarari pro unaquaque quaestione dignum culpa iudicant*; I, 13 : *ut earum exemplo defendendam beati Leonis epistulam iudicaret*.

3. ACO II, III, 3, p. 118-119 : « Qu'ils n'accusent donc pas devant nous la lettre de l'admirable évêque de Rome comme une choquante innovation et qu'ils ne la dénoncent que si elle ne s'attache pas aux divines Écritures, si elle n'est pas en communion avec les décisions des Pères, si elle ne contient pas de dénonciation des impies, si elle ne professe pas la défense de la foi de Nicée, si elle ne s'attaque pas aux croyances chimériques de ceux qui sont avides de nouveautés, si elle ne détruit pas la contagion monstrueuse des vains parleurs. Car c'est celui qui porte atteinte à l'interprétation des Pères, qui mérite le châtement de sa faute, non celui qui prend soin de dénoncer l'atteinte. »

– Ensuite, il montre, par le témoignage même du concile, que ses lettres sont à l'origine des formules proposées par le concile : « dans cette lettre dont la forme a, de son propre aveu, inspiré le concile de Chalcédoine pour ses définitions » (II, II, 16).

– Enfin il met en évidence le but de ces lettres : établir et maintenir l'unité à travers l'Église¹; *pro fidei congruentia* (I, I, 8); *pro seruanda communis fidei societate ... una et eadem ore omnium confessio fieret* (I, I, 9).

Mais en même temps, il rappelle clairement la nécessité de respecter la formulation des conciles et de ne rien modifier de leurs décisions : *nihil in eiusdem synodi decretis emendari, ita nec adici possit* (II, V, 8).

D. Les textes de Justinien

Outre la *Confessio fidei* (I, I, 1) de l'empereur qui désigne la lettre que Justinien adressa au pape Jean le 6 juin 533² contenant les trois questions reprises au livre I (Un de la Trinité, le Christ a souffert en tant que Dieu dans sa chair, Marie est vraiment et au sens propre Mère de Dieu), on trouve de nombreux extraits attribués à l'empereur dans l'ouvrage de Facundus. Ces textes posent plusieurs problèmes.

Premièrement, Facundus cite à plusieurs reprises un premier édit, publié dans l'hiver 544-545, à la base de

1. J. Daniélou exprime cette caractéristique des Pères de l'Église dans la *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris 1953, p. 141 : « On ne peut qu'être frappé de la différence entre l'action des fondateurs de sectes qui présente un caractère personnel et ressemble à celle des chefs d'école, et l'action des évêques qui est essentiellement collective et cherche à dégager la foi commune. »

2. *Cod. Iust.* I, I, 5 (éd. Krüger p. 617; texte latin en *PL* 66, 14-17).

la discussion des Trois Chapitres et qui aurait eu deux versions, la seconde remaniée par les origénistes et les monophysites pour faire condamner le concile de Chalcedoine et envoyée aux évêques pour être signée¹. Il appelle *epistola damnationis* la première formule et *formula suscriptionis* la seconde qui fut diffusée pour être signée par les évêques. Il explique ainsi ces dénominations : « Dans la première formule, on ne désignait que quelques parties de la lettre, c'est-à-dire les passages contre Cyrille, etc. comme scandaleuses et tout à fait dignes d'être condamnées; dans la seconde (voir II, III, 13), au contraire, les monophysites demandaient que l'on prononçât l'anathème contre toute la lettre, afin que la doctrine orthodoxe qu'elle contenait sur les deux natures, fût également anathématisée². »

A part ces extraits cités par Facundus, le texte de ce premier édit ne nous a été conservé sous aucune de ses deux versions. Par contre, on trouve dans la Patrologie latine deux textes voisins :

– *Epistula Iustiniani ad sanctam Synodum* (PL 69, 268-274);

– *Decretum Iustiniani imperatoris* (PL 69, 30-37).

Ils sont présentés tous deux, malgré leurs différences assez sensibles, comme la lettre que Justinien envoya au V^e concile. Cet avis est partagé par M. Jugie qui, dans l'article « Justinien » (*DTC* 8-2, 1925, col. 2281), ne cite dans la liste des lettres-traités que l'*Epistula Iustiniani*. Robert Devreesse suggère une hypothèse fort séduisante dans son *Essai sur Théodore de Mopsueste* (*ST* 141, p. 206, n. 1) : le texte reproduit sous le titre, fautif selon lui,

1. Le livre II, III, 11-13 parle des deux versions du même édit : *quae formula prius data fuerit damnationis ipsius epistulae, et quae sit modo composita*.

2. Cf. HEFELE-LECLERCQ, t. III, p. 16.

d'*Epistula Iustiniani ad sanctam Synodum*, serait en réalité le premier décret de Justinien de l'hiver 543-544, repris et argumenté par la suite pour être présenté au V^e concile sous la forme du *Decretum Iustiniani imperatoris*¹.

Devreesse s'appuie, pour soutenir son hypothèse, sur le titre donné par Georges Hamartolos² au texte de l'*Epistula* qu'il appelle, à sa suite, *Type de Justinien*³, et cela bien que le texte soit situé aussi chez cet auteur dans le contexte du V^e concile⁴.

Au bénéfice de sa thèse, on peut noter que les deux textes présentent des différences qui laisseraient supposer qu'il ne s'agit pas de deux copies d'un même texte, mais peut-être d'une première version et d'une seconde remaniée. D'autre part, les trois passages du livre II où Facundus évoque les manigances des hérétiques et la façon dont ils présentent les Trois Chapitres, trouvent un écho dans le texte de l'*Epistula* :

1. E. Pewesin contredit cette thèse dans sa présentation de l'ouvrage de Devreesse sur Pélage, car il pense que ce dernier confond l'édit de 543 et la lettre écrite pour le concile de 553 (*Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932, p. 566-567).

2. PG 110, 784-792.

3. Ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ Θεοδώρου μωμφουεστίας καὶ τῶν λοιπῶν οὕτω πάλιν φησὶν ὁ βασιλικὸς τύπος. ~ On verra ci-dessous la nature exacte de ce texte : c'est le programme que Justinien imposa aux évêques dès l'ouverture du II^e concile de Constantinople.

4. J. Garnier, l'éditeur de Liberatus, appelle également l'*Epistula ad sanctam synodum* « le type de Justinien » : *Fallit Cappadox (fuit enim et typi Iustinianaei et responsionis synodicae auctor)... (Dissertatio de synodo V, PL 68, 1072 D)*. Il cite le même texte que la patrologie, mais avec des omissions (au milieu des passages sur Cyrille et à la fin). Mais il appelle « édit » l'écrit de Justinien envoyé aux évêques qu'il différencie du texte affiché dans les églises par Askidas : *Illud porro edictum, quod primum dixi, quodque anno 545 inclinante missum est ad orbis totius antistites, ab eo differt quo anno 551 in Ecclesia Constantinopolitana aliisque in locis a Theodoro Cappadoce propositum est; quae enim in illo fuisse tradit Facundus, in isto reperire non est (Dissertatio de synodo V, ibid., 1067 C)*.

FACUNDUS

Livre II, II, 17

*Theodorus Nestorii magister
maiore autem quam ille
impietate blasphemavit.*

Livre II, II, 17

*omnia Theodori dicta
aduersus Christum diaboli
transgrediuntur insaniam.*

Livre II, III, 13

*si quis dicit rectam
esse ad Marim
impiam epistulam.*

Mais ces ressemblances de sens peuvent s'expliquer par la continuité d'une pensée qui amena Justinien à condamner à plusieurs reprises les Trois Chapitres.

On peut noter aussi plusieurs éléments contre la thèse de Devreesse. Facundus semble citer scrupuleusement un texte (et ses deux versions) et ce texte n'est pas celui de l'*Epistula*. De plus, alors que Facundus insiste sur le fait que la deuxième version de cet édit condamne en bloc toute la lettre d'Ibas (II, III, 14)¹, on trouve des griefs précis dans l'*Epistula*². D'autre part, la forme

1. *Cum ergo et in ipsius contestatione libri pronuntiauerint, quod omnia sine Deo et impie dicat, et in subscriptionis formula quam postea mutauerunt, abstulerint alias qualescumque damnationis eius causas, ut non pro aliquibus damnata, sed pro omnibus uiderentur.*

2. PL 69, 274 C: *Damnamus etiam epistulam quam Ibas fertur scripsisse ad Marim Persam, quae negat Verbum Dei ex sancta Virgine Deipara Maria incarnatum hominem esse factum et diuum Cyrillum pro haeretico traducit.*

EPISTULA

col. 274 A

*opera Theodori
Mopsuesteni qui multo
peiora quam Nestorius eius
discipulus blasphemavit.*

col. 274 D

*malitia perseuerantes
optimo iure patri
mendaciorum diabolo
annumerantes.*

col. 274 C

*Praeterea damnamus
etiam epistulam quam
Ibas fertur scripsisse
ad Marim Persam.*

change : les textes cités par Facundus se présentent comme des anathématismes qui concernent ceux qui soutiennent la lettre d'Ibas¹, alors que l'*Epistula* concerne la lettre elle-même², Théodore et les écrits de Théodore. Il faut donc éviter d'assimiler trop vite l'*Epistula* avec le premier décret de Justinien.

Enfin, alors que le CCL 90 A répertorie dans son index un grand nombre de citations sous l'appellation *Edictum* et rapporte tout à Justinien comme SCHWARTZ (*Zur Kirchenpolitik Justinians*), et comme les notes de J. Garnier sur le *Breuiarium* de Liberatus³, il nous semble que ces citations doivent être séparées selon deux sources différentes, celles que signale Devreesse dans son ouvrage sur Théodore de Mopsueste : il y a eu d'une part un Type de Justinien (c'est l'*In damnationem* décrit par Grillmeier), décret impérial adressé aux patriarches pour qu'ils le signent vers 544-545 et d'autre part un libelle des acéphales conçu à l'instigation peut-être ou du moins avec la permission de l'empereur, en circulation dès 546⁴. Vigile mentionne l'existence de cet ouvrage en accusant

1. *Pro def. II, III, 13: Si quis dicit rectam esse...; III, I, 3: Si quis non anathematizat Theodorum...; IV, IV, 21: Si quis dicit haec nos ad abolendos...*

2. *Epistula, 274 BC: Damnamus etiam atque proscribimus Theodorum... nec non ea quae Theodoretus male scripsit contra ueram fidem... praeterea damnamus etiam epistulam quam Ibas fertur scripsisse ad Marim Persam.*

3. PL 68, 1051.

4. DEVREESSE, *Théodore de Mopsueste* p. 212, n. 13: «Cet opuscule contre Théodore dont le palais ordonna la composition ne nous est point parvenu; il est assez facile, pourtant, grâce aux allusions qu'y fait Pélage, grâce surtout aux références que donne Facundus d'en restituer à tout le moins la trame essentielle.»

Théodore Askidas de faire circuler au palais impérial un libelle et de le faire signer¹.

Dans son ouvrage, Facundus semble en effet distinguer deux textes :

– le libelle des acéphales (II, III, 14) : *in ipsius contestatione libri*, qui circulait pendant qu'il écrivait son livre, ce qui justifie la réfutation détaillée qu'il annonce dans le début de sa préface²;

– le décret de Justinien (II, III, 11) : *in suscriptionis formula*, qu'il attribue aussi aux acéphales, ce qui ne rend pas toujours claire la distinction des deux textes. Mais on sait que Théodore Askidas, qui était lui-même acéphale, fut l'inspirateur de l'empereur.

LIBELLE DES ACÉPHALES

II, III, 14 : *in ipsius
contestatione libri*

II, III, 5 : *in suo
libro posuerint*

III, I, 8 : *data est...
formula subscribendi*

II, III, 15 : *in eodem
nescio quali suo libro*

ÉDIT DE JUSTINIEN

III, I, 7 : *ipsa suscriptionis
formula quae data
est in condemnationem*

III, I, 9 : *decretum...*

III, I, 12 : *Theodorus
de cuius blasphemis
dixistis quod diaboli
transgrediantur insaniam*

III, I, 12 : *in praedicto libro
cuius definitionibus
subscripsistis*

1. VIGILE, *Fragmentum damnationis Theodori*, PL 69, 61 : *Hac deinde tuis ex consuetudine incitamentis liber condemnationem capitulorum ipsorum continens, in palatio, te assistente et instruente, coram quibusdam Graecis episcopis est relectus, a quibus assentationum fauorem tuis uocibus exigebat.*

2. Praefatio 1 : *Cum in praeiudicium sancti concilii Chalcedonensis impugnatore eius Acephali...*

III, III, 11 : *in eodem
suo libro*

V, I, 17 : *eodem suo libro*
suivi d'un long passage
en V, I, 17-18

VI, III, 21 : *ex eorum libro*

VII, V, 9 : *quod in eodem
mendaciorum suorum
libro ita dixerunt.*

V, II, 41 : *qui statuere
ausi sunt et dicere :
si quis dicit rectam esse*

X, VII, 5 et XII, V, 1 :
retour pour deux
citations à l'édit avec
anathèmes de Justinien ;

Il semble que Facundus fasse la différence entre le livre des acéphales dont il cite de longs extraits en les annonçant (*eodem suo libro*) et le décret de Justinien qu'il annonce à chaque fois par un mot rappelant la souscription (*suscribere*). La majorité des passages du livre III (à partir de III, II, 2) et du livre V sont des réfutations du libelle des acéphales. Les autres passages cités sont ceux du décret de Justinien. Pélage parle aussi de ce libelle contre Théodore en provenance du palais en le distinguant du *Type* de Justinien¹. De plus si l'on regarde le texte en II, III, 22 (*falso titulo nominis tui*), peut-on penser que Facundus parle ainsi d'un décret officiel de Justinien? Y aurait-il le moindre doute en ce qui concerne l'auteur de ce décret? Mais, pour un libelle simplement placé sous la caution de l'empereur par les acéphales, on comprend mieux que Facundus cherche à dégager la responsabilité de l'empereur.

Dans l'ouvrage de Facundus, apparaissent donc deux textes écrits par Justinien ou placés sous sa caution :

1. PÉLAGE, *In Def. Tr. Cap. III* (éd. R. Devreesse, ST 57, p. 13) : *in charta ad quam pro Theodoro episcopo respondemus...*; IV (p. 30) : *Postquam in charta ad quam respondi, maledicta aduersus Theodorum intolerabiliter egresserunt, etiam contra capitula uiri uenerabilis Theodoretii episcopi ciuitatis Cyrrii alia protulerunt.*

– un premier édit (544-545) dont il ne nous reste que les fragments de Facundus. Il se présentait avec des anathématismes, un peu comme sera par la suite l'*Homologia*. Il aurait eu deux versions différentes, la seconde devant être signée par les évêques.

– le libelle des acéphales qui circule dans le palais au moment de la rédaction de l'ouvrage de Facundus, et qu'Askidas fait signer comme le confirme la *Damnatio Theodori* du pape Vigile.

Il y aura par la suite un nouvel édit impérial contre les Trois Chapitres (en 551) : l'*Homologia tès orthès pisteôs* (*Confessio rectae fidei* ou *De recta fide*¹) comportant treize anathématismes – qui donneront les quatorze anathématismes du concile en 553 –, puis un long exposé justificatif de la condamnation portée contre les Trois Chapitres, dont certains passages semblent réfuter l'ouvrage de Facundus.

A. Grillmeier a mis au point la liste des écrits de Justinien contre les Trois Chapitres² :

1. *In damnationem Trium Capitulorum*, dont il ne reste que les fragments transmis par Facundus. Ce décret, daté de 544-545, condamnait la personne et les œuvres de Théodore de Mopsueste, la lettre *anonyme* d'Ibas et ceux qui en admettaient l'authenticité, les écrits anti-cyrrilliens de Théodoret; tous les évêques devaient le signer. Il correspond bien au document inspiré par Théodore Askidas, qui appartenait au groupe des acéphales et dont parle LIBERATUS (*Breuiarium*, ch. 24).

2. *Epistula contra Tria Capitula* (PL 69, 273-327; PG 86, 1941-1995). Cette lettre fut adressée quelques années plus tard à un synode illyrien dont les évêques avaient refusé

1. PG 86, 995-1035; PL 69, 225-267; SCHWARTZ, *Drei dogm. Schriften*, Munich 1939, p. 72-111.

2. *Le Christ dans la trad. chrét.* II/2, p. 553-561.

de signer le décret précédent; elle condamne à nouveau les Trois Chapitres mais pour une raison théologique : Justinien croit y trouver la doctrine des deux personnes en Jésus-Christ. En outre elle affirme avec insistance qu'Ibas n'est pas l'auteur de la lettre qui lui est attribuée : celle-ci est donc *anonyme*.

3. *Homologia = Confessio rectae fidei* (PL 69, 225-267; PG 86, 993-1053; éd. crit. E. SCHWARTZ, *Drei dogmatische Schriften*, Munich 1939, p. 72-111; 2^e éd. Milan 1973). Ce long traité, rédigé en juin 551 et affiché aux portes des églises, condamnait les Trois Chapitres tout en maintenant la valeur du concile de Chalcédoine. Au jugement de A. Grillmeier, qui en fait l'analyse (*Le Christ dans la trad. chrét.* II/2, p. 573-575), Justinien y apportait des précisions doctrinales intéressantes : «Justinien n'a donc pas seulement comme un 'amateur' répété... la christologie constantinopolitaine de son époque; il a au contraire manifesté une compréhension notable des problèmes de la doctrine de l'Incarnation» (p. 575).

Quant à l'*Ep. ad sanctum synodum*, elle appartient déjà aux Actes du deuxième concile de Constantinople. Dès l'ouverture de la première session (5 mai 553), le silencieux Théodore déclara devant les évêques présents : *Piissimus et Christianissimus dominus misit me ad uestram beatitudinem dare uobis piissimam formam legendam ante uestram synodum*. La lecture en fut faite aussitôt par le diacre et notaire Stephanus (ACO IV, 1, p. 8; le texte vient ensuite, p. 8-14). L'*Epistula* est donc le «programme» (*forma, Typos*) proposé, et même imposé, par Justinien aux Pères conciliaires. Le texte des Actes de ce concile n'est conservé qu'en latin; des versions grecques du *Typos*, abrégées et modifiées, furent cependant publiées dans la suite, dont celle de Georges Hamartolos (voir *Clavis Patrum Graecorum* IV, n° 6887).

VI. L'ŒUVRE : UN OUVRAGE DE RHÉTORIQUE CHRÉTIENNE

A. Réflexion sur l'hérésie dans le *Pro Defensione Trium Capitulorum*

La question d'une formulation doctrinale plus élaborée, complétant les précédentes, se pose lorsque naissent de nouvelles hérésies qui soulèvent des problèmes ou révèlent des ambiguïtés que n'avaient pas examinées les conciles précédents. C'est alors que se justifie pour Facundus la discussion théologique¹ et non lorsque le concile a eu lieu. L'histoire du dogme nous fournit de nombreux exemples de cette progression par la lutte contre une hérésie, souvent vision partielle d'un aspect véridique de la révélation qui, développée exclusivement, aboutit à l'erreur² :

1. Il explique ainsi l'utilisation du mot «personne» (I, III, 24) : *Personarum nomen non nisi cum Sabellius impugnaret Ecclesiam, necessario in usum praedicationis assumptum est, ut qui semper tres crediti et uocati Pater et Filius et Spiritus sanctus, uno quoque simul et commune personarum nomine uocarentur.*

2. Ch. PIETRI, «L'hérésie et l'hérétique selon l'Église romaine», *Aug* 25, 1985, p. 868 : «Car, avant d'être un corps étranger, identifié et rejeté, l'hérésie commence au sein de la *catholica* par saisir avec véhémence intellectuelle ou avec conviction spirituelle un point particulier de la Révélation, même si ce choix se développe unilatéralement, se déforme bientôt et compromet tout l'équilibre de la théologie.»

– Contre Arius et sa volonté excessive de maintenir la dignité du Père est défini le credo de Nicée.

– Contre Apollinaire, affirmant l'humanité incomplète du Christ se dresse le concile de Constantinople.

– Contre Nestorius soutenant que le Christ est en deux personnes distinctes unies par un lien moral, Éphèse affirme l'unité du Christ.

– Contre Eutychès pour qui, dans le Verbe incarné, il ne subsiste qu'une seule nature, le concile de Chalcedoine proclame deux natures qui s'unissent sans perdre leurs propriétés respectives.

Facundus montre à plusieurs reprises que les hérétiques accusent l'Église de déviation vers l'hérésie opposée :

– Autrefois les ariens accusaient les orthodoxes d'être des sabelliens et les sabelliens les accusaient d'être des ariens : *sic aliquando etiam patres nostros Ariani uelut Sabellianos, Sabelliani uero uelut Arianos mendaciter infamabant* (I, II, 11).

– Les nestoriens accusent les orthodoxes d'être eutychiens, alors que les eutychiens les accusent d'être des nestoriens (I, V, 1). Chacun, désirant sauvegarder un aspect de la vérité de l'Église qu'il privilégiait avec excès, pouvait ainsi accuser l'Église de l'hérésie adverse.

A travers les expressions employées par Facundus se dégage très clairement sa conception de l'hérésie dont il donne une définition en I, VI, 19 : *obuia ueritati contentio, quae nec rationis est capax, nec contenta esse patrum auctoritate dignatur*, «la lutte contre la vérité qui n'est pas capable de raison et ne daigne pas se contenter de l'autorité des Pères». On retrouve là les deux pôles de sa pensée : la nécessité d'une référence permanente aux Pères et à l'Écriture et l'appui de la réflexion qui vient en préciser les termes et écarter tout risque d'hérésie. Alors que le Christ est à la tête de l'Église, les hérétiques se rallient à un homme : «Ils refusent avec dédain de

suivre la doctrine de l'Église catholique dont la tête est le Christ en deux natures» (I, v, 6).

Ils mettent en avant leur propre pensée dont la nouveauté est condamnable, puisque toute innovation est une erreur¹: I, iv, 35: *prauissimam nouitatem sui dogmatis*; I, vi, 4: *de prauis dogmatis nouitate*; II, v, 14: *noua et contraria decernentes*; II, vi, 3: *transgressionis*; II, vi, 8: *stimulantibus etiam haereticorum contradictionibus quae maxime solent in nouitate feruere*; II, vi, 25: *temeratores paternae sententiae*.

Facundus emploie, en parlant des hérétiques, un vocabulaire qui les montre comme engagés consciemment dans leur erreur²: II, i, 3: *aduersarii ueritatis*; II, iv, 3: *malignitate, iniquitatem, peruersa*.

1. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e et III^e siècles (Études Augustiniennes)*, Paris 1985, p. 424: «En outre, par contraste avec les novateurs, modération, modestie même deviennent les vertus des maîtres légitimes. Elles sont en effet nécessaires à la représentation d'un enseignement qui se perpétue éternellement dans le même sens depuis une origine unique. Tout ce qui est perçu comme innovation est forcément conçu comme déviation, donc erreur et hérésie.» Cf. CÉLESTIN, *Ep.* 4, 1, 2 (PL 50, 431): *nam si studere incipiamus nouitati, traditum nobis a patribus ordinem calcabimus*. L'hérésie est une rupture, comme le montre M. SIMONETTI («Haereticum non facit ignorantia, una nota in Facundo di Ermiane e la sua difesa dei tre Capitoli», *Orpheus* 1, 1980, p. 101), en assimilant l'opposition orthodoxie-hérésie à l'opposition *uetustas-nouitas*. Face à ces nouveautés impies, on trouve le consensus de l'Église qu'affirment et que recherchent les chrétiens. Cf. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, I, 10, 2: «Car si les langues diffèrent à travers le monde, le contenu de la tradition est un et identique. Et, ni les Églises établies en Germanie n'ont d'autre Foi ou d'autre Tradition, ni celles qui sont chez les Ibères, ni celles qui sont chez les Celtes, ni celles de l'Orient, de l'Égypte, ni celles qui sont établies au centre du monde» (SC 264, p. 159-161).

2. Clément d'Alexandrie: «Mais, à ce qu'il paraît, toute secte est absolument dépourvue d'oreilles pour écouter ce qui est utile; elle n'a d'oreilles ouvertes que pour ce qui est agréable, car certains de ces gens-là auraient été guéris, s'ils avaient voulu seulement obéir à la vérité» (*Strom.* VII, 98, 3; cité par A. LE BOULLUEC, p. 415).

Ils utilisent des mensonges: I, ii, 5: *colore defensionis, fallax promissio*; de nombreuses ruses: I, ii, 2: *obliqua et obiecta malignitate*; II, i, 1: *occultas eorum fraudes et exsecranda mendacia*.

Les hérétiques emploient des voies détournées pour parvenir à leurs fins: I, ii, 14: *pro quibus infirmendis fallaci et longo circuitu auctoritatem eius in aliis auferre conantur*.

Leur but est de semer la confusion dans l'Église¹: I, ii, 2: *subuertere*; I, ii, 4: *Ecclesiae scandala commouerunt*; I, ii, 8: *confusio*; II, i, 5: *quietem Ecclesiae superuacuarum quaestionum ut non dicam noxiarum concursio-nibus agitare*.

Ils cherchent surtout à nuire aux conciles: II, i, 5: *fraudulentis excogitationibus, diuturnis elucubrationibus contra sanctam Chalcedonensem synodum*; II, ii, 4: *si enim praedictas sanctas quattuor synodos egrediamur, aut ab his disposita, damus facultatem haereticis qui depositi ab eis sunt et eorum dogmatibus suam pestilentiam iterum in sanctas Dei Ecclesias ostentare*², «En effet, si nous outrepassons les quatre saints conciles susdits ou si nous nous éloignons de ce qu'ils ont décidé, nous donnons la faculté aux hérétiques qu'ils déposèrent et à leurs dogmes d'étaler à nouveau au grand jour leur peste dans les saintes Églises de Dieu.» C'est la thèse défendue par Facundus: en condamnant les Trois Chapitres, les eutychiens rejettent le concile de Chalcedoine et les décrets du pape Léon.

1. Comme l'explique Ch. PIETRI, «L'hérésie et l'hérétique selon l'Église romaine», *Aug* 25, 1985, p. 877: «Dans la polémique romaine, l'hérésie ne touche pas seulement à l'intelligence de la foi, elle pervertit la vie morale et la spiritualité. L'hérétique, ce dépravé, trompe et perturbe.»

2. On retrouve le même vocabulaire chez le pape Léon: pour les manichéens, *contagio, morbus* (*Ep.* 7, 1, PL 54, 620-621); pour les pélagiens, *uenenum* (*Ep.* 1, 4, PL 54, 596).

S'opposant à la stabilité de la vérité, le langage des hérétiques est un langage qui change¹ : « Ils ont fait aussi d'autres corrections et en font encore..., si cependant il faut appeler correction ce qui ne supprime pas le mensonge, mais l'augmente » (II, III, 15) ; « Si un jour ils prenaient une position ferme et cessaient de changer et de faire des changements, notre réponse aussi en viendrait à concorder avec leurs dires » (II, III, 16). Le jeu de mots sur *emendatio* et *mendacium*, puis l'accumulation de *mutari*, *mutare* et l'expression *non experta concilia* appliquée à la faction des hérétiques mettent en évidence les soupçons toujours éprouvés à l'égard de la *disputatio* considérée comme dangereuse.

Les hérétiques possèdent « la philosophie et la séduction vaines des hommes » (Ga 2, 18 cité en II, v, 6). Lorsqu'ils citent les Pères (I, v, 23), en particulier Cyrille, ils choisissent mal les textes et prennent les plus ambigus, ceux qui lui ont valu des soupçons, non ceux confirmés par le concile d'Éphèse : « C'est pourquoi, quelles que soient et aussi nombreuses que soient les paroles qu'ils ont faussées ou mal interprétées contre la définition du synode de Chalcédoine et qu'ils prononcent au nom même du bienheureux Cyrille, ils ne pourront les préférer ou les mettre à égalité avec celles qui servirent à désapprouver Nestorius au synode d'Éphèse » (I, v, 35).

De même ceux qui accusent Ibas et Théodore le font

1. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, I, 11, 1 (SC 264, p. 167) : *Videamus nunc et horum inconstantem sententiam cum sint duo uel tres, quemadmodum de eisdem non eadem dicunt sed et nominibus et rebus contraria respondent.*

à partir de textes incomplets ou volontairement déformés¹ : « [Nous allons montrer comment] ceux-ci ont placé au gré de leur volonté dans leur livre la phrase déformée de Théodore... ; combien au milieu d'autres phrases à lui, ils ont ajouté de paroles inopportunes qu'il n'a pas dites ; combien ils ont enlevé de phrases opportunes qu'il a dites » (III, IV, 4).

Ainsi on retrouve chez Facundus les grandes lignes du plan proposé par Y. de Andia² : l'hérésie est une tentation diabolique qui comporte orgueil, mensonge et séduction des simples. Elle s'oppose à la vérité qui apparaît dans ses trois principes :

- unité de la foi face à la multiplicité des systèmes hérétiques ;
- vérité face à l'erreur ;
- intégralité du corps de l'Église face aux scissions.

En s'opposant aux trois fondements de la foi : le symbole des Apôtres, l'Écriture, la tradition fondée sur la succession apostolique, « l'hérésie déforme la foi chrétienne sous prétexte de l'épurer ou de la rectifier » (p. 644).

Certains passages montrent une vision plus nuancée de l'hérésie. Facundus voit dans les hérétiques, ou plutôt

1. Clément d'Alexandrie : « Et même si les tenants des sectes ont l'audace d'utiliser les Écritures prophétiques, tout d'abord, ils ne les utilisent pas toutes, ensuite ils ne les utilisent pas dans leur intégralité, ni comme l'impliquent le corps et la texture de la prophétie ; mais ils choisissent les expressions ambiguës pour les adapter à leurs propres opinions... Vous constaterez qu'ils ne s'occupent que des mots en altérant leur signification, sans connaître la façon dont ils sont dits. Or la vérité ne se trouve pas dans le changement des significations (car ils ruineront ainsi tout l'enseignement véridique), mais dans l'examen précis de ce qui appartient et convient parfaitement au Seigneur et Dieu tout puissant, et dans l'affermissement de chacune des démonstrations faites d'après les Écritures, à l'aide, derechef, des mêmes Écritures » (*Strom.* VII, 96, 2-4, cité par A. LE BOULLUEC, p. 402).

2. Y. DE ANDIA, « L'hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon », *Aug* 25, 1985, p. 609-644.

dans ceux qui vont s'engager dans cette voie, des gens qui se trompent et non des gens qui veulent tromper : *illi male interpretantur* (I, III, 28); *bona intentione* (II, IV, 8); *imprudentia hominis imperiti* (II, VI, 19).

L'hérésie dérive alors non de l'ignorance, mais de l'obstination dans l'erreur : « En effet, s'il semblait nécessaire de condamner un homme comme hérétique, il aurait fallu que tu l'aies d'abord admonesté de son vivant, alors qu'il pouvait ou expliquer lui-même les paroles que tu lui reproches et en recevoir ou en rendre un meilleur compte, ou bien subir la condamnation méritée par son obstination » (VIII, II, 13); « Donc, nous devons savoir que ce qui fait l'hérétique, c'est non l'ignorance qui n'est pas rebelle à l'enseignement de la vérité, mais plutôt l'obstination à défendre l'erreur » (XII, I, 6).

C'est ce que montre Manlio Simonetti dans son article : « *Haereticum non facit ignorantia, una nota in Facundo di Ermiane e la sua difesa dei tre capitoli*¹. » En insistant sur l'importance de la situation historique et sur l'intention de ceux qui sont accusés, il cite un passage de la fin de l'ouvrage de Facundus (X, IV, 4) : « Nos Pères ont d'abord admonesté tous les hérétiques qu'ils ont chassés, pour les ramener à de meilleures pensées. Ensuite, s'ils ne se repentaient pas, ils les ont menacés de condamnation, leur donnant même un délai pour y réfléchir, comme il semblait nécessaire. » Sur cette base se pose le problème de la condamnation d'un homme après sa mort, alors qu'il n'a pas la possibilité de se défendre : *qui calumniari aliis mortuis possunt, cum defendere sua dicta non possunt* (VIII, V, 16).

Certains aussi peuvent se tromper en jugeant mal les intentions de ceux qu'ils accusent : « S'ils ont jugé que

2. *Orpheus* I, 1980, p. 102.

Gennadius avait écrit de telles injures seulement parce qu'il n'avait pas du tout compris l'intention des paroles de Cyrille, je soutiens moi aussi cette opinion prudente et pieuse. Car il a pu, tout en ayant lui-même une croyance correcte concernant la religion chrétienne, accuser avec une bonne intention le bienheureux Cyrille qu'il n'avait pas compris, et ils ont jugé condamnable de condamner une bonne intention » (II, IV, 8). On trouve une remarque analogue sur Isidore de Péluse (II, IV, 12).

Facundus a conscience que la lutte contre une hérésie entraîne un vocabulaire parfois excessif : « De plus, il faut signaler à l'attention du lecteur que Cyrille a prononcé ces paroles alors que déjà l'hérésie nestorienne scandalisait toute l'Église, mais que celle d'Eutychès n'était pas encore née; et l'on ne s'étonnera pas s'il a été moins vigilant contre l'erreur des eutychiens que contre celle des nestoriens » (I, V, 36)¹. Il fait aussi remarquer avec sagesse qu'on ne peut condamner Théodore *de Nestoriano dogmate ante Nestorium* (X, I, 15).

On peut même trouver une fonction bénéfique à l'hérésie. Dieu peut transformer en bien un mal². C'est ainsi que, pour Facundus, le soupçon d'hérésie contre Cyrille va permettre de réaffirmer l'unité de l'Église et de préciser certains termes du vocabulaire christologique : « Dieu

1. Paul Galtier rejoint exactement cette analyse : « Obsédé en quelque sorte par l'erreur de Nestorius, Cyrille n'avait jamais songé qu'à en prévenir le danger. Saint Léon avait en quelque sorte sur lui l'avantage d'avoir aussi affaire à Eutychès. De là son application à si bien mesurer la portée de ses formules qu'en atteignant l'un il n'épargnât pas l'autre » (« Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcedoine », *Chalcedon* I, p. 385).

2. Ainsi, pour Augustin, la confrontation avec le mal peut être l'occasion d'approfondir sa foi (*Ep.* 93 et 185). Les hérésies, selon lui, « font que nous secouons la paresse et examinons avec plus de soin les divines Écritures » (*De Gen. contra Manich.* I, 1, *PL* 34, 173). Cf. p. 238, n. 2.

tout puissant dont la sagesse et l'admirable bonté peuvent transformer le mal de l'ignorance humaine pour s'en servir à nous instruire...» (I, v, 25).

L'hérésie permet ainsi de formuler clairement la foi de l'Église «pour qu'il ne reste rien d'ambigu d'où pourrait naître un jour à nouveau la question» (I, v, 28).

B. Analyse du vocabulaire : nécessité de formules précises contre l'hérésie

Dans le texte de Facundus, le mot qui revient le plus souvent pour qualifier la doctrine des hérétiques est *male-dicta* (I, i, 4; I, i, 10; II, ii, 10; II, ii, 25). Facundus, qui polémique sur la délicate définition du Christ, se trouve dans l'obligation de maintenir le dogme dans la vérité limitée par deux hérésies, celle des nestoriens et celle des eutychiens : «Car aujourd'hui où bouillonnent deux hérésies réfutées par le même synode, qui partent dans des voies opposées mais qui méritent toutes deux une même exécution, puisqu'elles attaquent le mystère de l'incarnation divine – je veux parler de l'hérésie des nestoriens et de celle des eutychiens –, quelle affirmation pourrait être plus salutaire ou plus claire contre l'une et l'autre hérésie que ces termes de ta propre confession : Un de la Trinité a été crucifié pour nous?» (I, i, 1).

Facundus est conscient que la lutte contre l'hérésie a entraîné certains Pères de l'Église à employer un langage excessif qu'il faut replacer dans son contexte historique et corriger. Il affirme donc qu'il faut déterminer précisément ce qui est condamnable chez les hérétiques. En I, v, 32, il cite la lettre de Cyrille à Jean d'Antioche pour montrer les différentes interprétations des textes évangéliques et apostoliques. En I, vi, 4-5, il précise pour quelles formules Nestorius a été condamné à Éphèse.

Il fait clairement la différence entre ceux qui se battent en vain pour un mot dont ils ne comprennent pas le sens et les hérétiques qui utilisent consciemment un vocabulaire erroné, «non par quelque habitude de langage... ni à la légère, mais avec précaution et soin» (II, iii, 9).

Il affirme la nécessité de rechercher des formules précises et orthodoxes qui feront l'unité et excluront toute ambiguïté favorable aux hérésies : «pour qu'eux aussi, avec nous, tiennent cette profession dans laquelle, contrairement à la plupart des formules, la ruse des nestoriens ne peut se dissimuler, et pour éviter que, dans leur lutte vaine pour un mot, ils ne cernent moins bien le débat sur le fond» (I, iii, 2). «Il n'y a pas de différence entre ce que le saint synode de Chalcédoine a professé : La bienheureuse Marie est en vérité mère de Dieu, et ce que toi-même tu professes : Elle est en vérité et au sens propre mère de Dieu. S'il y a quelqu'un à qui cela ne suffit pas, et qui hésite à l'appeler en vérité et au sens propre mère de Dieu, qu'il attende l'argumentation plus complète que nous donnerons plus bas à ce sujet» (I, i, 17).

On retrouve la même volonté de démontrer, à partir d'un texte sacré, et par l'étude rhétorique des termes employés, la communauté de pensée entre l'empereur et le concile de Chalcédoine. C'est une nécessité de clarifier chaque terme pour ôter toute ambiguïté aux formules. C'est l'utilité et la nécessité qui déterminent le choix entre deux termes équivalents : *hanc utilitatem* (I, iii, 20); *hanc religiosam et necessariam uocem* (I, iii, 28); *religiosae ac necessariae uocis* (I, iv, 31). Mais ce n'est pas le critère principal de choix : un autre langage s'oppose davantage à l'hérésie, mais il est dangereux (I, v, 21).

Facundus met aussi en avant comme principe de choix l'antiquité des termes : *non inaudita et noua* (I, iii, 22).

Il montre que le vocabulaire utilisé par les Pères évolue au fur et à mesure de la lutte contre les hérésies : « Or le terme de *personnes* n'a été admis dans l'usage de l'exposé de la foi que lorsque les attaques de Sabellius contre l'Église l'ont rendu nécessaire, pour que ceux qu'on a toujours crus et appelés trois – le Père, le Fils et l'Esprit-Saint – soient aussi en même temps et en commun désignés par le terme unique de personnes. Par la suite, ils ont été appelés aussi *subsistences*, car l'Église a décidé, pour parler de la Trinité, d'exprimer par ce terme la distinction entre les personnes. Et c'est ainsi qu'un jour la question s'est posée à propos de ce nouveau vocabulaire (*de nouo nomine personae et subsistentiae*) : faut-il, pour exprimer la Trinité qui est Dieu, admettre personne et subsistence, comme a été admis aussi le terme même de Trinité? » (I, III, 24).

Malgré ces précisions, Facundus affirme qu'il ne convient pas de discuter sur les mots : « ... pour éviter que, dans leur lutte vaine pour un mot, ils ne cernent moins bien le débat sur le fond » (I, III, 2); « ceux qui luttent pour un mot » (I, III, 13); « il ne fallait pas se disputer au sujet de la diversité du vocabulaire » (I, III, 21).

On doit préférer la parole divine aux raisonnements humains. « Que se taisent donc les recherches vaines dérivées des mots, car le royaume de Dieu, comme il est écrit, n'est pas dans la persuasion du langage, mais dans la démonstration de puissance » (I, v, 12); Cyrille, après les avertissements des évêques, « rendit beaucoup plus accessible et beaucoup plus évidente la vérité de la foi catholique » (I, v, 27); « Et pour l'unité de la personne ou subsistence, qu'ils suivent avec nous la divine autorité parce que la raison humaine n'a pas la force de découvrir le secret d'un si grand miracle » (I, vi, 9).

C'est pourquoi, après de telles affirmations, on peut trouver paradoxal le soin avec lequel Facundus construit ses raisonnements, et l'usage qu'il fait de la rhétorique.

C. La rhétorique dans le *Pro Defensione Trium Capitulum*

1. L'utilisation de la rhétorique et de la logique

A plusieurs reprises, Facundus se place sur le terrain du raisonnement humain, pour convaincre ses adversaires avec leurs propres armes tout en affirmant la supériorité de la foi : « Mais eux qui se séparent de l'autorité si solidement établie des Pères, voyons si, ainsi qu'ils le croient, leur raison peut s'accorder avec ces arguments, même selon la sagesse du monde » (I, vi, 9). Facundus conclut au paragraphe 15 que, même pour les arguments humains, les eutychiens ont tort. De même en II, I, 6, il revient à un argument humain au sujet de la condamnation *post mortem* de Théodore de Mopsueste : « non seulement contre le respect dû à la religion, mais même contre la pudeur due à l'humanité ».

C'est que se pose à lui un problème qu'ont déjà rencontré d'autres écrivains chrétiens : dans quelle mesure la théologie doit-elle recourir aux ressources techniques de la philosophie ou de l'art oratoire pour l'élaboration du dogme chrétien¹?

Facundus dénonce le trop grand attachement aux mots dont font preuve les ignorants et les hérétiques : *qui uer-*

1. Si l'on suit la pensée d'AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, l'orateur sacré doit se préoccuper plus du fond que de la forme : *Verbis enim contendere est non curare quomodo error ueritate uincatur, sed quomodo tua dictio dictioni praeferatur alterius*. « Disputer en effet sur des mots, c'est se soucier non pas des moyens de faire triompher la vérité, mais des moyens de faire préférer ton discours à celui de ton adversaire » (*De doctr. christ.* IV, 28, 61; BA 11, p. 535). Face à la vérité de l'Église, on évoquera alors en repoussoir les *tortuosae disputationes* dues à la plume des hérétiques « qui traitent la raison de la foi avec leur petit raisonnement humain » et prétendent finalement « enfermer celui qui met un terme à tout dans les limites de leur dialectique » (NICOLAS DE CLAIRVAUX, *In nativ.* 5, 2, 7, trad. Henri de Lubac).

borum captionibus superuacue student (I, III, 14). «Car, ils (les eutychiens) n'auraient pas dû, même si l'on pouvait se fonder sur eux, croire à la raison et aux arguments des hommes pour affirmer par la discussion que la nature du Christ est une, mais plutôt se soumettre à l'autorité des Pères en qui l'esprit de Dieu a parlé» (I, VI, 8).

Mais, comme il s'agit «d'éviter qu'ils ne détournent les âmes simples de la connaissance de la vérité que nous voulons faire savoir» (I, II, 10), il faut utiliser toutes les ressources de l'éloquence qui, en elle-même, comme l'explique Augustin, n'est ni un mal ni un bien. Facundus parle souvent d'arguments, de raisonnements, de preuves : *ut rationes meas uel gratanter uel patienter accipias* (I, II, 1); *huic euidentissimae rationi* (I, V, 4).

De façon plus technique, il fait même appel aux catégories logiques des contraires comme les définissent les traités de logique : «L'opposition des concepts est l'opposition de leurs jugements virtuels. Il n'y a nulle contradiction là où il n'y a nulle assertion.» «Car tout contradicteur de l'affirmation d'autrui doit soutenir une affirmation contraire ou différente... Et personne ne peut s'opposer à une doctrine adverse qu'en soutenant une affirmation contraire» (I, IV, 10-11).

Facundus définit aussi l'attitude à suivre envers les hérétiques : les pousser dans leurs retranchements pour obtenir une déclaration précise et pouvoir la réfuter. Ici, la négation s'opposerait aux affirmations du concile de Chalcédoine et serait donc clairement hérétique¹.

1. En effet, une définition précise, en termes de rhétorique, s'accompagne du rejet des contraires. On retrouvera cette même volonté dans les définitions des conciles (Concile de Constantinople, DENZINGER 427) : «Si quelqu'un n'appelle pas dans une acception vraie, mais seu-

Facundus nous donne en I, V, 9 une définition toute logique, grammaticale

- de la comparaison : pour que deux éléments soient comparables, il faut qu'ils soient de la même espèce;
- de l'équivalence ou égalité, rapport de conformité absolue entre deux choses, absence complète de distinction : «De plus, lorsqu'une nature est comparée à une nature, elle est comparée tout entière à une nature entière, il n'est donc pas possible de prononcer le mot consubstantialité, si elle n'est pas comparée tout entière à une nature tout entière, de sorte qu'aucune diversité de définition n'intervienne» (I, V, 9).

Il pose clairement des problèmes de vocabulaire ou des règles d'utilisation du langage. I, III, 5 : *haec non generalis est loquendi regula*; I, III, 12 : réflexion sur le mot *personne* et la difficulté de trouver un mot masculin pour la même notion; I, III, 18 : ce qu'on peut dire séparément à juste titre ne peut pas toujours être dit ensemble. Facundus utilise aussi des termes philoso-

lement dans un sens impropre, Mère de Dieu, la sainte, glorieuse et toujours Vierge Marie; ou bien s'il ne l'appelle ainsi que dans un sens relatif, croyant que c'est purement un homme qui est né d'elle, et non pas le Dieu Verbe qui s'est incarné en elle, en sorte que d'après lui la naissance de l'homme soit attribuée au Verbe, parce qu'il s'est uni à l'homme qui venait de naître; et ainsi il calomnie le concile de Chalcédoine, comme s'il avait appelé la Vierge Mère de Dieu, dans le même sens blasphématoire que l'impie Théodore; ou encore si quelqu'un appelle la Vierge mère de l'homme ou mère du Christ comme si le Christ n'était pas Dieu; enfin s'il ne la confesse pas Mère de Dieu dans la signification propre et véritable du mot parce que le Verbe de Dieu, né du Père avant tous les siècles, a pris chair en elle dans les derniers jours et que c'est ainsi que le saint concile de Chalcédoine la reconnaît pieusement pour Mère de Dieu, qu'il soit anathème.»

phiques pour préciser sa pensée, par exemple en I, v, 5 : il ne faut pas confondre la nature créatrice et la nature créée.

Il suit toujours un raisonnement très rigoureux. Ainsi devant une affirmation mise en cause par ses lecteurs, il évoque les différents motifs possibles : «s'ils nous soupçonnent de dissimuler quelque chose dans ces mots»; «s'ils pensent que cette foi juste n'est pas exprimée par des mots justes» (I, iv, 7-8). Il emploie aussi très souvent la technique du syllogisme (I, iv, 15; I, iv, 23-25; I, iv, 32)¹.

Dans la structure de l'œuvre de Facundus, on peut encore noter :

- la rigueur des transitions et des conclusions partielles (I, vi, 17-19);

- l'utilisation de topiques ou de figures de pensée comme la concession : «Mais eux qui... se séparent de l'autorité solidement établie des Pères, voyons si, ainsi qu'ils le croient, leur raison peut s'accorder avec ces arguments, même selon la sagesse du monde» (I, vi, 9); «Tu vois donc, très clément empereur, que, même si nous aussi, contre le témoignage de notre conscience, nous refusons...» (II, ii, 19);

1. On peut certainement dire de Facundus ce que H.-I. Marrou dit d'Augustin au sujet de «l'exploitation par la logique des données extraites de l'Écriture au moyen de la grammaire» (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 458-459) : «La logique est chez saint Augustin l'instrument essentiel de la méthode en théologie. Le point de départ est formé par les autorités : la Bible avant tout, puis la tradition représentée par l'opinion des Pères, les décisions des conciles et enfin la pratique spontanée de l'Église *mos populi Dei*, telle qu'elle se manifeste dans la discipline et la liturgie. Tout l'effort propre du théologien consiste à édifier là-dessus une série de déductions rationnelles : partant d'un certain nombre de textes, de formules, de propositions, c'est la logique et la logique seule qui va fournir le moyen de progresser.»

- la définition, l'énumération des parties, le raisonnement, la répétition ou l'interrogation oratoire : «A quoi sert-il donc d'avoir prévu...?» (II, ii, 6).

L'utilisation de la logique et de la rhétorique ne doit jamais aller contre la vérité selon ces mots de Léon le Grand : «S'il était toujours permis de discuter avec les moyens de la persuasion humaine, jamais il ne manquerait de gens qui oseraient regimber contre la vérité¹» (II, vi, 7). La vérité est ici «ce que l'accord de toute l'Église a établi».

Tout en utilisant la raison et la logique, ces arguments humains, Facundus en dénonce l'inanité : «Car ils [les eutychiens] n'auraient pas dû, même si l'on pouvait se fonder sur eux, croire à la raison et aux arguments des hommes pour affirmer par la discussion que la nature du Christ est une, mais plutôt se soumettre à l'autorité des Pères en qui l'esprit de Dieu a parlé²» (I, vi, 8).

On peut donc dégager le rôle du langage humain dans

1. Ce point de vue rejoint l'opinion d'Augustin rapportée *supra* p. 115, n. 1.

2. En cela, il suit l'opinion de Léon le Grand qui professe aussi volontiers l'impuissance de la raison à expliquer les mystères de la foi : *reiecta penitus audacia disputandi contra fidem divinitus inspiratam* (Ep. 93 au concile de Chalce.; PL 54, 937 B). «C'est dans une telle folie que tombent ceux qui, empêchés par quelque obscurité de reconnaître la vérité ne recourent, ni aux paroles des prophètes, ni aux lettres des apôtres, ni aux autorités évangéliques, mais à eux-mêmes» (*Tome à Flavien*, PL 54, 757 A). On retrouvera cette préoccupation dans le texte du canon 19 du Concile in Trullo (692; MANSI XII, p. 47-55) : «Et si des questions se posent concernant l'Écriture, ils ne doivent pas les interpréter autrement que comme les ont expliquées dans leurs écrits les luminaires et les docteurs de l'Église; et qu'ils se distinguent par la connaissance des écrits patristiques plutôt que par des traités composés de leur propre chef» (cf. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, p. 29).

le discours chrétien : il n'est que le premier palier d'une conversion qui amène à la vérité divine et, s'il est nécessaire de l'utiliser pour lutter contre les hérétiques sur leur propre terrain, il faut savoir aussi l'abandonner au profit de la parole des Pères, elle-même relais de la parole divine. Ainsi, en I, III, 1-10, le raisonnement logique : « Or », « donc », « cependant » vient justifier la formule employée, mais il n'est qu'une première étape dans la démonstration et il va être soutenu par les citations scripturaires qui suivent.

La progression se fait ici conformément à la logique d'un raisonnement chrétien, de la formule de l'empereur, en accord avec le concile, à sa justification d'abord par la logique, puis par la référence aux textes des apôtres et enfin à la parole de Dieu.

2. Exemple de logique et de rhétorique : analyse de I, III, 19-28

Après avoir posé, à partir de la confession de l'empereur, trois formules correctes de la foi chrétienne sur les problèmes christologiques (I, I) : Un de la Trinité a été crucifié ; Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu ; le Christ est en deux natures, Facundus s'efforce de démontrer que les eutychiens dans la lutte contre les Trois Chapitres attaquent avec ruse le concile de Chalcedoine. Il défend d'abord l'expression « un de la Trinité a souffert » en affirmant qu'elle doit être utilisée plutôt qu'« une personne de la Trinité... », alors même qu'il vient d'affirmer la valeur égale de ces deux formules (I, III, 18 : *recte dicitur et unus ex Trinitate crucifixus et una ex Trinitate persona*). Notre texte va démontrer pourquoi il faut préférer « un de la Trinité ».

(a) Les syllogismes de départ

Premier syllogisme : il faut confesser ce qui est le plus utile à la foi. Or la formule *unus de Trinitate* est plus utile à la foi. Donc il faut confesser la formule *unus de Trinitate*.

Deuxième syllogisme à deux mineures : ce qui est conforme à la tradition est meilleur que ce qui est plus récent. Or la formule *unus de Trinitate* est conforme à la tradition (23 : *semper Ecclesia Christi... tres credidit*). Or la formule *una persona de Trinitate* est plus récente (24). Donc la formule *unus de Trinitate* est meilleure que la formule *una persona de Trinitate*.

Au-delà du syllogisme qui le sous-tend, ce passage est un bon exemple de la démonstration théologique à l'époque et des problèmes essentiels que pose la confrontation de la foi et de la rhétorique.

– **Premier argument** : l'utilité (19) : « Dire 'une seule personne' rejette moins les nouveaux subterfuges des nestoriens. » Il faut éviter les déformations et les sous-entendus possibles et utiliser des formules claires ne laissant pas d'ambiguïté ni de refuge aux hérétiques. Après ce premier argument, Facundus conclut sur la décision logique du concile : « ... l'utilité de cette expression, grâce à laquelle le saint et grand concile a suffisamment rejeté la ruse des nestoriens » (20). L'égalité théorique des deux formules (déjà démontrée) et l'utilité (qui vient d'être démontrée) font choisir la formule *unus de Trinitate*.

– Le **deuxième argument** est précédé d'une récapitulation : « même si aucune utilité ne les y engageait et si l'autorité d'un si grand concile n'avait pas confirmé cette expression... » (21). L'art de Facundus est de faire de cette récapitulation, non pas uniquement une répétition, mais déjà l'annonce de l'argument suivant. En effet ce qui apparaissait au paragraphe 20 comme une décision

logique du concile : *quia... sufficienter*, devient une source de référence et d'autorité : *auctoritate firmatum*. Or le deuxième argument est celui de l'autorité des Pères de l'Église : *acquiescere sapienti Gregorio* (21), ce qui marque bien cette continuité de la tradition qui est pour l'Église du Christ un critère de vérité.

– Enfin, le **troisième argument** apparaît étroitement mêlé au deuxième, puisqu'il est mis aussi dans la bouche de Grégoire de Nazianze (21)¹ : « En effet, on ne doit en rien se disputer à cause de la diversité du vocabulaire, lorsque la diversité des mots entraîne l'esprit vers un même sens. » C'est le refus d'une lutte ne portant que sur des mots, argument de grande valeur si l'on pense aux disputes entre l'Orient et l'Occident à propos des mots « nature », « hypostase » et « subsistance ».

A la suite de quoi, le paragraphe 22 fait un bilan provisoire de ce qui est en faveur de la formule *unus de Trinitate* en reprenant les arguments énoncés :

- l'**utilité** (*magna utilitas*);
- la **tradition**, vue d'abord comme opposée à ce qui est neuf (*non inaudita et noua ista uox* : formulation nouvelle de l'argument dont nous verrons plus loin le sens), puis selon les deux points déjà développés : les Écritures (*diuinarum Scripturarum testimoniis*); les Pères (*a tantis Patribus confirmatum*), qui apparaissent liés indissolublement et marquent la présence du Christ au cours des siècles;
- la **nécessité de dépasser** les problèmes de vocabulaire. Ce paragraphe s'achève sur la nécessité pour tous (*placere omnibus debet*) d'adopter la formule *unus de Trinitate*.

Avec *quanquam*, qui ouvre le paragraphe 23, on passe au deuxième raisonnement. L'argument de la tradition,

1. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 39, 11 (SC 358, p. 171-173).

développé en mineure derrière l'utilité dans la première partie (parce qu'on admettait la formule *una persona* en 19) va passer au premier plan, et le critère d'utilité au deuxième plan (parce qu'il est attaché en 22 à l'idée de nouveauté et à la formule *una persona*). Et c'est l'argument le plus fort (*diligenter, altius*), celui de la référence apostolique qui est mis en valeur *testimonio Iohannis apostoli*, ainsi que l'idée de la continuité de l'Église. En effet ce paragraphe développe les deux éléments qui entrent dans la formation du dogme chrétien : d'une part la continuité de la tradition : *semper Ecclesia Dei tres credidit* (23); d'autre part la *mos Ecclesiae* (24 : *in usum praedicationis*), et la lutte contre l'hérésie, qui permettent à l'Église de préciser ses formules et d'introduire des termes nouveaux dans le vocabulaire religieux : *non nisi cum Sabellius impugnaret Ecclesiam, necessario... Ecclesiae placuit... nouo nomine...* (24)

Cette deuxième source du dogme chrétien est justifiée, mais elle doit être menée avec beaucoup de prudence et soulève des questions (24 : *quaestio*). En effet les affirmations contre les hérésies risquent de tomber dans une outrance contraire; le vocabulaire du dogme n'est pas forcément le même que celui de la polémique.

Nous retrouvons alors dans ce paragraphe une idée qui à première vue avait pu paraître sans lien logique avec le reste en 22 : « Ce n'est pas un langage inouï et nouveau au sujet duquel nous pourrions délibérer pour savoir s'il doit être admis. »

Facundus posait déjà la distinction entre ce qui était admis depuis toujours et ce qui devait maintenant être démontré et justifié. Ce paragraphe, qui paraissait une simple reprise des arguments, relance donc le raisonnement et donne une idée de la maîtrise de Facundus dans l'art de la démonstration logique.

Les paragraphes 25 et 26 présentent une vérification

de cet argument par une citation patristique qui va être développée avec précision, point par point, grâce à un procédé de répétition d'une lourdeur voulue. La formulation souligne le choix volontaire et raisonné d'Augustin (*recte, si uellet, diceret*). En 27, selon une figure rhétorique habituelle, cette citation est présentée comme un exemple pris parmi tant d'autres : « Si je voulais rassembler toutes les expressions de ce type dans les paroles des Pères les plus reconnus, le temps me manquerait avant les exemples. » Vient ensuite la reprise dans un ordre différent et même inversé des arguments déjà cités :

– pas de dispute pour des questions de vocabulaire : *nihil est igitur quod de uerbo reprehendamus*;

– autorité du concile : *sancta Chalcedonensis synodus*;

– autorité des Écritures : *diuinarum scripturarum auctoritate*;

– témoignages des Pères : *antiquissimorum Patrum testimoniis informata*. Le mot *informata* marque la liaison étroite de ces trois points et valorise le concile qui est dans la ligne directe des Écritures et des Pères (le *Tome aux Arméniens* de Proclus, approuvé par Jean d'Antioche et les Orientaux, confirmé aussi par le concile).

Le paragraphe 28 reprend le raisonnement précédent en deux mots : *religiosam* (conforme à la tradition et au concile), *necessariam* (pour résoudre le problème discuté); il s'achève par une conclusion qui appelle à la raison le lecteur. On termine la démonstration sur les premiers mots du raisonnement avant de poursuivre : « Ils doivent donc combattre avec nous et forcer les nestoriens à dire non seulement *une personne de la Trinité*, ce qu'ils interprètent mal,... mais aussi *un de la Trinité a souffert*, expression dont ils ne peuvent détourner le sens par aucune fraude » (28).

Ce passage montre avec quelle habileté est mené un raisonnement complexe qui prend en compte tous les

arguments de l'adversaire et définit la droite ligne d'une pensée chrétienne où la logique est conçue comme un simple support polémique de la vérité révélée.

D. Le style de Facundus et la valeur de son œuvre

On retrouve dans le style de Facundus quelques caractéristiques du latin chrétien. Il utilise en abondance :

– des substantifs abstraits en **-tor**; ces mots sont souvent associés en doublets : *castigator-intercessor* (XII, v, 8), *cognitor-coniector* (X, i, 10), *conditor-exsecutor* (XII, iii, 3), *dilector-approbator* (V, iii, 36), *dispersor-dissipator* (XII, iii, 35), *errogator-dispensator* (XII, iii, 34), *expugnator-confessor* (X, vi, 39); et surtout en **-tio**¹.

– des adjectifs d'appartenance au lieu de génitifs adnominaux : **apostolicus** : *apostolica doctrina* (I, i, 10), *apostolica scripta* (III, v, 2); **diuinus** : *diuinus spiritus* (II, vii, 4), *diuina testificatio* (XI, vi, 9), *diuinae litterae* (VI, iii, 38); **dominicus** : *dominicae doctrinae decreta* (XII, iii, 25), *dominicus homo* (XI, ii, 13); **ecclesiasticus** : *ecclesiasticorum canonum* (XII, iii, 3), *ecclesiastica pax* (VIII, iv, 3); **euangelicus** : *euangelicae praedicationi* (IX, v, 20), *euangelica scripta* (III, iv, 14);

– des adverbes en **-biliter** : *conuertibiliter* (IX, v, 19), *incontaminabiliter* (IX, iv, III);

– des emprunts **grecs** passés dans la langue chrétienne : *anathema*, *anathematizare*, *angelus*, *apostolus*, *baptisma*, *baptizare*, *blasphemare*, *diaconus*, *ecclesia*, *episcopus*, *euangelium*, *propheta*, *prophetare*, *propheta*, *presbyter*. Ainsi on trouve dix emplois de *baptismus* (I, iii, 33; I, iii, 34 : trois fois; I, iii, 36 : quatre fois; IX, v, 27; XI,

1. Très nombreux exemples dans l'*index nominum*, CCL90 A, p. 465 s.

vii, 20) contre un de *lauacrum* qui est utilisé comme une image pour expliquer *baptizare : lauacro regerationis abluendi* (IV, iv, 8);

– des pléonasmes imitant les **tournures bibliques** de forme *loquitur dicens : rescribens dixit* (I, i, 10), *loquens ait* (I, iii, 2), *scribens dicit* (I, iii, 19), *significauit dicens* (I, iii, 29), *alloquitur dicens* (I, v, 39), *memorat dicens* (II, ii, 8), *scribit dicens* (II, iv, 14), *responderunt dicentes* (II, v, 11), *rescripserit dicens* (II, vi, 14).

Si l'on compare le vocabulaire de Facundus avec celui de Tertullien, qui est l'objet d'une étude de Christine Mohrmann¹, on remarque, ce qui n'est pas étonnant, que les mots recensés comme nouveaux chez Tertullien apparaissent tous fréquemment chez Facundus : *apostolicus, euangelium, euangelista, haereticus, laicus, regula fidei*; mais aucun des mots bibliques absents chez Tertullien ne se trouve chez Facundus : *superscriptio, susurro, expoliatio, aporiari, confortare, honorificare, subintrare, principari, inscutabilis, iucundari, beatificare, angustiare*. Il n'y a donc pas d'innovation par rapport au vocabulaire chrétien antérieur, mais une assimilation des mots usuels acquis.

En ce qui concerne les structures grammaticales, il n'y a pas d'incorrection; on peut noter seulement que la proposition infinitive est souvent remplacée par des subordinées avec conjonction selon l'usage du latin tardif : *Ecce et hoc ostensum est quoniam* (I, i, 15), *ostendamus quoniam...* (III, i, 1), *apparuerunt quod se iactauerint* (III, i, 2), *diceretis quod* (III, i, 9), *Theodorus dicitur quod...* *dixerit* (III, ii, 7), *accusant eum quod dixerit* (III, ii, 14), *accusant eum quod negauerit* (III, ii, 16), *accusant eum quod dixerit* (III, ii, 17), *illud attendat quoniam* (III, ii, 18), etc.

1. *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, p. 239.

L'ouvrage de Facundus présente de sérieuses qualités de démonstration : une grande maîtrise de la logique et de l'argumentation; beaucoup de rigueur dans la présentation et la progression des idées; un vocabulaire précis et juste qu'il emprunte aux Pères; une vision très nette du problème théologique; une grande richesse dans l'argumentation¹.

Le style en est clair et correct, assez classique dans sa syntaxe, mais sans tournure recherchée ni élégance, sans expression de sentiment et peu imagé, si l'on fait exception de quelques métaphores bibliques. Les phrases sont souvent longues et répétitives et présentent d'un bloc toutes les circonstances d'un fait, tous les détails d'un argument. C'est un style de démonstration, efficace et rationnel; Facundus reste volontairement froid, sans attaque directe envers l'empereur ou le pape, contrairement à ses ouvrages postérieurs. Il serait inconvenant de lui reprocher un style si adapté à son projet, mais l'on peut cependant regretter l'art des formules, l'élégance du style, la conviction du ton et la chaleur que certains auteurs chrétiens ont su trouver dans les siècles précédents.

1. STEIN, *Bas-Empire* t. 2, p. 691 : «La querelle des Trois Chapitres nous fournit l'occasion d'apprécier le niveau toujours considérable auquel se maintenait sous Justinien la culture intellectuelle de l'Église africaine... Si nous y revenons, ce n'est pas pour nous plonger dans les détails théologiques ni pour prétendre que les ouvrages de Facundus possèdent une grande valeur esthétique; il faut bien constater au contraire que sa prose, quoiqu'en général assez correcte, est très inférieure à celle qu'on avait écrite dans les milieux cultivés de l'Italie théodoricienne. Mais il est le dernier théologien latin qui appartienne à l'Antiquité, en ce sens que sa méthode est encore vraiment scientifique; il possède une connaissance solide de l'histoire de l'Église et de celle du dogme, raisonne de façon parfaitement logique et claire et se rend compte qu'en luttant pour les Trois Chapitres, il se fait le champion d'un principe, celui de l'indépendance de l'Église par rapport à l'État et au pouvoir séculier.»

Facundus fait œuvre d'historien, mais sans volonté historique; il utilise de nombreux documents et cite les textes des conciles et des Pères, mais sans précision chronologique, uniquement comme des références connues sur un plan théologique. Il fait œuvre de théologien, mais en termes d'histoire et de témoignage des textes patristiques, sans formulation personnelle ou originale du dogme christologique. Il fait œuvre de rhéteur, mais en se défendant de l'être.

Le *Pro Defensione Trium Capitulorum* est en fait un ouvrage complexe qui transmet fidèlement la pensée théologique du VI^e siècle. Cette œuvre est d'abord le reflet d'un siècle où achève de se former un vocabulaire christologique, où l'Église se situe par rapport aux hérésies et au pouvoir temporel. Si le livre de Facundus n'est pas un ouvrage d'historien au sens moderne du terme, on ne peut en nier la valeur pour l'étude religieuse et politique du VI^e siècle : c'est l'œuvre elle-même qui est histoire.

VII. MANUSCRITS ET ÉDITIONS

La publication de l'œuvre de Facundus reste obscure à ses débuts. Une note de Cassiodore¹ parle, en effet, de *duos libellos* écrits *caute nimis luculenterque*, «avec beaucoup de prudence et de clarté», à l'empereur, et qui ne sauraient être ni la première *responsio* ni l'œuvre entière de l'*Ad Iustinianum*. Sans doute, l'auteur a-t-il par la suite largement diffusé en Afrique, où il poursuivait la lutte, une œuvre toute entière polémique. L'ouvrage fut ensuite copié et transmis par Cassiodore et son Vivarium à partir d'un manuscrit contenant à la fois le *Pro defensione*, le *Contra Mocianum* et l'*Epistula fidei catholicae*.

La diffusion des œuvres de Facundus ne connut que deux périodes importantes : les premières années de parution, puis le XV^e siècle. Les problèmes traités sont liés à une époque précise, ce qui explique à la fois le succès immédiat et le peu de durée de ce succès. Il s'agit d'un dossier impressionnant sur la querelle des Trois Chapitres qui, de bonne heure, forma un corpus avec les traductions par Rusticus des Actes du concile de Chalcédoine. J.-M. Clément et R. Vander Plaetse, dans la préface de l'édition du *CCL*, analysent ainsi le tout début de la diffusion de l'œuvre de Facundus :

– un exemplaire destiné à Justinien auquel répond vraisemblablement le deuxième édit de l'empereur (551) :

1. CASSIODORE, *Expositio in Psalm. 138*, *CCL* 98, p. 1255; texte cité p. 12, n. 4.

- les exemplaires diffusés en Afrique vers 550;
- l'exemplaire utilisé par le diacre Pélage pour son œuvre, dont le but et le titre sont semblables;
- le modèle copié par Cassiodore, que Pierre Courcelle¹ identifie avec le *codex Veronensis (V)*², le plus ancien manuscrit conservé.

Un premier groupe de manuscrits (apportant des éléments de la version latine des Actes du concile de Chalcédoine), datés de la deuxième moitié du vi^e siècle, sont originaires d'Aquilée, où le schisme dura jusqu'à la fin du vii^e siècle, et sont donc résolument chalcédoniens.

Un autre groupe majoritairement regroupé au Vatican date de la fin du xv^e siècle et se rattacherait au premier par un manuscrit intermédiaire, le *codex Bononiensis*. Ce manuscrit (aujourd'hui égaré) fut apporté au pape Eugène IV par le camaldule Ambrosio Traversari pour préparer l'union avec les Grecs au concile de Ferrare; il servit de modèle aux manuscrits du Vatican, copiés dans la seconde moitié du xv^e siècle (*YQZP*).

L'édition *princeps* du *Pro defensione* est due au jésuite Jacques Sirmond (Paris 1629) d'après une copie de manuscrit du cardinal Baronius. Cette édition fut revue et corrigée d'après la lecture du *codex Veronensis*, dans les *Opera Varia* de Sirmond (Venise 1727) par Joseph Blanchinus.

Autres éditions :

1677 : t. 10 de la *Maxima Bibliotheca Patrum* imprimée à Lyon.

1776 : t. 11 de la *Bibliotheca Patrum* de Gallandi;

1865 : t. 67 de la Patrologie latine de Migne;

1974 : *Corpus Christianorum, Series Latina* 90 A, Brepols.

L'établissement du texte, le stemma et l'apparat critique ayant été faits de façon détaillée et encore récente dans le *Corpus Christianorum*, le texte présenté ici reprend cette édition. Dans

les cas, peu nombreux, où il a semblé nécessaire de s'écarter de ce texte, une note signale et justifie cet écart soit par référence aux manuscrits directement consultés¹, soit souvent par le choix d'une correction de Sirmond nécessaire à la traduction, soit en éliminant quelques fautes d'impression. En outre, l'apparat scripturaire a été notablement élargi. Les corrections apportées au texte latin sont signalées par un astérisque (*) placé avant le ou les mots corrigés.

Liste des modifications dans les livres I-II :

N.B. - Les pages sont celles du *CCL*. Les modifications de ponctuation ne sont pas signalées.

<i>CCL</i> ,...	page	au lieu de :	lire :
I, II, 11	10	infamabunt	infamabant (Sirmond)
I, II, 21	15	nomini	nomino (mss; Sirmond)
I, IV, 22	23	composita	compositae (mss; Sirmond)
I, V, 24	33	tacuisse	docuisse (Sirmond)
II, I, 2	42	mihî offendat	nihil offendat (mss; Sirmond)
II, II, 7	45	culpabunt	culpabant (Sirmond)
II, III, 11	53	iudicio	indicio (V; Sirmond)
II, IV, 9	59	ignoret	ignoscet (Sirmond)
II, V, 10	63	conuincitur	non inuenitur (Y)
II, VI, 25	69	cui huius	cuius (Sirmond)

Il n'existait jusqu'ici, à notre connaissance, aucune traduction française ou étrangère de l'ouvrage de Facundus - pourtant riche en documents historiques et théologiques. Dans cette traduction, nous avons eu le souci de nous rapprocher autant que possible du vocabulaire utilisé dans la traduction des Actes d'Éphèse et de Chalcédoine par A.-J. Festugière².

1. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, p. 378, n. 9.

2. Verona, *Bibliotheca Capitolare* LIII (51), s. 6.

1. Città del Vaticano, *Bibliotheca Apostolica*, Vat. lat. 573, s. 15 (Q); Vat. lat. 572, s. 15 (P); Vat. lat. 4276, s. 15 (Z).

2. A.-J. FESTUGIÈRE, *Éphèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Beauchesne, Paris 1982.

La densité de la démonstration qui regroupe très systématiquement les arguments en des phrases et des paragraphes extrêmement longs nous a incité à couper les périodes latines par souci de clarté.

*
* *

Je tiens à dire ici ma vive gratitude à M. G. Devallet, Maître de Conférences honoraire de l'université Montpellier-III, pour ses nombreuses participations à la traduction et pour sa relecture attentive de cet ouvrage. Je remercie également le P. Aimé Solignac qui a relu l'ensemble et en particulier l'introduction.

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> , Berlin.
Aug	<i>Augustinianum</i> , Rome.
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne</i> , Paris.
CCL	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i> , Turnhout.
Chalkedon	A. GRILLMEIER – H. BACHT, <i>Das Konzil von Chalkedon</i> , 3 vol., Würzburg, 1951-1954; 5 ^e éd. revue, 1979.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Vienne.
DCT	<i>Dictionnaire Critique de Théologie</i> , Paris 1998.
DENZINGER	H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum...</i> , 32 ^e éd., Fribourg-en-Brigau 1963, et éd. suivantes (mêmes références que <i>Symboles et définitions de la foi catholique</i> , éd. bilingue par P. Hünermann pour l'éd. originale et par J. Hoffmann pour la trad. française, Paris 1996).
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i> , Paris.
DSp	<i>Dictionnaire de spiritualité</i> , Paris.
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i> , Paris.
HistChr	<i>Histoire du Christianisme</i> , t. 3 : <i>Les Églises d'Orient et d'Occident (452-610)</i> , Paris 1998.
JEH	<i>Journal of Ecclesiastical History</i> , Londres.
JThS	<i>Journal of Theological Studies</i> , Oxford.

MANSI	I.D. MANSI, <i>Sacrorum Conciliorum nova collectio</i> , Florence 1759 s.
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> , Berlin.
MSR	<i>Mélanges de Science Religieuse</i> , Lille.
PG	<i>Patrologia Graeca</i> (J.-P. Migne), Paris-Montrouge.
PL	<i>Patrologia Latina</i> (J.-P. Migne), Paris-Montrouge.
PLS	<i>Patrologiae Latinae Supplementum</i> (A. Hamman), Paris.
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> , Paris, puis Turnhout.
Pro def.	FACUNDUS, <i>Pro defensione Trium Capitulorum</i> .
RevÉtAug	<i>Revue des Études Augustiniennes</i> , Paris.
RevSR	<i>Revue des Sciences Religieuses</i> , Strasbourg.
RevThom	<i>Revue Thomiste</i> , Paris.
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i> , Louvain.
RSPT	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i> , Paris.
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris.
ST	<i>Studi e Testi</i> , Cité du Vatican.
StRiOrCr	<i>Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano</i> , Rome.
StudPat	<i>Studia Patristica</i> , Berlin.
TU	<i>Texte und Untersuchungen</i> , Berlin.

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAMOWSKI L., « Reste von Theodoret's Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus », *StudPat* 1 = TU 63, Berlin 1957, p. 61-69.
- AMANN E., « Trois Chapitres (Affaire des) », *DTC* 15, 1950, col. 1868-1924.
- , « La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste », *RHE* 30, 1934, p. 746.
- AMELOTTI M. — MIGLIARDI-ZINGALE, L., *Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano (Florentina Studiorum Universitas. Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Subsidia 3)*, Milan, 1977.
- ANASTOS M.-V., « Justinian's Despotism Control over the Church as Illustrated by his Edicts on the Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II on 533 », *Mélanges G. Ostrogorsky* II, p. 1-11, dans : ID., *Studies in Byzantine Intellectual History* 4, Londres 1979.
- BACHT H., « Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519) », *Chalkedon* II, p. 193-314.
- BARDY G., « La répercussion des controverses christologiques en Occident entre le concile de Chalcédoine et la mort de l'empereur Anastase (451-518) », *Chalkedon* II, p. 771-789.
- CAMELOT P.-Th., *Éphèse et Chalcédoine (Histoire des conciles œcuméniques 2)*, Paris 1962.
- , « Théologies grecques et théologie latine à Chalcédoine », *RSPT* 35, 1951, p. 401-412.
- CARCIONE F., « La politica religiosa di Giustiniano nella fase iniziale della 'seconda controversia Origenista' (536-543). Un nuovo fallimentare tentativo d'integrazione tra monofisismo e calcedonanesimo alla vigilia della *controverto* sui Tre Capitoli », *StRiOrCr* 8, 1985, p. 3-18.

- , «La politica religiosa di Giustiniano nella fase conclusiva della seconda *controversio* origenista (543-553). Gli intrecci con la controversia sui Tre Capitoli», *StRiOrCr* 9, 1986, p. 131-147.
- CHRYSOS E., *The Ecclesiastical Policy of Justinian in the Dispute concerning the Three Chapters and the Fifth Ecumenical Council*, Thessalonique 1969 (grec moderne).
- , «Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane», *Kleronomia* 1, Thessalonique 1969, p. 311-324.
- DEVRESSE R., *Essai sur Théodore de Mopsueste (ST 141)*, Città del Vaticano 1948 (= DEVRESSE, *Théodore de Mopsueste*).
- , «Le début de la querelle des Trois Chapitres: la lettre d'Ibas et le tome de Proclus», *RHE* 28, 1932, p. 207.
- DIEPEN H., «L'assumptus homo à Chalcedoine», *RevThom* 51, 1951, p. 573-608.
- , «L'assumptus homo patristique: 'Agit utraque forma...'», *RevThom* 64, 1964, p. 364-386.
- DUCHESNE L., *L'Église au VI^e siècle*, Paris 1925.
- ENO R., «Doctrinal Authority in the African Ecclesiology of the Sixth Century: Ferrandus and Facundus», *RevÉtAug* 1976, p. 95-113.
- FATICA L., «La *defensio* di Facondo di Ermiane: saggio antologico-critico», *Aspenas* 39, 1992, p. 35-55.
- FESTUGÈRE A.-J., *Éphèse et Chalcedoine, Actes des Conciles*, Paris 1982.
- , *Actes du Concile de Chalcedoine, sessions III-VI*, Genève 1982.
- GAUDEMET J., *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècles*, Paris 1985.
- GODET P., «Facundus», *DTC* 5, 1913, col. 2066.
- GRILLMEIER A., *Le Christ dans la tradition chrétienne* (= GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.*), t. I: *De l'âge apostolique à Chalcedoine*, Paris 1973.
- , t. II/1: *Le concile de Chalcedoine (451): réception et opposition*, Paris 1990.
- , t. II/2: *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris 1993.
- HEFELE Ch.-J. - LECLERCQ H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. 3, Paris 1909 (= HEFELE-LECLERCQ, t. 3).
- LEBON J., «La Christologie du monophysisme syrien», *Chalkedon* I, p. 425-580.

- , *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*, Louvain 1909.
- LIEBAERT J., *L'Incarnation*, t. 1: *Des origines au concile de Chalcedoine*, Paris 1966.
- MARAVAL P., «Le concile de Chalcedoine», *HistChr* t. 3, p. 99-106.
- , «La réception de Chalcedoine dans l'Église d'Orient», *ibid.*, p. 107-145.
- , «La politique religieuse de Justinien», *ibid.*, p. 389-426.
- MCGUCKIN J.A., «The 'Theopaschite Confession' (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon», *JEH* 35, 1984, p. 239-255.
- MICAEELI C., «L'Anima di Cristo nella teologia occidentale: tracce della presenza di Origene», *Aug* 26, 1986, p. 261-272.
- MOELLER Ch., «Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle», *Chalkedon* I, p. 637-720.
- MONACHINO V., «Uno 'speculum principum' in Facondo di Hermiane», *Kirche und Staat (Festschrift F. Maas I)*, Vienne 1973, p. 55-80.
- OUTLER A.C., «'The Three Chapters'. A Comment on the Survival of Antiochene Christology», dans R.H. FISHER (éd.), *A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago 1977, p. 357-364.
- PIETRI Ch., «L'hérésie et l'hérétique selon l'Église romaine, IV^e et V^e siècles», *Aug* 25, 1985, p. 867-887.
- PLACANICA A., «Facondo Ermianense e la polemica per Tre Capitoli», *Maia* 43, 1991, p. 41-46.
- QUASTEN J., *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 3: *L'âge d'or de la littérature patristique grecque du concile de Nicée au concile de Chalcedoine*, Paris 1963.
- , *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 4: *Les Pères latins*, Paris 1986.
- RICHARD M., «Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'Incarnation», *RevSR* 14, 1934, p. 34-61.
- , «Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret», *RSPT* 25, 1936, p. 459-481.
- , «L'introduction du mot 'Hypostase' dans la théologie de l'Incarnation», *MSR* 2, 1945, p. 5-32. 243-270.

- , «Théodoret, Jean d'Antioche et les moines d'Orient», *MSR* 3, 1946, p. 147-156.
- SCHIEFFER R., «Zur lateinischen Überlieferung von Kaiser Justinians 'Ὁμολογία τῆς ὀρθῆς πίστεως (Edictum de recta fide)», *Kleronomia* 3, 1971, p. 285-301.
- , «Nochmals zur Überlieferung von Justinians 'Ὁμολογία τῆς ὀρθῆς πίστεως (Edict. de recta fide)», *Kleronomia* 4, 1972, p. 267-284.
- SCHWARTZ E. «Zur Kirchenpolitik Justinians» (repris de *Sitzber. der Bay. Ak. der Wissensch.* 1940/2), dans ID., *Gesammelte Schriften*, t. 4, Berlin 1960, p. 276-328 (= SCHWARTZ, *Kirchenpolitik*).
- SIMONETTI M., «'Haereticum non facit ignorantia', una nota in Facundo di Ermiane e la sua difesa dei tre capitoli», *Orpheus* 1, 1980, p. 76-105.
- SOTINEL Claire, «L'échec en Occident. L'affaire des Trois Chapitres», *HistChr* t. 3, p. 427-455.
- SPEIGL J., «Das Ringen des Facundus von Hermiane mit Kaiser Justinian um die Entscheidungsfreiheit der Kirche in Glaubenssachen», dans *Reformatio Ecclesiae (Festgabe E. Iserlob)*, éd. Baumer, Paderborn 1980, p. 51-62.
- STEIN E., *Histoire du Bas-Empire*, t. 2: *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, Paris 1949; Amsterdam 1966, A.M. Hakkert, 2^e éd. (= STEIN, *Bas-Empire*).
- STUDER B., «Consubstantialis Patri - consubstantialis matri: une antithèse christologique chez Léon le Grand», *RevÉtAug* 18, 1972, p. 87-115.

TEXTE ET TRADUCTION

PRAEFATIO

1. Cum in praeiudicium sancti concilii Chalcedonensis impugnatores eius Acephali per quosdam subriperent, ut epistula Ibae Edesseni episcopi, quam ad se delatam memorata synodus Catholicam iudicavit, sed et Theodorus Mopsuestenus episcopus eiusque doctrina, quae in eadem epistula Ibae laudata est, nec non et quaedam Theodoretii Cyri episcopi scripta, qui in praedicto Chalcedonensi concilio epistolam dogmaticam papae Leonis asseruit, sub anathemate damnarentur, hoc opus suadentibus fratribus ad imperatorem Constantinopoli scripsi.

2. Quo necdum finito ac pertractato, adductus est Romanus episcopus; in cuius examine cum gestis super hac causa disceptaremus, mediante conflictu interrumpi

1. Facundus d'Hermiane va développer ce point précisément en I, II, 3 s. Il situe ici la rédaction de son ouvrage en réponse à l'écrit de Justinien inspiré par Théodore Askidas (cf. LIBERATUS, *Breviarium* 24) dont il ne reste que les fragments transmis par Facundus.

2. Défense par Théodoret du *Tome à Flavien* de Léon : concile de Chalcédoine (ACO II, I, 2, p. 98). Cf. *Pro def.* V, III, 11-13.

3. Sans doute les collègues africains avec lesquels il a probablement travaillé à cet ouvrage.

4. *adductus*, dit Facundus par parti pris diplomatique et volonté délibérée de passer sous silence la manière violente de l'empereur; VICTOR

PRÉFACE

Circonstances de la rédaction

1. Pour nuire au saint synode de Chalcédoine, ses adversaires acéphales¹ s'employaient sournoisement, par l'entremise de quelques individus, à faire frapper d'anathème la lettre d'Ibas, évêque d'Édesse, jugée catholique par ce synode à qui on l'avait soumise; ils visaient également Théodore, évêque de Mopsueste et sa doctrine, louée dans cette même lettre d'Ibas ainsi que certains écrits de Théodoret, évêque de Cyr, qui défendit au synode de Chalcédoine la lettre dogmatique du pape Léon²; c'est alors que, sur le conseil de mes frères³, j'ai écrit cet ouvrage à l'empereur, à Constantinople.

2. Il n'était pas encore achevé et corrigé, lorsqu'on amena l'évêque de Rome⁴. Nous débattions de cette affaire sous sa présidence⁵ en tenant procès-verbal, lorsqu'il inter-

DE TUNNUNA dans sa *Chronique*, écrit : *Vigilium Romanum episcopum subtiliter compellit ut ad urbem regiam properaret* (PL 68, 958 A).

5. *examine* : Ce terme montre précisément le rôle du pape. A son arrivée à Constantinople il tint, avec l'accord de l'empereur, plusieurs conférences, sans doute pour examiner les questions posées par la condamnation des Trois Chapitres. Ce n'était donc pas un synode mais une simple consultation dont l'issue dépendait du pape.

acta praecepit, et ab uniuersis episcopis qui aderamus
 15 expetiuit, ut scripto quisque responderet quid ei de his
 capitulis uideretur.

3. Cum ergo per magistrum officiorum sub graui neces-
 sitate respondere constringeretur, uix mihi septem dierum
 indutiae datae sunt, in quibus erant etiam duo festi. Vnde,
 20 ut omnia dicerem, quae magis necessaria iudicabam, ex
 his libris aliquanta decerpsi, quia non occurrebat omnia
 noua dicere, siquidem tria millia uersuum excedit illa
 responsio.

4. Sane quoniam, sicut dixi, necdum a me pertractati
 25 fuerant iidem libri, quaedam testimonia pro mendositate
 codicum ex quibus ea posueramus, uel pro incuria
 translatorum, aliter continebant, quae sic etiam in illa
 responsione transcripta sunt. Idcirco igitur prae loqui ac
 praemonere curauimus, ut neminem, qui memorata respon-
 sione perlecta hos contigerit libros, offendant ista diuersitas,
 30 sed illic ignoscat festinanti, et huic potius credat. Nam et
 aliqua ibi cum perturbatione prolata, moderatius hic ordi-
 natiusque tractata sunt.

1. La conférence de la commission épiscopale consultée par Vigile sur la question des anathèmes avait été précédée de débats entre plusieurs évêques (547-548). C'est cette conférence que le pape, manipulé par l'empereur, va chercher à interrompre.

2. Pourquoi un avis par écrit? Est-ce pour pouvoir éventuellement les détruire ou pour s'appuyer sur des avis indiscutables et peut-être empêcher les évêques de se rétracter?

3. *un délai de sept jours*: « Comme Vigile publica presque immédiatement après, c'est-à-dire le Samedi saint de l'année 548, son *Iudicatum*, Garnier a pensé que par ces sept jours qui contiennent deux jours de fête il fallait entendre la Semaine sainte de l'année 548 » (HEFELE-LECLERCQ III, p. 424).

rompit les séances¹ en plein milieu du débat et nous demanda, à tous les évêques qui étions présents, de donner chacun par écrit² notre avis sur ces chapitres.

3. Il m'était donc enjoint sous grave contrainte par l'entremise du Maître des Offices de donner ma réponse, mais c'est à peine si on me laissa un délai de sept jours, dont deux étaient même des jours de fête³. Aussi, pour dire tout ce que j'estimais indispensable, j'ai extrait quelques passages de ces livres, puisque je n'avais pas le temps de développer une argumentation toute nouvelle dans cette réponse qui dépasse trois mille lignes⁴.

4. Or, comme je l'ai dit, parce que je n'avais pas encore achevé la rédaction de ces livres, certains témoignages, à cause d'erreurs des manuscrits d'où nous les avons tirés ou de la négligence des copistes, se présentaient autrement lorsque je les ai repris dans cette réponse. Voilà pourquoi j'ai pris soin d'ajouter ce préambule en manière d'avertissement, pour que cette différence n'offense pas le lecteur qui, après avoir lu en détail la réponse en question, pourra avoir entre les mains les présents livres, mais aussi pour qu'il pardonne ma hâte d'alors et fasse plutôt confiance à ce que j'écris maintenant. En effet j'ai repris ici avec plus de retenue et d'organisation des arguments que j'avais présentés là-bas en un grand désordre⁵.

4. Cette première réponse de Facundus ne nous est pas parvenue.

5. La date des douze livres est donc à peu près la même que celle du *Iudicatum* du pape Vigile confirmant l'édit impérial du 11 avril 548. On peut supposer, selon l'hypothèse de BARONIUS (*Annales VII*, ad an. 547 n° 32), que l'ouvrage a été écrit avant la rupture de Facundus avec le pape, par conséquent avant la publication du *Iudicatum* et avant qu'il eût pris à l'égard du pape une attitude schismatique. Par contre l'ouvrage parut après le *Iudicatum*, vers 550.

LIBER PRIMVS

Cap. 1, 1. Confessionem fidei tuae, clementissime imperator, magni concilii Chalcedonensis definitionibus consonantem, et approbavi semper, et aduersus multorum contradictiones asserui. Namque cum duae nunc ferueant
5 haereses ab eodem concilio refutatae, quae contentione quidem contraria, sed detestatione simili dignae, mysterium diuinae incarnationis oppugnant, Nestorianorum dico et Eutychianorum, quid salubrius uel quid euidentius aduersus utramque haerese[m] dici potuit quam, quod ipse confessus
10 es, unum de Trinitate pro nobis crucifixum?

2. Quem magnum Deum te credere docuit Apostolus dicens : *Apparuit enim gratia Dei Saluatoris omnibus*

1, 1 Cf. IUST. *Ep. ad Iob.* = *Cod. Iust.* I, 1, 8 (éd. Krüger, p. 8-10)

1. Il s'agit de l'*Epistula ad Iohannem archiepiscopum urbis Romae et patriarchae*, profession de foi impériale envoyée d'abord au pape Jean II en 533 (*PL* 66, 14-17), puis plus tard au pape Agapet et reprise également dans le *De summa Trinitate et fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat* (*Codex Iustinianus*, éd. Krüger, p. 5-12).

2. Cette harmonie sur laquelle insiste Facundus est justement un point gênant que Justinien n'a pas évoqué explicitement dans sa confession. En effet, séduit par une politique de l'union, il édicte, le 15 mars 533, une profession de foi rédigée de manière à satisfaire au maximum les

LIVRE I

LA PROFESSION DE FOI DE L'EMPEREUR

Chap. 1, 1. Ta profession de foi¹, très clément empereur, qui s'accorde avec les définitions du grand concile de Chalcédoine, je l'ai toujours approuvée² et je l'ai défendue contre les critiques de ses nombreux adversaires. Car aujourd'hui où bouillonnent deux hérésies réfutées par le même synode, qui partent dans des voies opposées mais qui méritent toutes deux une même exécration, puisqu'elles attaquent le mystère de l'incarnation divine – je veux parler de l'hérésie des nestoriens et de celle des eutychiens –, quelle affirmation pourrait être plus salutaire ou plus claire contre l'une et l'autre hérésie que les termes de ta propre profession : un de la Trinité a été crucifié pour nous³?

2. L'apôtre t'a enseigné à croire à ce grand Dieu par cette parole : *La grâce du Dieu Sauveur s'est manifestée*

susceptibilités des monophysites. Il passe sous silence Chalcédoine et les deux natures et utilise la formule *Vnus de Trinitate crucifixus* dont il obtient l'année suivante l'acceptation du pape Jean II.

3. Sur la formule choisie par l'empereur, cf. l'Introd., p. 51 s.

15 *hominibus, erudiens nos ut abnegantes impietatem et saecularia desideria, caste et iuste et pie uiuamus in hoc saeculo, expectantes beatam spem et aduentum gloriae magni Dei Saluatoris nostri Iesu Christi*^a.

3. Propter quod etiam beatam Virginem Mariam uere et proprie matrem Dei esse dixisti. Non enim alium scis Deum Verbum, et alium Iesum Christum quem in duabus
20 naturis unum eundemque pronuntiasti consubstantialem esse Patri secundum deitatem, et consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, et de quo consequenter etiam hoc dixisti : *Nam sicut est in deitate perfectus, ita idem in humanitate perfectus est.*

25 4. Quae omnia certum est te iuxta Chalcedonensis concilii sententiam protulisse. Nam unum esse de Trinitate Dominum Iesum Christum, ex eiusdem synodi allocutione,

I, 17-18 IUST. *ibid.*; cf. infra I, 1, 14

I. a. Tt 2, 11-13

1. *uere et proprie*: le sixième canon du concile de Constantinople utilise les mots «Mère de Dieu» au sens propre et en toute vérité, κυρίως καὶ κατὰ ἀλήθειαν (MANSI IX, 560; DENZINGER 427).

2. La formule utilisée s'oppose au nestorianisme qui refusait, en plus de la souffrance du Verbe, le terme θεοτόκος comme impropre, et soutenait que la Vierge Marie a engendré un homme. Nestorius désapprouve l'usage alexandrin de dire de Dieu qu'il est né et mort, et de Marie qu'elle a mis au monde le Verbe divin.

3. *Le Dieu Verbe n'est pas autre et autre Jésus-Christ*: cette formule s'oppose à celle des deux fils, erreur condamnée par le concile de Chalcédoine et qui concerne le nestorianisme. Condamnation reprise dans l'anathème 12 du concile de Constantinople contre Théodore (MANSI IX, 561, DENZINGER 434): «Théodore de Mopsueste, lequel a prétendu qu'autre (ἄλλον) est le Dieu Verbe et autre (ἄλλον) le Christ», et dans l'anathème 14 (MANSI IX, 563; DENZINGER 437) contre la lettre d'Ibas pour avoir parlé de «temple de Dieu». Il faut sauvegarder l'unité de la personne du Christ contre Nestorius qui compromet l'unité du Verbe incarné.

pour tous les hommes, elle nous enseigne, dans le reniement absolu de l'impiété et des désirs du siècle, à vivre dans ce siècle en toute chasteté, justice, piété et dans l'attente d'une espérance bienheureuse et de la venue glorieuse de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ^a.

3. Voilà pourquoi tu as dit aussi que la bienheureuse Vierge Marie est en vérité et au sens propre¹ mère de Dieu². Car tu sais que le Dieu Verbe n'est pas autre et autre Jésus-Christ³, toi qui as proclamé qu'il était un et le même en deux natures⁴, consubstantiel au Père selon la divinité, et le même consubstantiel à nous selon l'humanité⁵, et qui en as aussi tiré cette conséquence logique : *En effet, comme il est parfait selon la divinité, le même est parfait selon l'humanité*⁶.

Elle s'accorde avec le concile de Chalcédoine

4. Il est certain qu'en toutes ces affirmations tu es d'accord avec l'avis du synode de Chalcédoine. En effet, le synode dans son adresse à l'empereur Marcien montre clairement que le Seigneur

4. *unus et idem* (Léon le Grand) *in duabus* (contre le monophysisme). La formule de Chalcédoine : «Nous confessons un seul et même Fils [engendré]... de Marie, la Vierge, la *Theotokos*, en son humanité, en deux natures» (ACO II, II, p. 126) s'oppose à la formule plus équivoque de Cyrille d'Alexandrie : ἐκ δύο φύσεων.

5. Il s'agit de la profession de foi que les Orientaux soumièrent aux représentants de l'empereur à Éphèse (ACO I, I, 7, p. 70) : «consubstantiel à son Père selon la divinité et pareillement consubstantiel à nous selon l'humanité», reprise à Chalcédoine. Elle fait une distinction sans confusion des natures et sauvegarde leurs propriétés respectives. Elle s'oppose clairement à l'hérésie d'Eutychès qui éprouva beaucoup de répugnance à accepter la seconde partie de cette formule si parfaitement équilibrée sur laquelle se fit l'accord de 433 (lettre de Cyrille à Jean d'Antioche : *Laetentur coeli*, Ep. 39; PG 77, 173-181; ACO I, I, 4, p. 15-20).

6. Formule du concile de Chalcédoine : «Notre Seigneur Jésus-Christ, parfait en sa divinité, parfait aussi en son humanité» (ACO II, II, p. 126).

quam ad Marcianum principem fecit, euidenter ostenditur, ubi cum beati Leonis Ecclesiae Romanae praesulis epistolam contra haereticorum maledicta defenderet, post aliquanta sic ait :

5. Facile est aduertere quod, ambiguitate quaestionis exorta, patrum interpretationibus nostram confessionem coaptasse cognoscimur, satisfacientes quod in nullo discordem intelligentiae eorum detulerimus animum, sed
35 bis utimur testibus ad nostrae fidei firmitatem.

6. Sic Athanasii ad Epictetum amplectimur litteras, sic tamquam propriam Gregorii ad Clodonium epistolam ubique praeferimus. Et quid oportet plura dicere? Si enim per epistulas Ecclesiae dogma declarari pro unaquaque
40 quaestione dignum culpa iudicant, ipsum imprimis beatissimum Cyrillum quilibet poterit denotare, qui litteris suis Orientalibus quod sentiebat expressit. Nec non et magnum Proclum huic uituperationi subiciet, qui eisdem Orientalibus uolumen ad Armenios pro fidei congruentia desti-
45 nauit.

1, 31-52 Conc. Chalc. *Adl. ad Marc.* (gr. ACO II, 1, 3, p. 113; lat. ACO II, III, 3, p. 118; cf. PEL. *Def.* III)

1. L'*Epistula ad Epictetum episcopum Corinthi* traite des rapports entre le Christ et le Fils éternel (PG 26, 1065 AB). La lettre à Épictète acquit une réputation presque canonique et fut abondamment citée dans les controverses christologiques. Le concile de Chalcédoine l'adopta comme la meilleure expression de sa propre pensée (MANSI VII, 464).

2. Quelques-unes des lettres de Grégoire de Nazianze ont une importance théologique, notamment les deux qu'il adressa au prêtre Clédonius, Ep. 101 et 102 (SC 208, p. 36-85), composées probablement en 382, où il apporte à celui-ci matière à réfuter les apollinaristes. Le concile d'Éphèse (431) adopta un long passage de l'Ep. 101 (PG 37, 180 A), et celui de Chalcédoine (451) toute la lettre. Les lettres à

Jésus-Christ est un de la Trinité lorsque il prend la défense de la lettre écrite par le bienheureux Léon, primat de l'Église de Rome, contre les erreurs des hérétiques et dit après d'autres affirmations :

5. On voit aisément que chaque fois qu'une difficulté d'interprétation s'est élevée sur une question, nous avons clairement ajusté notre profession de foi aux interprétations des Pères, prenant soin de ne jamais nous mettre en désaccord avec leur doctrine, mais nous nous appuyons sur leur témoignage pour affermir notre propre foi.

6. Ainsi adhérons-nous à la lettre d'Athanasie à Épictète¹ et présentons-nous partout celle de Grégoire à Clédonius² comme l'expression de notre propre pensée. Et que dire de plus? Car, si l'on juge que proclamer par lettre les dogmes de l'Église sur chaque sujet est une faute³, n'importe qui pourra accuser, en premier, le très bienheureux Cyrille lui-même qui a exprimé sa doctrine dans sa lettre aux Orientaux. N'échappera pas non plus à ce blâme le grand Proclus qui, à ces mêmes Orientaux, fit parvenir son Tome aux Arméniens pour sauver l'harmonie de la foi.

Clédonius défendit la doctrine essentielle de la plénitude de l'humanité du Christ : « Il y a deux natures (dans le Christ) Dieu et l'homme, car il y a en lui aussi bien une âme qu'un corps » (Ep. 101, 19; PG 37, 180 A; SC 208, p. 44). Grégoire témoigne aussi de l'unité de la personne du Christ. Le premier, il applique la terminologie trinitaire au dogme christologique, ce qui aboutira au siècle suivant à l'emploi des termes d'union hypostatique dans la définition du Christ : « Je dis autre et autre au contraire des mots employés sur la Trinité, car on emploie là un autre et un autre afin de ne pas mélanger les hypostases » (Ep. 101, 21; PG 37, 180 B; SC 208, p. 44-46).

3. Cette question prépare la défense du pape Léon et de sa lettre qui fut approuvée au concile de Chalcédoine en la rapprochant en particulier du *Tome aux Arméniens* de Proclus rédigé en 435 à la suite d'une consultation doctrinale.

7. *His autem consociabitur ad culpam et sapientissimus Iohannes Antiochenus episcopus, qui haereticorum maledicta reiciens et apostolicae doctrinae dogma decla-*
 50 *rans, totius Orientis confessionem, uehnt ex uno ore sanctissimo Proclo et ei qui per idem tempus mundi regebat gubernacula, destinauit.*

8. In hoc autem uolumine ad Armenios, quod, ut memorata synodus ait, magnus Proclus Orientalibus quoque
 55 *pro fidei congruentia destinauit, ita confessus est: Nec enim dicentes Filium passum, ratione deitatis eum pati potuisse sentimus, siquidem diuina natura nullam prorsus recipit passionem, sed confitentes Deum Verbum unum ex Trinitate incarnatum, tribuimus intellegendi materiam his*
 60 *qui fideliter sciscitantur cur incarnari dignatus est.*

9. Scribens etiam beato Iohanni Antiocheno, cui et illa quae scripserat ad Armenios, pro seruanda communis fidei societate direxit, ut sicut unum atque idem omnes

1, 56-60 PROCL. *Tom. ad Arm.* (gr. ACO IV, II, p. 202)

1. En 438, en réponse à la lettre d'Ibas qui prenait la défense des extraits condamnés dans le *Tome* de Proclus, celui-ci demanda à Jean d'Antioche de faire souscrire l'évêque d'Édesse et au *Tome* et à la condamnation de Théodore. Jean d'Antioche réunit un concile en août 438.

2. Ce concile des Orientaux envoya trois lettres synodales : une à Proclus, une autre à Cyrille, la troisième à l'empereur Théodose « qui tenait en main le gouvernail du monde » ; cf. PÉLAGE, *In Def. Tr. Cap.* III, p. 15, 26-27 pour la lettre à Proclus et 18-19 pour celle à Théodose. Lettre à Cyrille : ACO I, v, 1, p. 310-314.

3. Cette phrase de Proclus explicite la formule ambiguë *Un de la Trinité a souffert*. Elle précise en effet à la fois la nette séparation des deux natures et leur unité indissoluble. Déjà Proclus, dans le *Sermo de dogmate incarnationis* (PG 65, 842) confessait : *Vnusque est Filius, neque in duas personas diuiditur; etenim cum ueneranda oeconomia duas sub una persona naturas adunauerit...*, « Le Fils est unique et il n'est pas

Jean d'Antioche et Proclus

7. *Et on leur associera dans le blâme le très sage Jean, évêque d'Antioche, qui, pour rejeter les déclarations erronées des hérétiques et proclamer les dogmes de la doctrine apostolique, fit parvenir la profession de tout l'Orient, comme exprimée d'une seule voix¹, au très saint Proclus et à celui qui, à cette époque-là, tenait en main le gouvernail du monde².*

8. Or, dans ce *Tome aux Arméniens* qu'il fit parvenir aussi aux Orientaux, selon les termes du synode déjà cité, pour sauver l'harmonie de la foi, le grand Proclus fait cette profession : *Lorsque nous disons que le Fils a souffert, nous ne prétendons pas qu'il ait pu souffrir sous le rapport de sa divinité, puisque la divinité n'est accessible à aucune souffrance, mais lorsque nous professons que le Dieu Verbe, un de la Trinité, s'est incarné, nous fournissons à ceux qui s'en informent d'un cœur plein de foi les éléments pour comprendre pourquoi il a daigné s'incarner³.*

9. Voici également une lettre au bienheureux Jean d'Antioche à qui il envoya aussi ce qu'il avait écrit aux Arméniens⁴ pour préserver l'union d'une foi commune et obtenir qu'avec cette unanimité qui donnait à tous, d'un même cœur, une seule croyance pour la justice, tous n'aient aussi qu'une seule et même voix pour professer

divisé en deux personnes. En effet, comme l'économie vénérable a uni deux natures en une seule personne...»

4. En 435, Proclus, dans sa réponse aux Arméniens qui l'interrogeaient sur Théodore de Mopsueste, propose dans son exposé sur la foi une nouvelle formule christologique qui sera au centre des querelles ultérieures : *μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν*, « Je confesse une seule hypostase du Dieu Verbe incarné » (PG 65, 864-865).

65 corde credebant ad iustitiam^b, sic etiam una et eadem ore omnium confessio fieret ad salutem, sic ait : *Dicentes autem iterum passibilem Deum, id est Christum, confitemur eum non eo passum quod erat, sed quod factum est, id est propria carne, et ita praedicantes nullo modo fallimur, quoniam quidem et unum ex Trinitate secundum*
70 *carnem crucifixum fatemur, et deitatem passibilem minime blasphemamus.*

10. Et hanc doctrinam eius sanam sapientissimus Iohannes Antiochenus cum Orientali concilio suis litteris approbavit, in quibus eum memorata synodus Chalcedonensis testatur haeticorum maledicta reiecisse, et apostolicam declarasse doctrinam. Qui rescribens eidem beato Proclo dixit :

11. *Tomum qui ad Armenios factus est a reuerentissimo nostro filio diacono Theodoto, qui dignus est tuis dispositionibus ministrare ob eam quae inest et super aetatem diligentiam, et petiuimus et cum omni delectatione eius fecimus lectionem. Faciebat autem nobis delectationem non pulchritudo composittonis sola neque argumentationum multitudo contra utramque partem aduersantium per-*
85 *tractata, quantum ipsa sacrorum dogmatum cautela simul*

1, 65-71 PROCL. *Ep. ad Iob. Ant.*; LIBERATUS, *Breu.* 10 (ACO II, v, p. 111)

1, 78-92 IOH. ANT. *Ep. 5 ad Procl.* (PG 65, 877; ACO I, v, p. 311)

b. cf. Rm 10, 10

1. LIBERATUS (*Breuiarium* 10, PL 68, 990; ACO II, v, p. 111) cite aussi ce passage, seul conservé, de la lettre de Proclus à Jean d'Antioche. Les restrictions et explications données ici, qui rendent la formule acceptable, reprennent celles du *Tome aux Arméniens* (PG 65, 866). DEVREESSE (*Théodore de Mopsueste*, p. 182, n. 4) précise que le *id est Christum* bien placé donne tout son sens orthodoxe à ce texte. Cependant M. RICHARD («Proclus de Constantinople et le Théopaschisme», *RHE* 38, 1952, p. 303) conteste l'authenticité de cet extrait.

le salut^b; il y écrit¹ : *Mais lorsque nous répétons que Dieu, c'est-à-dire le Christ, peut souffrir, nous professons qu'il a souffert non en ce qu'il était, mais en ce qu'il est devenu, c'est-à-dire en la chair qui lui est propre; et lorsque nous proclamons cela, nous ne tombons pas dans l'erreur puisque, en tout cas, nous reconnaissons qu'un de la Trinité a été crucifié selon la chair, et nous ne commettons nullement le blasphème de dire que la divinité peut souffrir*².

10. Et le très sage Jean d'Antioche, avec le concile d'Orient, jugea orthodoxe cette doctrine que Proclus exposait dans la lettre où ce même synode de Chalcedoine atteste qu'il rejeta les blasphèmes des hérétiques et proclama la doctrine apostolique. Il répondit au bienheureux Proclus :

11. *Je t'ai demandé par notre très révérend frère, le diacre Théodote³ que sa diligence au-dessus de son âge rend digne de servir tes projets, le Tome que tu as écrit aux Arméniens et j'en ai fait la lecture avec un très grand plaisir. De fait, il nous a ravi, non pas tant par la seule beauté de sa composition ni par le nombre des arguments judicieusement utilisés contre l'une et l'autre faction des adversaires, que par sa prudence à l'égard des dogmes*

2. Il ne s'agit pas ici de l'hérésie patripassienne, mais de l'application très poussée du principe de la communication des idiomes qui nous fait dire que Dieu a souffert, a été crucifié, est mort pour nous. Cette formule de Proclus a servi à lutter contre la christologie de Théodore de Mopsueste qui refuse d'user de la communication des idiomes.

3. LIBERATUS (*Breuiarium* 10; PL 68, 990 C; ACO II, v, p. 111) appelle ce diacre Théodore : «C'est pourquoi Proclus, recevant les libelles des évêques d'Arménie et cet ouvrage de Théodore, écrivit le *Tome aux Arméniens* dans lequel il plaça l'expression *Un de la Trinité incarné*, Tome qu'il envoya à Jean d'Antioche par son diacre Théodore. Et Jean, ainsi que les évêques réunis en synode avec lui, après avoir lu ce *Tome* et avoir loué sa composition, y souscrivirent et firent parvenir cette souscription à Proclus.»

et pietas. Pietas quidem, quia regalem diuinarum scripturarum uiam in his quae dicebantur, uerbum ueritatis recte confitens pergebas, non sine testimoniis scripturae praesumens aliquid ex potestate propria praedicare; cautela uero, quia cum diuinis scripturis etiam patrum dicta, ad probandum quae dicebantur, proponebas.

12. Scribens etiam beato Cyrillo supradictus sanctus Iohannes cum eadem synodo Orientis, ita se totum ipsum ad Armenios approbasse perhibuit: Sanctissimo, inquit, episcopo Proclo Tomum recte reuera et pie habentem, quem ad Armenios scripsit, nobis destinante, et nostrum quaerente consensum, omnia facta sunt a nobis et in nullo minus fecimus.

13. Apparuit igitur, religiose imperator, quod secundum sententiam ipsius magnae synodi confessus es unum de Trinitate pro nobis crucifixum, quando quidem in eis epistulis haec tua confessio continetur, quibus tantam auctoritatem detulit, ut earum exemplo defendendam beati Leonis epistolam iudicaret.

14. Illud etiam quod beatam Mariam uere et proprie matrem Dei esse dixisti, in eadem synodi allocutione inuenimus esse firmatum, ubi dictum est: Verum non latuit indormitabilem oculum naturae communis inimicus,

1, 95-99 IOH.ANT. Ep. Iob. et syn. Orientis (ACO I, v, p. 311)

1, 108-119 Conc.Chalc. Adl. ad Marc. (gr. ACO II, III, 3, p. 112; lat. ACO II, 1, 3, p. 117)

1. Les Orientaux ont en effet admis la doctrine du Tome « sans relever la formule de l'unique hypostase à l'égard de laquelle ils devaient pourtant éprouver quelques réticences » (J. LIEBAERT, *L'Incarnation*, t. 1, Paris 1966, p. 206). Dans la *Collectio Sicardiana*, 14 (concile d'Éphèse, ACO I, v, p. 311, 24-27), ce passage appartient à une lettre intitulée *Epistula Iohannis Antiocheni et totius synodi Orientis ad sanctum*

sacrés et en même temps sa piété. Sa piété, certes, parce que, dans ce qui était dit, tu poursuivais jusqu'au bout la voie royale des écrits divins, confessant avec justesse la parole de Vérité, n'osant rien prêcher de ton propre chef sans les témoignages des Écritures; mais aussi la prudence parce que, avec les divines Écritures, tu mettais aussi en avant l'autorité des paroles des Pères pour prouver tes dires.

12. Le vénérable Jean écrivit aussi, avec le même concile d'Orient, au bienheureux Cyrille pour lui dire qu'il avait approuvé ce Tome aux Arméniens: Comme l'évêque Proclus nous a envoyé le Tome vraiment juste et pieux qu'il a écrit aux Arméniens, et a demandé notre accord, nous avons accédé complètement à sa demande et nous l'avons fait sans rien y retrancher¹.

13. On a donc bien vu, très pieux empereur, que c'est en accord avec la pensée du grand synode lui-même que tu as professé qu'un de la Trinité a été crucifié pour nous², puisque cette profession qui est la tienne se trouve dans ces lettres auxquelles le synode accorda une autorité si grande qu'il jugea nécessaire de défendre, par leur texte, la lettre du bienheureux Léon.

14. Ce que tu as dit aussi: La bienheureuse Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu, nous savons que, dans la même déclaration du synode, on l'affirma en ces termes: L'ennemi n'a pas échappé à l'œil vigilant de la nature commune; mais à ceux que l'aveuglement

Cyrrillum pro Theodoro éditée avec la précision: eadem uersione usus est Facundus. Un très long passage de cette même lettre sera cité aussi en *Pro def.* VIII, IV, 2-12, conformément à la même version.

2. L'empereur renouvela en 533 la démarche tentée sans résultat auprès d'Hormisdas, une douzaine d'années plus tôt, par les moines scythes pour faire accepter la formule *unus de Trinitate*...; il posa donc au pape Jean II trois questions précises: Pouvait-on dire que le Christ était un de la Trinité? que Dieu avait souffert dans la chair? que Marie était vraiment mère de Dieu? La réponse du pape fut positive (*Collectio Auellana*, CSEL 35, 84, 25 mars 534).

110 *sed tamquam luminaria confestim patres nostros, his quos tenebrarum peruaserat error, ostendit, qui cunctis reserarent intelligentiam fidei, et incarnationis diligenter beneficia praedicarent, quomodo dispensationis sacramentum sit ab initio ex uulua dispositum, quomodo Dei*
 115 *genitrix sit uirgo uocitata propter eum qui uirginitatem eius dignatus est etiam sacrare post partum uuluumque, ut decebat Deum, integritate signare, quomodo secundum ueritatem mater Dei dicta sit propter carnem quam ex se omnium Domino ministravit.*

120 **15.** Ecce et hoc ostensum est, quoniam eadem sancta synodus docuit quod illa uirgo Dei genitrix secundum ueritatem uocata sit, propter carnem quam ex se omnium Domino ministravit. Nec interest utrum secundum ueritatem, id est, uere mater Dei uocetur, an uere et proprie,
 125 sicut ipse confessus es. Nam quod Iohannes apostolus dicit uerum Dei Filium, ipsum Paulus proprium dicit.

16. Sic enim scribit : *Scimus quoniam Filius Dei uenit, et dedit nobis intellectum, ut sciamus quod est uerum et simus in uero Filio eius Iesu Christo*^c. Hic autem scribens
 130 Romanis ait : *Si Deus pro nobis, quis contra nos? qui etiam Filio suo proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*^d.

17. Non igitur est aliud quod Dominum Iesum Christum Iohannes uerum Dei Filium uocat, quam quod eum
 135 proprium Dei Filium Paulus appellat. Et ideo non aliud putandum est etiam quod sancta Chalcedonensis synodus beatam Mariam uere Dei matrem confessa est, quam quod

c. 1 Jn 5, 20

d. Rm 8, 31-32

des ténèbres avait envahis, elle a aussitôt montré nos Pères, comme des lumières qui dévoilaient à tous l'intelligence de la foi et proclamaient avec zèle les bienfaits de l'Incarnation : comment le mystère de l'économie fut au commencement établi à partir de la matrice; comment une vierge fut appelée mère de Dieu à cause de celui qui daigna consacrer sa virginité même après l'enfantement et, comme il convenait à Dieu, de distinguer sa matrice par son intégrité; comment elle est selon la vérité appelée mère de Dieu à cause de sa chair qu'elle a mise volontairement au service du Seigneur de toutes choses.

**Pas de différence
entre vrai Fils
et propre Fils**

15. Et voilà qui montra aussi que le même saint synode a enseigné que cette vierge fut appelée mère de Dieu selon la vérité à cause de la chair qu'elle a mise volontairement au service du Seigneur. Et il n'y a pas de différence à l'appeler mère de Dieu selon la vérité, c'est-à-dire en vérité, ou, comme tu le professes, en vérité et au sens propre. En effet, quand l'apôtre Jean parle de vrai fils de Dieu, Paul parle de propre Fils.

16. Le premier écrit ces mots : *Nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné la faculté de comprendre pour que nous connaissions le Dieu véritable et que nous soyons en son vrai Fils Jésus-Christ*^c. Et le second écrit aux Romains : *Si Dieu est pour nous, qui est contre nous? Lui qui n'a même pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous*^d.

17. Donc, il n'y a pas de différence lorsque Jean appelle notre Seigneur Jésus-Christ le vrai Fils de Dieu et que Paul l'appelle le propre Fils de Dieu. Il faut en déduire qu'il n'y a pas de différence entre ce que le saint synode de Chalcedoine a professé : «La bienheureuse Marie est en vérité mère de Dieu», et ce que toi-même tu

eam ipse confessus es uere et proprie matrem Dei. Quod si cui minus hoc sufficit, et adhuc eam uere et proprie
 140 Dei matrem dubitat appellare, pleniorum de hoc ipso rationem quam inferius reddimus exspectet.

18. Quia uero similiter secundum Chalcedonense concilium, etiam in duabus naturis Dominum Iesum Christum confessus es, ipsius concilii definitione monstratur,
 145 in qua statuit unum eundemque Christum, Filium Dei unigenitum, in duabus naturis, sine confusione, sine conuersione, sine diuisione et sine separatione esse noscendum; nusquam naturarum differentia per unitatem penitus amputata, magis autem salua proprietate utriusque
 150 naturae.

19. His igitur omnibus probatur confessio fidei tuae magni concilii Chalcedonensis definitionibus consonare. Propter quod etiam nos et congratulati semper eius rectitudini sumus, et pro ea de te maxime gloriati. Quid enim
 155 prius laudetur in homine? quod excellentius decet in principe, quam Catholica fides, quae totius nostri boni est fundamentum, et sine qua nihil in nobis est bonum? *Omne enim quod non ex fide, peccatum est*^e.

^e 1, 143-150 Conc.Chalc. Actio V (gr. ACO II, 1, 2, p. 129-130; lat. ACO II, III, 2, p. 137-138)

e. Rm 14, 23

1. Autre point de foi, mis en lumière à Chalcedoine contre Eutychès et les monophysites. Alors que la première formule lutte contre l'hérésie de Nestorius et insiste sur la divinité de Jésus-Christ, celle-là lutte contre l'insistance excessive d'Eutychès à souligner ce qui, dans l'Incarnation, relève de Dieu et cela au détriment de l'élément humain. En

professes : « Elle est en vérité et au sens propre mère de Dieu. » S'il y a quelqu'un à qui cela ne suffit pas et qui hésite à l'appeler en vérité et au sens propre mère de Dieu, qu'il attende l'argumentation plus complète que nous donnerons plus bas à ce sujet.

18. Tu as aussi professé, comme le synode de Chalcedoine, que le Seigneur Jésus-Christ est en deux natures¹; cela ressort de la définition du synode lui-même où il établit que l'on doit reconnaître « un seul et même Christ, fils unique de Dieu en deux natures, sans confusion, sans transformation, sans division et sans séparation. La différence des natures n'a nullement été amputée par l'union, mais plutôt les propriétés de chaque nature ont été sauvegardées² ».

19. Donc, tous ces points prouvent que la profession de ta foi est en harmonie avec les définitions du grand synode de Chalcedoine. Voilà pourquoi nous nous sommes toujours félicités de la rectitude du synode et t'avons grandement glorifié de ta profession. En effet, qu'est-ce qui mérite plus de louanges chez un homme, qu'est-ce qui convient de manière plus éminente à un prince que la foi catholique qui est chez nous le fondement de tout bien et sans laquelle rien n'est bien en nous? *Car tout ce qui ne vient pas de la foi est péché*^e.

effet si Eutychès accepte la formule ἐκ δύο φύσεων, il ne reconnaît qu'une nature après l'union.

2. Le symbole de Chalcedoine affirme : Jésus-Christ « que nous reconnaissons en deux natures sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée par l'union » (Actio V, grec : ACO II, 1, 2, p. 129; DENZINGER 302).

Cap. II, 1. Sed rogo, clementissime imperator, ut rationes meas uel gratanter uel patienter accipias. Nam demonstrare proposui quoniam pro eiusdem fidei quam tenes defensione, et propter Chalcedonensium custodiam decretorum, quibus et manifesta est et firmata, his qui nuper contrariam eis sententiam protulerunt consentiendum esse non dixi.

2. Inquietus enim et impudens haereticorum spiritus, qui facilis et promptus ad impugnanda uetera constituta, in confusionem suam semper extollitur, quia saepe frustratus est, cum euidenti contradictione Chalcedonensis decreta concilii subuertere niteretur; obliqua nunc et obiecta malignitate subrepens, intellegi non posse credidit suae factionis insidias.

3. Inuenit autem desideratam occasionem ex furore quorundam qui sub nomine Christiano latenter in Ecclesia gentile Origenis dogma sectantur. Et quia per instantiam tuae religionis eiusdem profani dogmatis iterata damnatio est, hinc eius sectatores exarserunt aduersus Ecclesiam, quaerentes eam quacumque possint immissione turbare.

4. Et hoc totum publicam notitiam non effugit, praesertim cum et Domitianus Ancyrensis quidem ciuitatis episcopus prouinciae primae Galatiae, qui fuit ipsius Origenianae haeresis manifestus assertor, per libellum quem ad

II, 22-25 DOMIT. ANCYR. *Op. perditum*; cf. IV, IV, 15

1. Allusion à Théodore Askidas, archevêque de Césarée de Cappadoce, qui, pour détourner Justinien de la poursuite contre les origénistes, souleva la querelle des Trois Chapitres. Partisan d'Origène, acéphale, Askidas était protégé par l'impératrice Théodora.

2. Édit de Justinien contre Origène : *Lib. adu. Origenem* (PL 69, 177-226; PG 86, 945-993; ACO III, p. 189-214). Synode de Constantinople (543) : 15 anathèmes contre Origène (cf. DENZINGER 403-411). L'édit de l'empereur Justinien adressé à Ménas de Constantinople, Vigile de Rome, Zoïle d'Alexandrie, Éphrem d'Antioche et Pierre de Jérusalem fut ensuite

Il faut sauvegarder les décrets de Chalcedoine contre les hérétiques **Chap. II, 1.** Mais je te prie, très clément empereur, d'accepter de bonne grâce ou avec patience mes arguments. Car je me suis proposé de démontrer que c'est pour défendre cette même foi qui est tienne et sauvegarder les décrets de Chalcedoine qui l'ont exprimée et confirmée que je me suis refusé à dire qu'il fallait être en accord avec ceux qui récemment ont proféré un avis qui leur est contraire.

2. Car l'esprit troublé et impudent des hérétiques, qui, volontiers disposé et prompt à lutter contre d'anciennes constitutions, tend toujours à retourner à son désordre parce qu'il a été souvent frustré, s'efforçait de renverser les décrets du synode de Chalcedoine en s'y opposant ouvertement. Maintenant, il s'insinue avec une malveillance détournée et dissimulée et s'est imaginé que les ruses de sa faction pouvaient nous échapper.

3. Or il trouve l'occasion désirée dans la folie de certains individus qui, sous le nom de chrétiens¹, suivent en secret, dans l'Église, la doctrine païenne d'Origène. Et, comme, grâce à ta piété vigilante, on réitéra la condamnation de sa doctrine profane², ses sectateurs se sont alors enflammés contre l'Église, à la recherche d'une manœuvre par laquelle ils pourraient la troubler.

4. Toutes ces entreprises n'échappèrent pas à la connaissance publique, surtout lorsque Domitien, évêque de la ville d'Ancyre, de la province de Galatie Première, d'abord ouvertement défenseur de l'hérésie origénienne, professa

signé par les patriarches réunis à Constantinople. Facundus dit ici que la condamnation d'Origène eut même lieu à plusieurs reprises. Il citera en IV, IV, 15 un fragment de la lettre de Domitianus d'Ancyre à laquelle il fait allusion au § 4.

25 beatissimum papam Vigilium scripsit, Deo extorquente
 confessus est, quod eius complices Origeniani, cum
 uiderent non se posse proprium dogma defendere, neque
 sibi quidquam spei de conflictu restare, ad ultionem eorum
 quae contra Origenem gesta sunt, haec Ecclesiae scandala
 30 commouerunt.

5. Horum igitur satellitio fungens Eutychnorum
 perfidia, ea quae per se contra Chalcedonense concilium
 nequidquam saepe tentauerat, per ipsos latenter aggressa
 est qui nobis non uidebantur in hac parte suspecti. Nec
 35 tamen et illi magnam synodum palam reprehendere prae-
 sumpserunt; magis autem sub quodam colore defensionis,
 quam tuae pietati commendabat fallax eorum promissio,
 robur eius infirmare conati sunt.

6. Iactabant enim, sicut optime nostis, quod omnes
 40 Eutychniani qui decretis eius offenduntur, communicarent
 Ecclesiae, si epistula uenerabilis Ibae Edesseni episcopi
 ad Marim Persam scripta, quam praedicta synodus, cum
 pro ea memoratus Ibas tamquam iniuriosus in beatum
 Cyrillum accusaretur, pronuntiauit orthodoxam, damnaretur
 45 quidem ut Nestoriana, sed approbata fuisse a synodo
 negaretur.

7. Hoc agentes astute, ut dum nescios et ignaros
 aduocant, quod per falsam et impudentissimam nega-
 tionem defendi synodus possit, quaecumque mendacia
 50 Eutychniani in reprehensionem ipsius epistulae dictarent,
 nemine iam resistente uel hinc satagente, scriberent
 nostrorum, quod ualde lugendum est, subscriptionibus
 affirmanda, ut cum postea, quod est facillimum sola

1. Sur l'union des origénistes et des monophysites, cf. l'Introd., p. 35.

dans une lettre qu'il écrivit au bienheureux pape Vigile,
 avec arraché par Dieu, que les complices de cet Origène,
 lorsqu'ils virent qu'ils ne pouvaient défendre leur doc-
 trine propre et qu'il ne leur restait plus d'espoir dans la
 lutte, provoquèrent ces scandales pour l'Église¹ afin de
 tirer vengeance des décrets contre Origène.

5. Les eutychiens avec mauvaise foi se servirent d'eux
 comme hommes de main pour entreprendre ce qu'ils
 avaient souvent tenté en vain par eux-mêmes contre le
 synode de Chalcédoine; mais ils le firent cette fois par
 les menées secrètes de ceux qui ne nous semblaient pas
 suspects d'appartenir à ce parti. Toutefois, ces derniers
 n'ont pas eu l'audace de blâmer ouvertement le grand
 synode, mais plutôt, sous prétexte de le défendre, ils ont
 fait accepter cette tactique à ta piété par une promesse
 fallacieuse, alors que c'est en fait une tentative pour
 affaiblir sa force.

6. Car ils prétendaient, comme tu le sais très bien, que
 tous les eutychiens qui étaient offensés par ses décrets,
 rentreraient dans la communion de l'Église si la lettre du
 vénérable Ibas, évêque d'Édesse, écrite au perse Maris
 – que le synode de Chalcédoine avait proclamée ortho-
 doxe lorsque, à cause d'elle, le même Ibas fut accusé
 d'outrager le bienheureux Cyrille –, était condamnée
 comme nestorienne et si l'on niait son approbation par
 le synode.

7. Ils ont agi là de manière fort rusée: s'adressant à
 des ignorants qui n'étaient pas au courant de l'affaire, et
 sous prétexte que l'on pouvait défendre le synode par
 des dénégations fausses et impudentes, ils ont pu écrire
 – ô affliction! – sans que personne ne résistât désormais
 ou n'y fit obstacle, que la signature des nôtres devait
 approuver tous les mensonges souvent écrits par les
 eutychiens pour condamner cette lettre. Ainsi, lorsque par
 la suite on voudrait montrer, ce qui est très facile par

gestorum probatione, suscepta fuisse ab illo concilio
55 monstraretur, nihil iam superesset, quod Eutychianis de
Nestoriano dogmate semper illud infamantibus respondere
possimus.

8. His igitur ita fraudulentè agentibus, ac nescio quam
promittentibus unitatem, quae, si etiam sequeretur, confusio
60 potius dicenda erat, illud execrandum horrendumque
concessum est, ut epistolam quam sancti illi et uenera-
biles patres orthodoxam probauerunt, non sola saltem,
sed cum suis approbatoribus esset anathematizata.

9. Et ideo tam nefariae occursurus audaciae, quoniam
65 satis ipsorum Eutychianorum consuetudinem habemus
expertam, quod omnibus pro ueritate sibi resistentibus
Nestorianorum crimen imponant, fidem meam imprimis
quam de salutifera incarnatione Domini Dei nostri Iesu
Christi teneo, non solum simpliciter aperire, quod in tuae
70 confessionis approbatione iam feci, sed etiam documentis
necessariis affirmare, atque aduersus impugnantes
defendere statui, ut eorum calumnias quanta ualeo mani-
festatione ueritatis eitem, quorum fraudes mendaciaque
detegere et errores proposui refutare.

75 10. Id autem facio, ne animos quorumque simpli-
cium qui nos ignorant, nostri nominis infamatione, ab
agnoscenda ueritate quam insinuaturni sumus, auertant.
Nam et hoc bene compertum est quod non solum
Eutychiani de sua uanitate conuicti Nestorianorum nos

la simple production des actes, que le synode avait
accepté la lettre d'Ibas, il ne nous resterait plus rien à
répondre à l'accusation calomnieuse de nestorianisme que
les eutychiens ne cessent de porter contre ce synode.

8. Donc, face à ces agissements frauduleux et à ces
promesses de je ne sais quelle unité qui, même si elle
aboutissait, mériterait plutôt le nom de confusion, on a
accepté – ce qui est une concession exécrationnelle et détes-
table – de porter l'anathème contre cette lettre que les
saints et vénérables Pères ont proclamé orthodoxe et non
contre elle seule, mais aussi contre ceux qui l'approuvent.

9. Voilà pourquoi dans ma détermination à lutter contre
une audace si impie, puisque nous connaissons bien
l'habitude qu'ont ces mêmes eutychiens d'accuser du crime
de nestorianisme tous ceux qui leur résistent au nom de
la vérité, j'ai décidé de ne pas me contenter d'exposer
clairement la foi que je garde, par-dessus tout, au sujet
de l'incarnation salutaire de notre Seigneur Jésus-Christ,
ce que je viens de faire en approuvant ta profession,
mais d'étayer aussi sa véracité par des documents irré-
futables et de la défendre contre ses ennemis; ainsi en
proclamant du mieux que je le puis la vérité je repous-
serai les calomnies de mes adversaires dont je me propose
de révéler les fourberies et les mensonges et de réfuter
les erreurs.

**Tout hérétique
accuse les
catholiques
de l'hérésie
contraire**

10. Or, j'agis ainsi pour éviter
qu'en diffamant notre nom ils ne
détournent les âmes simples qui ne
nous connaissent pas de la connais-
sance de la vérité que nous voulons
faire savoir. Car, il est bien certain,
que non seulement les eutychiens, convaincus de leur
propre impuissance, s'appliquent sans relâche à nous
souiller de l'infâme accusation de nestorianisme, mais aussi

80 infamia maculare instant, uerum etiam ipsi Nestoriani, quos non minus redarguit fidei nostrae defensio, contrario nos de Eutylichiana haeresi criminantur.

11. Et licet ista nec expauescamus, nec quasi noua miremur, quoniam sic aliquando etiam patres nostros
85 Ariani uelut Sabellianos, Sabelliani uero uelut Arianos mendaciter *infamabant, oportet nos tamen, sicut monet Apostolus prouidere *bona, non tantum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus*^a, criminationes detractantium, praesertim in causa fidei, praeuenire.

90 12. Et haec quidem dicta sint ad satisfactionem eorum qui cum suam necessitatem ignorant, etiam ea quae dicuntur minus uigilanter attendunt. Intellegentiores autem profecto cognoscunt quod et defensionem praesentis causae proficiat defensio fidei, quae mihi cum tua pietate
95 communis est.

13. Si enim probauero eam recte ac prudenter Nestorianis Eutychanisque resistere, quam supra iam docuimus magnae synodi Chalcedonensis definitionibus conuenire, nimis absurdum uidebitur ut Nestoriana credatur epistula
100 quam illa synodus approbavit, quae ipsis suis definitionibus Nestorianorum fallaciae tam solerter occurrit.

14. Deinde cum propter haec eam, uel in sententia super epistulae Ibae prolata, uel in ceteris hinc atque inde Nestoriani et Eutychiani calumniantur, omnis eorum
105 uanescit intentio et frustra se laborare cognoscent, si cum fidem nostram asserimus, illa decreta ipsius synodi uiderint confirmari, pro quibus infirmandis fallaci et longo circuitu auctoritatem eius in aliis auferre conantur.

II. a. Rm 12, 17

1. De même que pour Nestorius et Eutychès, il s'agit de deux hérésies fondamentalement opposées : Arius affirmait la subordination du Fils au Père et

que ces nestoriens mêmes, que la défense de notre foi ne réfute pas moins, nous accusent au contraire de l'hérésie des eutychiens.

11. Encore que nous ne nous en effrayions pas ni nous en étonnions comme d'une nouveauté puisque autrefois nos Pères étaient aussi accusés de façon mensongère, par les ariens d'être des sabelliens et par les sabelliens d'être des ariens¹, il nous faut cependant, comme l'Apôtre recommande *d'avoir à cœur ce qui est bon non seulement en face de Dieu, mais aussi en face de tous les hommes*^a, prévenir les accusations de nos détracteurs, surtout dans le domaine de la foi.

12. Et ce que je dis doit avoir pour but l'information complète de ceux qui, parce qu'ils ignorent leurs manques, n'écoutent même pas avec assez d'attention ce qui est dit. Mais ceux qui sont plus judicieux savent assurément que la défense de la foi que je partage avec ta piété tire profit de la défense de la cause présente.

13. Lorsque j'aurai prouvé que ta foi, qui s'accorde – nous venons de le montrer – avec les définitions du synode de Chalcedoine, s'oppose avec droiture et prudence aux nestoriens et aux eutychiens, on trouvera trop absurde de croire nestorienne une lettre approuvée par le synode dont les définitions mêmes s'opposent d'une manière si étudiée à la tromperie des nestoriens.

14. Ensuite, comme c'est pour ces raisons que, dans leur avis sur la lettre d'Ibas ou sur les autres sujets, les nestoriens et les eutychiens calomnient en plusieurs endroits le synode, tout leur effort se dissipe et ils sauront que leurs tentatives sont vaines si, lorsque nous affirmons notre foi, ils voient confirmés les décrets de ce synode qu'ils s'efforcent de détruire en lui enlevant sur d'autres points son autorité par une manœuvre détournée et spacieuse.

sa différence, alors que Sabellius était accusé de nier la Trinité et d'affirmer un Dieu unique. Lire *infamabant*, non *infamabunt* : cf. l'Introd., p. 131.

15. Quoniam igitur cum defensori, tum etiam causae
 110 defensionis, propositus ordo conducit, tria quae superius
 commemorata sunt breuiter in hoc uolumine defendemus.
 Quid enim nos contra calumniantes Eutychianos mani-
 festius probet a fallacia Nestorianorum penitus alienos,
 quam si duo haec asseramus, id est, unum de Trinitate
 115 pro nobis crucifixum, et beatam Mariam recte uocari et
 uere et proprie matrem Dei?

16. Vel quid nos item contra calumniantes Nestorianos
 ab Eutychianorum concordia longius abesse demonstret,
 quam ut illud quoque tertium astruamus, quia idem
 120 Dominus Iesus Christus in duabus naturis, hoc est in diui-
 nitate atque in humanitate perfectus est?

Cap. III, 1. Sane tacendum non arbitror quod sint etiam
 Catholici qui, sicut credimus, nescientes hoc a memorata
 synodo confirmatum, superflue contra de uerbo contendunt,
 quia uidetur eis quod dici non debeat unus de Trinitate
 5 pro nobis crucifixus, sed potius una de Trinitate persona.

2. Hos ergo tamquam propinquos prius nobis sociare
 debeamus, ut ipsi quoque nobiscum hanc confessionem
 teneant, in qua non potest, sicut plerisque, Nestorianorum
 dolus abscondi, ne cum inaniter de uerbo contendunt,
 10 rei controuersiam minus examine definiant.

3. Nam cum Dominum Iesum Christum sic perhibeant

1. Sur les formules : *unus de Trinitate* et *una persona*, cf. l'Introd.,
 p. 51-52.

15. Donc, parce que l'ordonnance de mon sujet me
 fait rapprocher le défenseur et la défense de la cause,
 nous défendrons dans cet ouvrage les trois affirmations
 que nous venons brièvement de rappeler. Comment en
 effet prouver plus clairement, contre les calomnies des
 eutychiens, que nous sommes totalement étrangers à la
 tromperie nestorienne qu'en défendant ces deux affirma-
 tions : «Un de la Trinité a été crucifié pour nous», et :
 «La bienheureuse Marie est appelée à juste titre, en vérité
 et au sens propre mère de Dieu»?

16. Et comment prouver plus clairement, d'autre part,
 contre les calomnies des nestoriens, que nous sommes
 loin d'une communauté de pensée avec les eutychiens
 sinon en ajoutant aussi cette troisième affirmation :
 «Le même Seigneur Jésus-Christ est en deux natures,
 c'est-à-dire parfait dans la divinité et aussi dans l'hu-
 manité»?

Il faut dire : **Chap. III, 1.** Je ne crois pas qu'il
 soit vraiment raisonnable de passer
 «Un de la Trinité a été crucifié» plutôt
 sous silence l'existence de catho-
 que «Une personne de la Trinité a été
 crucifiée» liques qui, ignorant, à notre avis, que
 le synode susdit a confirmé cette
 formule s'y opposent inutilement
 pour un mot, car ils pensent qu'il ne
 faut pas dire : «Un de la Trinité» a été crucifié pour nous,
 mais plutôt : «Une personne de la Trinité¹».

2. C'est donc ceux-ci que nous devrions en premier
 lieu rendre proches de nous pour qu'eux aussi, avec
 nous, tiennent cette profession dans laquelle, contrai-
 rement à la plupart des formules, la ruse des nestoriens
 ne peut se dissimuler, et pour éviter que, dans leur lutte
 vaine pour un mot, ils ne cernent moins bien le débat
 sur le fond.

3. En effet, en affirmant ainsi que le Seigneur Jésus-

unam esse de Trinitate personam, ut et Dei subsistentiam unam esse non denegent, quae naturarum adunatione, id est diuinitatis et humanitatis, existat, eundem esse dicentes
 15 Deum quem hominem, nec aliter Deum, aliter hominem, sed et hoc atque illud similiter, id est naturaliter, de uerbo contendere mihi uidentur.

4. Siquidem hoc etiam suo sermone demonstrant. Si enim dicamus, inquit, unum de Trinitate pro nobis cruci-
 20 fixum, si quis interroget quid unum dicamus, non possumus respondere Deum aut Filium, quia non tres sunt in Trinitate dii uel filii, ex quibus unus crucifixus dicatur, et ideo recte dicimus unam de Trinitate cruci-
 25 fixam esse personam, quoniam tres sunt in Trinitate personae, ex quibus una crucifixa dicitur.

5. At haec non generalis est loquendi regula, sed quaedam priuata lex, quam sibi sua contentione fecerunt. Nam in tantum necesse non est tres intellegi deos aut filios, si unus de Trinitate crucifixus dicatur, ut ita in
 30 Genesi scriberetur : *Ecce factus est Adam unus ex nobis*^a.

6. Quod utique non ex solius persona Patris, neque ex solius Filii, uel Spiritus sancti, dictum accipitur, sed tota ipsa Trinitas, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, illic inducitur loqui, ideo pluraliter *ex nobis* dictum est.
 35 Cur igitur ibi Scriptura non dicit : *Ecce factus est Adam una persona ex nostris personis, sed potius : Ecce factus est Adam unus ex nobis?*

7. Numquid unus Deus ex nobis, quasi ex tribus? aut unus Pater ex nobis, quasi ex tribus patribus? aut unus

Christ est une personne de la Trinité, ils ne nient pas qu'il est une seule subsistence de Dieu qui existe par l'union des natures, c'est-à-dire l'union de la divinité et de l'humanité, puisqu'ils disent que c'est le même qui est Dieu et aussi homme, et qu'il n'est pas Dieu d'une manière et homme d'une autre, mais les deux de la même manière, c'est-à-dire par nature; il me semble donc qu'ils luttent pour un mot.

4. C'est ce qu'ils démontrent même dans leur langage. En effet, raisonnent-ils, si nous disions : «Un de la Trinité a été crucifié pour nous», et que l'on nous demande quel est l'un dont nous parlons, nous ne pouvons répondre Dieu ou le Fils, parce qu'il n'y a pas dans la Trinité trois Dieux ou trois Fils dont on puisse dire que l'un a été crucifié; et pour cette raison nous disons à juste titre : «Une personne de la Trinité a été crucifiée», puisqu'il y a trois personnes dans la Trinité, dont on dit qu'une seule a été crucifiée.

5. Or ce n'est pas là une règle d'expression générale, mais seulement une loi particulière qu'ils ont créée pour leur lutte. En effet, il n'est pas nécessaire, tant s'en faut, de comprendre qu'il y a trois Dieux ou Fils, si l'on dit : «Un de la Trinité a été crucifié», au point qu'il est écrit dans la Genèse : *Voici qu'Adam a été fait l'un de nous*^a.

6. Puisque, bien évidemment, on pense qu'on ne veut pas parler de la personne du seul Père ou du seul Fils ou du seul Esprit Saint, mais qu'on est amené à dire qu'il s'agit de toute la Trinité elle-même, c'est-à-dire Père, Fils et Esprit Saint, cela explique qu'il fut dit *de nous* en parlant au pluriel. Pourquoi donc dans ce passage l'Écriture ne dit-elle pas : «Voici qu'a été fait Adam, une personne de nos personnes», mais plutôt : «Voici qu'Adam a été fait l'un de nous»?

7. Doit-on entendre un Dieu «de nous» comme «de trois»? ou un Père «de nous» comme «de trois Pères»?

40 Filius, uel Spiritus sanctus ex nobis, quasi ex tribus filiis, uel spiritibus sanctis? Quis hoc uel insanus dixerit? Nullus autem de Trinitate melius loqui potest, quam ipsa de se locuta est Trinitas.

8. Non ergo sequitur ut, cum dicitur unus de Trinitate
45 Dominus Iesus Christus, unus Deus, aut unus Filius, subaudiatur ex tribus diis aut filiis. Tres tamen sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus, ex quibus unus recte dicitur Dominus Iesus Christus.

9. Nam et Iohannes apostolus in epistula sua de Patre
50 et Filio et Spiritu sancto sic dicit: *Tres sunt qui testimonium dicunt in terra, spiritus, aqua, et sanguis, et hi tres unum sunt*^b. In spiritu significans Patrem, sicut Dominus mulieri Samaritanae secundum ipsius Iohannis euangelium loquitur, dicens: *Crede mihi, quia ueniet hora*
55 *quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem. Vos adoratis quod nescitis, nos adoramus quod scimus; quia salus ex Iudeis est. Sed uenit hora, et nunc est, quando ueri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et ueritate; nam et Pater tales quaerit qui adorent*
60 *eum. Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et ueritate oportet adorare*^c.

10. In aqua uero Spiritum sanctum significans, sicut in eodem suo euangelio exponit Domini uerba dicentis: *Si quis sitit, ueniat ad me, et bibat. Qui credit in me, sicut*
65 *dicit scriptura, flumina de uentre eius fluent aquae uiuae*^d. Vbi subsecutus adiecit: *Hoc autem dixit de spiritu, quem accepturi erant credentes in eum. Nondum enim erat Spiritus datus, quia Iesus nondum fuerat glorificatus*^e,
11. In sanguine uero Filium significans, quoniam ipse

b. 1 Jn 5, 8 c. Jn 4, 21-24 d. Jn 7, 37-38 e. Jn 7, 39

1. Sur ce verset, cf. *Bible de Jérusalem*, 2^e éd., Paris 1973, p. 1770, note e; Facundus ne connaît pas le *comma iohanneum* de la Vulgate, mais son interprétation en rejoint le sens.

ou un Fils ou un Esprit Saint «de nous» comme «de trois Fils» ou «de trois Esprits»? Qui sera assez insensé pour soutenir un tel raisonnement? Or, nul ne peut mieux parler de la Trinité que la Trinité n'a parlé d'elle-même.

8. Donc, il ne s'ensuit pas que, lorsqu'on dit: «Un de la Trinité», le Seigneur Jésus-Christ, un Dieu ou un Fils, on sous-entende de trois Dieux ou Fils. Cependant, le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont trois et l'on peut dire à juste titre que le Seigneur Jésus-Christ est l'un d'entre eux.

9. En effet l'apôtre Jean aussi, dans sa lettre parle ainsi du Père, du Fils et de l'Esprit Saint: *Ils sont trois qui témoignent sur terre – l'esprit, l'eau et le sang – et ces trois sont un*^{b1}. Par l'esprit, il veut dire le Père, comme le fit le Seigneur en disant à la Samaritaine, selon l'Évangile du même saint Jean: *Crois-moi, l'heure viendra où ce ne sera ni sur cette montagne, ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père. Vous adorez ce que vous ne connaissez pas, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Mais vient l'heure, et c'est maintenant, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. Tels sont, en effet, les adorateurs que le Père désire. Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent, il convient qu'ils l'adorent en esprit et en vérité*^c.

10. Par l'eau, il veut dire l'Esprit Saint, comme lorsqu'il expose dans son même Évangile les mots du Seigneur qui dit: *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et boive. Celui qui croit en moi, comme le dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein*^d. Il ajoute juste après: *Or il a dit ces paroles au sujet de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui, car l'Esprit n'était pas encore donné, puisque Jésus n'avait pas encore été glorifié*^e, 11. et par le sang, il veut dire le Fils, puisque

70 ex sancta Trinitate communicavit carni et sanguini. Non ergo ait Iohannes apostolus loquens de Patre et Filio et Spiritu sancto, tres sunt personae quae testificantur in terra, spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt, sed hoc potius ait : *Tres sunt qui testificantur in terra, spiritus,*
75 *aqua et sanguis, et hi tres unum sunt*^f.

12. Quid ergo pro Iohanne respondent apostolo? Qui sunt hi tres, qui in terra testificari, et qui unum esse dicuntur? Num dii? num patres? num filii, aut spiritus sancti? Non utique, sed hi tres, Pater, et Filius, et Spiritus
80 sanctus sunt, tamen et si non inuenitur unum nomen, quod de omnibus communiter masculino genere praedicetur, sicut communiter de illis personae praedicantur genere feminino.

13. Aut si forsitan ipsi qui de uerbo contendunt, in eo
85 quod dixit : *Tres sunt qui testificantur in terra, spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt*, Trinitatem quae unus Deus est, nolunt intellegi, secundum ipsa uerba quae posuit pro apostolo Iohanne respondeant : Numquid hi tres, qui in terra testificari et qui unum esse dicuntur,
90 possunt spiritus, aut aquae, uel sanguines dici? Quod tam Iohannis apostoli testimonium beatus Cyprianus Carthaginensis antistes et martyr in epistula siue libro quem de unitate scripsit, de Patre et Filio et Spiritu sancto dictum intellegit. Ait enim : *Dicit Dominus : «Ego et Pater unum sumus»*^g et iterum : *De Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est : «Et tres unum sunt»*^h.

14. Proinde considerare debent qui uerborum captio-
nibus superuacue student, quia non simul et coniuncte dicimus unum Filium ex Trinitate crucifixum, ut tres aut

c'est lui de la sainte Trinité qui a participé à la chair et au sang. Donc l'apôtre Jean lorsqu'il parle du Père, du Fils et de l'Esprit Saint ne dit pas : «Il y a trois personnes qui témoignent sur terre – l'esprit, l'eau et le sang – et ces trois personnes sont une», mais il dit plutôt : *Ils sont trois qui témoignent sur terre – l'esprit, l'eau et le sang – et ces trois sont un*^f.

12. Que répondront-ils donc à la place de l'apôtre Jean? Qui sont ces trois dont on dit qu'ils témoignent sur terre et qu'ils sont un? Est-ce que ce sont des Dieux, des Pères, des Fils ou des Esprits Saints? Non, en aucun cas, mais ces trois sont le Père, le Fils et l'Esprit Saint, même si l'on ne trouve pas un seul nom du genre masculin que l'on puisse appliquer à eux tous en commun, comme l'on trouve pour eux en commun le mot «personne» de genre féminin.

13. A moins que, peut-être, quand il dit : *Ils sont trois qui témoignent sur la terre – l'esprit, l'eau et le sang – et ces trois sont un*, ceux qui luttent pour un mot ne veuillent pas comprendre qu'il s'agit de la Trinité qui est un seul Dieu et qu'ils répondent à la place de l'apôtre Jean, à partir des mots mêmes qu'il a employés : «Ces trois qui témoignent, dit-on, sur terre et qui sont un, peut-on les appeler des esprits, des eaux ou des sangs?» Le bienheureux Cyprien, évêque de Carthage et martyr, comprend aussi dans la lettre ou le livre qu'il a écrit sur l'unité que ce témoignage de l'apôtre Jean désigne le Père, le Fils et l'Esprit Saint, car il dit : *Parole du Seigneur : «Le Père et moi nous sommes un»*^g et encore : *«Du Père, du Fils et de l'Esprit Saint il est écrit : Et les trois sont un»*^h.

14. Par conséquent, ceux qui s'attachent vainement aux pièges des mots doivent considérer que nous ne disons pas en même temps et conjointement : «Un Fils de la Trinité a été crucifié» de façon à laisser entendre que

III, 94-96 CYPR. *Vnit. Eccl. 6 (CCL 3, p. 254)*

f. 1 Jn 5, 8 g. Jn 10, 30 h. 1 Jn 5, 8

100 duos filios inducere uideamur, sed prius dicentes, quod magna synodus confirmauit, unum ex Trinitate incarnatum, uel passum, uel crucifixum, cum interrogati fuerimus, quem unum de Trinitate dicamus, recte postea respondemus : Filium.

105 **15.** Non autem recte simul dicitur unus filius ex Trinitate incarnatus, aut passus, aut crucifixus. Sed non est consequens ut quae simul non recte dicuntur, etiam singillatim non recte dicantur. Ac ne hoc dissimulent intellegere, aut fortasse non possint, uerborum suorum uel conuincantur
110 uel admoneantur exemplo.

16. Nam et ipsi, cum recte dicant unam ex Trinitate personam crucifixam, secundum quod etiam uir ille beatus et doctrinae admirabilis Augustinus, in opere quod conscripsit de praedestinatione et perseuerantia sanctorum
115 dixit : *Fidelis qui in eo ueram naturam credit et confitetur humanam, id est nostram, quamuis singulariter suscipiente Deo Verbo, in unicum Dei Filium sublimatam, ita ut qui suscepit, et quod suscepit, una esset in Trinitate persona.*

120 **17.** Cum igitur et ipsi, quemadmodum diximus, iuxta doctrinam patrum recte dicant unam ex Trinitate personam crucifixam; et item interrogati cuius eandem dicant esse personam recte respondeant Filii; non tamen quod singillatim recte dicunt, etiam simul et coniuncte recte dicere

III, 115-119 AUG. *Perseu.* 24, 67 (PL 45, 1033)

1. La formule *una persona* est ramenée à sa juste valeur, puisque Augustin affirme en parallèle une véritable nature humaine. Cette citation d'Augustin permet de mieux cerner la culture africaine de Facundus,

nous parlons de trois ou de deux Fils, mais qu'après avoir dit d'abord ce que le grand synode a confirmé : «Un de la Trinité a pris chair ou a souffert ou a été crucifié», lorsqu'on nous demande qui nous appelons «un de la Trinité», alors nous répondrons à juste titre : «le Fils».

15. Bien sûr, on ne dit pas à juste titre en même temps : «Un Fils de la Trinité a pris chair, a souffert ou a été crucifié.» Mais il ne s'ensuit pas que ce que nous ne pouvons pas dire à juste titre en même temps, nous ne puissions pas non plus le dire à juste titre séparément. Et de peur qu'ils feignent de n'avoir pas compris ou qu'ils ne puissent pas comprendre, c'est par l'exemple de leurs propres mots qu'il faut les convaincre ou leur répondre.

16. Car eux aussi, lorsqu'ils disent à juste titre qu'une personne de la Trinité a été crucifiée, ils s'accordent à ce qu'a dit aussi cet homme bienheureux et admirable pour sa doctrine, Augustin, dans l'ouvrage qu'il a écrit *Sur la prédestination et la persévérance des Saints* : *Fidèle celui qui, en lui, croit et confesse une vraie nature humaine, c'est-à-dire la nôtre, bien que le Verbe divin l'ait assumée d'une manière unique sublimée dans le Fils unique de Dieu de sorte que celui qui a assumé et ce qu'il a assumé fût une seule personne de la Trinité*¹.

17. Donc, eux aussi, comme nous l'avons dit, disent à juste titre, selon la doctrine des Pères : «Une personne de la Trinité a été crucifiée», puis de même, lorsqu'on leur demande de quelle personne ils parlent, répondent à juste titre : «de celle du Fils»; cependant ce qu'ils disent à juste titre séparément, ils ne pourront pas le dire à juste titre en même temps et conjointement, c'est-à-

puisque Augustin ne s'est jamais intéressé à la problématique orientale et n'est donc pas une référence obligatoire sur ce sujet.

125 poterunt, id est, unam personam Filii ex Trinitate crucifixam, quasi duae personae sint Filii.

18. Sicut ergo, quamuis non recte simul dicatur una persona Filii ex Trinitate crucifixa, recte tamen singillatim dicitur una persona ex trinitate crucifixa, et recte item de
130 ipsa persona singillatim dicitur, quod Filii sit, ita quamuis non recte simul dicatur, unus filius ex Trinitate crucifixus, recte tamen singillatim dicitur unus ex Trinitate crucifixus, et item de ipso uno quod Filius sit. Quocirca, recte dicitur et unus ex Trinitate crucifixus, et una ex Trinitate persona.

135 19. Sed unam dicere personam Nestorianorum noua subterfugia minus excludit, qui conuicti innumeris testimoniis patrum, quod Deus Verbum et assumptus homo una persona sit, pro auctoritatis dignitate ab eis hoc uel existimant dictum, uel existimare se fingunt, ut sic homo
140 Iesus Christus dicatur Verbi gessisse personam, sicut etiam gessit Apostolus, qui scribens ad Corinthios dicit: *Nam et ego quod donauit, si quid donauit, propter uos in persona Christi, ut non circumueniamur a Satana*¹; non ut unus idemque esset Deus et homo.

145 20. Cum uero et unus ex Trinitate, et una ex Trinitate persona pro nobis crucifixa recte dicatur, hanc utilitatem, quia fraus Nestorianorum a sancta et magna synodo suffi-

i. 2 Co 2, 10-11

1. *deux personnes du Fils*: La précision n'est vraisemblablement pas inutile. Si l'on regarde l'œuvre de Théodore de Mopsueste, on peut se rendre compte que «tout en assurant son lecteur que le Christ Dieu et Homme à la fois est un seul, un seul Christ, un Fils, un Seigneur, il distingue très fréquemment en lui 'un autre et autre quelqu'un' et quelquefois même, au moins implicitement, l'autre et autre fils» (M.-J. NICOLAS, «Pour le XV^e centenaire du concile de Chalcédoine», *RevThom* 51, 1951, p. 579).

dire: «Une personne du Fils de la Trinité a été crucifiée», comme s'il y avait deux personnes du Fils¹.

18. Par conséquent, bien qu'on ne puisse dire à juste titre en même temps: «Une personne du Fils de la Trinité a été crucifiée», mais qu'on dit à juste titre séparément: «Une personne de la Trinité a été crucifiée» et au sujet de cette personne: «C'est celle du Fils», de même, bien qu'on ne puisse pas dire à juste titre en même temps: «Un fils de la Trinité a été crucifié», on dit à juste titre séparément: «Un de la Trinité a été crucifié» et au sujet de ce «un»: «C'est le Fils.» C'est pourquoi l'on dit à juste titre et: «Un de la Trinité a été crucifié» et: «Une personne de la Trinité».

**«Un de la Trinité»
est plus efficace
contre les
nestoriens**

19. Mais dire «une seule personne» rejette moins les nouveaux subterfuges des nestoriens, qui, convaincus par les innombrables témoignages des Pères que le Dieu Verbe et l'homme assumé sont une seule personne, croient ou font semblant de croire, que les Pères ont employé cette expression en vertu de la dignité de l'autorité de manière à dire de l'homme Jésus-Christ qu'il a tenu le rôle de la personne du Verbe comme a tenu ce rôle l'Apôtre qui dit dans sa lettre aux Corinthiens: *Ce que j'ai pardonné pour autant que j'ai eu quelque chose à pardonner, je l'ai fait pour vous en la personne du Christ, pour que nous ne soyons pas circonvenus par Satan*¹. Ainsi cette expression ne signifierait pas qu'un seul et le même fût Dieu et homme.

20. Puisqu'on dit correctement aussi bien qu'un de la Trinité a été crucifié pour nous et qu'une personne de la Trinité a été crucifiée pour nous, l'utilité de la première expression, grâce à laquelle le saint et grand synode a suffisamment rejeté la ruse des nestoriens, doit être

cienter exclusa est, intellegere et approbare iam debent qui dici nolebant unum de Trinitate pro nobis incarnatum, uel passum, uel crucifixum.

21. Qui etiam si nulla inuitaret utilitas, neque hoc esset tantae synodi auctoritate firmatum, modestius facerent acquiescere sapienti Gregorio, qui de uocabulorum diuersitate dissidendum non esse decreuit. In eo enim sermone cuius est titulus *De luminibus*, ita locutus est: *Deum cum *nomino uno lumine illustramini, simul et tribus. Tribus quidem secundum uniuscuiusque proprietates siue subsistentias sicut placet aliquibus dicere, siue personas. Nihil enim pro uocabulorum diuersitate dissidendum est,*

160 *cum ad eundem sensum nominum diuersitas prouocet intellectum.*

22. Dum igitur et magna nos ad hanc confessionem, inuitet utilitas et non inaudita et noua sit ista uox de qua nobis deliberare sit liberum si admitti debeat, 165 quam diuinarum scripturarum testimoniis conuenire et a tantis patribus confirmatum esse docuimus nihilque de uerbo sit dissidendum, placere omnibus debet ut unus ex Trinitate, uel de Trinitate, crucifixus pro una persona dicatur.

170 23. Quamquam si quis rem diligenter attendat, et altius causam repetat, inueniet quod non sic dicimus, unus pro una persona, sed potius una persona pro uno ex Trinitate dicatur. Nam semper Ecclesia Christi, etiam cum necdum

III, 155-161 GREG. NAZ. *De lum.* 11 (PG 36, 345; SC 358, p. 170)

1. *nomino* : les manuscrits ont *omnino* qui pose un problème de traduction. Lorsqu'on consulte le texte critique du *Discours* 39, 11 (SC 358, p. 170, l. 12), on trouve : Θεοῦ δὲ ὅταν εἴπω, ἐνὶ φωτὶ περιστράφητε καὶ τρισί, traduit en latin : *Deum porro cum dico, uno eodemque triplici lumine perstringamini*. Aussi au lieu de *nomini* faut-il lire *nomino* traduisant εἴπω. *Nomini* paraît être d'ailleurs une erreur typographique

comprise et approuvée par ceux qui ne voulaient pas qu'on dise que pour nous un de la Trinité a pris chair, a souffert ou a été crucifié.

21. Et même si aucune utilité ne les y engageait et si l'autorité d'un si grand synode n'avait pas confirmé cette expression, ils seraient mieux avisés en suivant l'opinion du sage Grégoire qui a déclaré qu'il ne fallait pas se disputer au sujet de la diversité du vocabulaire. Car, dans le sermon intitulé *Sur les lumières*, il dit : *Quand je dis : Dieu¹, soyez illuminés par une seule lumière, en même temps vous l'êtes aussi par trois. Oui, par trois, selon les propriétés de chacune, ou les subsistences, comme il plaît à quelques-uns de les nommer, ou les personnes. En effet, on ne doit en rien se disputer à cause de la diversité du vocabulaire, lorsque la diversité des mots entraîne l'esprit vers un même sens.*

22. Donc, puisqu'une grande utilité nous engage à cette profession, que ce n'est pas un langage inouï et nouveau au sujet duquel nous pourrions délibérer pour savoir s'il doit être admis, puisque nous avons montré qu'il rejoint les témoignages des divines Écritures et que des Pères si illustres l'ont confirmé, et qu'enfin il ne faut pas se disputer pour un mot, tous doivent accepter que l'on dise «un de la Trinité» – avec *ex* ou *de* – a été crucifié au lieu d'«une personne».

C'est une formule plus ancienne...

23. Pourtant, si l'on s'attache soigneusement à la question et si l'on remonte plus haut dans le dossier, on trouvera que nous ne disons pas «un» pour «une personne», mais plutôt qu'on dit «une personne» pour «un de la Trinité». Car, toujours, l'Église du Christ, même

du *CCL*; en effet l'apparat critique porte : *nomini Sirmond*, or *Sirmond* écrit correctement *nomino* (PL 67, 537 C).

ad distinctionem Patris et Filii et Spiritus sancti uteretur
 175 nomine personarum, tres credidit et praedicavit, Patrem
 et Filium et Spiritum sanctum, sicut testimonio Iohannis
 apostoli supra docuimus, quo dictum est : *Tres sunt qui
 testimonium dicunt in terra, spiritus, aqua et sanguis, et
 hi tres unum sunt*¹.

180 **24.** Personarum autem nomen, non nisi cum Sabellius
 impugnaret Ecclesiam, necessario in usum praedicationis
 assumptum est, ut qui semper tres crediti sunt et uocati,
 Pater et Filius et Spiritus sanctus, uno quoque simul et
 commune personarum nomine uocarentur. Deinde etiam
 185 subsistentiae dictae sunt, quoniam Ecclesiae placuit, ad
 significandam Trinitatem et hoc nomen distinctioni
 personali tribuere. Quaestio itaque aliquando de nouo
 nomine personae et subsistentiae fuit, utrum ad signifi-
 candam Trinitatem, quae Deus est, deberet admitti, sicut
 190 et ipsius Trinitatis nomen admissum est; non de eo quod
 semper tenuit et praedicavit Ecclesia, quia tres sunt qui
 testificantur in terra, *et hi tres unum sunt*.

25. Vnde etiam memoratus uir doctissimus Augustinus
 in quinto decimo de Trinitate libro : *Clarum, inquit, est*

III, 194-199 Aug. *Trin.* XV, 3, 5 (CCL 50, p. 465)

j. 1 Jn 5, 8

1. On retrouve la même démarche dans la lettre de l'évêque de Carthage Cyprien au concile d'Éphèse (ACO I, 1, 1, p. 39-54; trad. Festugière, p. 246) : « Si quelque innovation peut-être a surgi récemment, il est nécessaire de l'examiner, pour que, ou bien on l'admette et l'approuve, ou bien on la condamne et puisse la repousser. Mais au sujet des choses qui ont été déjà depuis longtemps jugées, si quelqu'un permet qu'elles soient appelées à une seconde discussion, il paraîtra ne rien faire d'autre que de douter au sujet de la foi qui a eu force de loi jusqu'à ce jour. En outre, pour l'exemple de la postérité, pour que ce qui est aujourd'hui défini sur la foi catholique puisse obtenir

lorsqu'elle n'usait pas encore pour distinguer le Père, le Fils et l'Esprit Saint, du mot de « personnes », a cru et prêché qu'ils étaient trois – le Père, le Fils et l'Esprit Saint –, comme nous l'avons enseigné plus haut par le témoignage de l'apôtre Jean : *Ils sont trois qui témoignent sur terre – l'esprit, l'eau et le sang – et ces trois sont un*¹.

24. Or le terme de « personnes » n'a été admis dans l'usage de l'exposé de la foi que lorsque les attaques de Sabellius contre l'Église l'ont rendu nécessaire afin que ceux qu'on a toujours crus et appelés trois – le Père, le Fils et l'Esprit Saint – soient aussi en même temps et en commun désignés par le terme unique de « personnes ». Par la suite, ils ont aussi été appelés « subsistances » car l'Église a décidé pour parler de la Trinité d'exprimer aussi par ce terme la distinction entre les personnes. Et c'est ainsi qu'un jour la question s'est posée à propos de ce nouveau vocabulaire : faut-il, pour exprimer la Trinité qui est Dieu, admettre personne et subsistence, comme a été admis aussi le terme même de Trinité¹? Mais l'on n'a pas discuté de l'expression toujours conservée et prêchée par l'Église : *Ils sont trois qui témoignent sur terre et ces trois sont un*².

25. Voilà pourquoi aussi, le très savant Augustin déjà nommé, dans son quinzième livre sur la Trinité dit : *Il*

une confirmation stable, il faut que ce qui a été déjà défini par les Pères soit maintenu.»

2. Cf. G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, p. 146 : « Le mot ne devint d'un usage courant en théologie grecque qu'au moment où la controverse arienne donna à tout le problème un caractère aigu. A dater de là, tandis que les auteurs qui, comme Athanase, avaient paru avant le règlement cappadocien éviter soigneusement l'emploi de *prosôpon* et d'*hypostasis*, préférant parler simplement de « trois » et d'« un », ceux qui parurent après utilisèrent couramment l'un et l'autre sans crainte ni parti pris... Le mot *hypostasis* fut adopté en dernier lieu dans la théologie philosophique grecque pour définir ce que les Latins appelaient *personae* de Dieu.»

195 *in substantia ueritatis, non solum Patrem Filio non esse maiorem, sed nec ambos simul aliquid esse maius quam solum Spiritum sanctum, aut quoslibet duos in eadem Trinitate maius esse aliquid quam unum, aut omnes simul tres maius aliquid esse quam singulos.*

200 26. Nec ait uir cautissimus et sapientissimus ambas personas simul aliquid esse maius in substantia ueritatis quam solum Spiritum sanctum, quod quidem recte, si uellet, diceret, sed potius ambos; neque ait quaslibet duas personas in eadem Trinitate maius esse aliquid quam unam, sed quoslibet duos in eadem Trinitate maius esse aliquid quam unum; neque dixit omnes simul tres personas maius aliquid esse quam singulas, sed omnes simul tres maius aliquid esse quam singulos.

210 27. Quod si huiusmodi locutiones ex dictis probatissimorum patrum uelim colligere, ante me tempus quam exempla deficiet. Nihil est igitur quod de uerbo reprehendatur, dicentes unum de Trinitate incarnatum, siue passum, siue crucifixum. Quod etiam sancta Chalcedonensis synodus, diuinarum scripturarum auctoritate et anti-
215 quissimorum patrum testimoniis informata, uidens a magno Proclo ad Armenios utiliter scriptum et a sapientissimo Iohanne Antiocheno et ceteris Orientalibus episcopis in concilio approbatum, conuenienter ipsa quoque firmavit.

1. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 45 (SC 17^{bis}, p. 405) : «Car on n'additionne pas, en allant de l'un au multiple; on ne dit pas : un et deux et trois, ni : premier, deuxième et troisième.»

2. Le neutre *maius* est assez difficile à rendre; dans la traduction de P. Agaësse (BA 16, p. 429) on trouve : «ne sont pas plus que». Il est curieux de voir que ce passage d'Augustin y est traduit ainsi : «que deux personnes quelles qu'elles soient», contrairement à l'argument utilisé ici par Facundus! En effet, Facundus utilise ce passage (phrase

*est clair, dans la substance de la vérité, que non seulement le Père n'est pas plus grand que le Fils, mais que tous les deux ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand que le seul Saint-Esprit, ou que deux de la Trinité, quels qu'ils soient, ne sont pas quelque chose de plus grand qu'un seul, ni que tous les trois ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand que chacun séparément*¹.

26. Et cet homme très prudent et très sage ne dit pas de deux personnes ensemble qu'elles sont plus, dans la substance de la vérité, que le seul Saint-Esprit – ce qu'il dirait, certes, à bon droit s'il le voulait –, mais il parle de deux ensemble. Il ne dit pas non plus de deux personnes quelles qu'elles soient² dans la même Trinité qu'elles sont plus qu'une seule, mais de deux quels qu'ils soient dans la même Trinité qu'ils sont plus qu'un. Il ne dit pas de toutes les trois personnes ensemble qu'elles sont plus que chacune séparément, mais de tous les trois ensemble qu'ils sont plus que chacun séparément.

27. Si je voulais rassembler toutes les expressions de ce type dans les paroles des Pères les plus reconnus, le temps me manquerait avant les exemples. Donc, nous ne méritons en rien d'être blâmés pour un mot, lorsque nous disons qu'un de la Trinité s'est fait chair, ou a souffert ou a été crucifié. Bien plus, le saint synode de Chalcédoine, instruit par l'autorité des Écritures et les témoignages des plus anciens Pères, lorsqu'il vit que cette formule avait été employée utilement par le grand Proclus pour les Arméniens et approuvée par le très sage Jean d'Antioche et les autres évêques orientaux pendant leur synode, l'approuva lui aussi, comme il convenait.

qui résume le VIII^e livre au début du XV^e livre du *De Trinitate*) pour en tirer une conclusion sur l'utilisation du mot «personne» qui n'apparaît absolument pas dans le texte d'Augustin.

220 **28.** Et ideo hanc religiosam et necessariam uocem suscipientes qui de uerbo superflue contendebant, ita iam nobiscum Nestorianos arguere debent ac premere, ut non tantum unam ex Trinitate personam dicant, quod illi male, sicut iam diximus, interpretantur, sed etiam unum ex Trinitate passum, quod nulla fraude possint eludere.

225 **29.** Quibus Nestorianis hoc modo grauius insistimus, si eis dicamus: Certum est accipere uos nobiscum quia Trinitatem, quae unus Deus est, significauit Apostolus dicens: *O altitudo diuitiarum sapientiae et scientiae Dei. Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et inuestigabiles uiae eius. Quis enim cognouit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prius dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula*^k.

235 **30.** Ex ipso dicens, ex Patre, per ipsum uero, per Filium, sicut alibi dicit: *Nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia et nos in illo; et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum*^l.

k. Rm 11, 33-36 l. 1 Co 8, 6

1. BASILE DE CÉSARÉE (*Sur le Saint-Esprit*, II, 4; SC 17^{bis}, p. 263) conteste cette affirmation: «Voilà de quel égarement dépend également le bavardage de ces gens-là sur les expressions proposées. Partant de là, à Dieu le Père, comme un privilège réservé, ils attribuent *de qui*; à Dieu le Fils, ils assignent *par qui*; au Saint-Esprit *en qui*. Et ils prétendent que jamais ne varie cet emploi des particules...»; *ibid.* V, 7, p. 273-275: «Ce texte s'applique manifestement au Seigneur, comme le dira quiconque fait tant soit peu attention au sens de la phrase. En effet, c'est après avoir allégué le passage de la prophétie d'Isaïe: 'Qui a jamais connu la pensée du Seigneur et qui en fut jamais le conseiller?' que l'Apôtre ajoute que 'tout est *de lui* et *par lui* et *pour lui*'.»

2. Il s'agit d'appropriation comme l'explique B. SESBOÛF (art. «Appropriation», *DCT* 1998, p. 80): «L'appropriation trinitaire consiste à appliquer un attribut essentiel à une personne, comme s'il lui était propre.» On conserve à chaque personne un attribut essentiel: au Père

... dont on ne peut pas détourner le sens

28. Aussi, en adoptant ce langage pieux et nécessaire, ceux qui luttèrent inutilement pour un mot doivent désormais combattre avec nous et forcer les nestoriens à dire non seulement: «une personne de la Trinité», ce qu'ils interprètent mal, comme nous l'avons déjà dit, mais aussi: «un de la Trinité a souffert», expression dont ils ne peuvent détourner le sens par aucune fraude.

29. Nous ferons ainsi plus lourdement pression sur ces nestoriens si nous leur disons: «Vous convenez certainement avec nous que l'Apôtre a voulu parler de la Trinité qui est un seul Dieu, lorsqu'il dit: *O hauteur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu, combien incompréhensibles sont ses jugements et impénétrables ses voies. Qui, en effet, connaît la pensée de Dieu, et qui fut son conseiller? ou qui lui donna avant et sera rétribué après? Car de lui, par lui et en lui tout est; à lui la gloire dans les siècles*^k.»

30. Lorsqu'il dit: «de lui» il veut dire du Père, «par lui», par le Fils^l, comme il le dit ailleurs: *Cependant pour nous il n'y a qu'un seul Dieu Père de qui tout vient, et en qui nous sommes, et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout est et par qui nous sommes*¹².

la puissance de création, au Fils la sagesse, au Saint-Esprit l'amour. Enfin, par rapport aux créatures, on dira que le Père est l'auteur *de qui* sont toutes choses, le Fils, l'auteur *par qui* toutes choses, l'Esprit l'auteur *en qui* toutes choses. Augustin commentant le texte de saint Paul: «de lui, par lui, en lui toutes choses» fait ces remarques: «*De lui* est dit à cause du Père, *par lui* à cause du Fils, *en lui* à cause du Saint-Esprit» (*Contra Maxim.* II, 23; *PL* 42, 800). Cette explication fut reprise par le second concile de Constantinople (553): «Il y a un seul Dieu Père de qui toutes choses, un seul Seigneur Jésus-Christ par qui toutes choses, un seul Esprit Saint en qui toutes choses.» D'autres formules patristiques d'appropriation sont citées par THOMAS D'AQUIN (*Somme Théologique* I^a, q. 39, a. 8).

31. In ipso uero, in Spiritu sancto, de quo Salomon ait : *Quoniam spiritus Dei repleuit orbem terrarum, et hoc*
 240 *quod continet omnia scientiam habet uocis*^m. Nec aliud est in ipso esse omnia, nisi ab ipso omnia contineri. Quae cum ita sint, quomodo non unus ex hac Trinitate est Dominus Iesus Christus, cum sicut ostendimus, idem dicat Apostolus : *Vnus Dominus Iesus Christus, per quem*
 245 *omnia et nos per ipsum*ⁿ?

32. Item cum ipse Dominus Iesus Christus, hanc Trinitatem nobis insinuans, in euangelio discipulis suis dixerit : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*^o. Quomodo Petrus apostolus
 250 Iudaeos exhortans diceret : *Paenitentiam agite, et baptizetur unusquisque uestrum in nomine Iesu Christi, in remissionem peccatorum, et accipietis donum Spiritus sancti*^p?

33. Aut quod similiter in eisdem Actis apostolorum
 255 legitur, quidam discipuli, quos eius coapostolus Paulus Ephesi repperit baptismo tantum Iohannis imbutos, ab eo admoniti baptizarentur in nomine Domini Iesu, si non unus esset ex Trinitate, in qua tantum baptizari praeceptum est, Dominus Iesus Christus^q.

260 34. Quod autem in nomine Domini Iesu hi quos memorauimus baptizati narrantur, non ex eo credendum arbitror, quia non in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizati sunt, ut etiam in ipsis seruaretur uerbis a Domino constituta forma baptismi; sed quia hoc erat insinuandum
 265 quod baptismo nouo fuerint baptizati, sufficere iudicatum est ad discretionem ipsius noui baptismi solum nomen Domini Iesu memorare, quod neque in baptismo Iohannis, neque in aliis baptismis Iudaici ritus interserebatur.

m. Sg 1, 7 n. 1 Co 8, 6 o. Mt 28, 19 p. Ac 2, 38
 q. cf. Ac 19

31. Lorsqu'il dit : « en lui », il veut dire dans le Saint-Esprit au sujet duquel Salomon dit : *Puisque l'Esprit de Dieu a rempli la surface des terres et ce qu'elles contiennent, en tout il a la science de la parole*^m. « Toute chose est en lui » ne signifie rien d'autre que tout est contenu en lui. Puisqu'il en est ainsi, comment le Seigneur Jésus-Christ n'est-il pas un de la Trinité puisque, comme nous l'avons montré, le même apôtre dit : *Un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout est et par qui nous sommes*ⁿ?

32. De même, puisque le Seigneur Jésus-Christ lui-même, cherchant à nous faire comprendre cette Trinité, a dit dans l'Évangile à ses disciples : *Allez enseigner toutes les nations, en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*^o, comment l'Apôtre Pierre, exhortant les Juifs aurait-il dit : *Faites pénitence et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ en rémission des péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit*^p?

33. Ou, comment – épisode qu'on lit encore dans les mêmes Actes des apôtres –, Paul, apôtre avec Pierre, après avoir trouvé à Éphèse certains disciples qui n'avaient reçu que le baptême de Jean et les avoir instruits, les aurait-il baptisés au nom du Seigneur Jésus, si le Seigneur Jésus-Christ n'était pas un de la Trinité dans laquelle uniquement il est prescrit d'être baptisé^q?

Le baptême au nom du Seigneur Jésus

34. Dire de ceux dont nous avons parlé qu'ils ont été baptisés au nom du Seigneur Jésus ne doit pas faire croire, à mon avis, qu'ils n'ont pas été baptisés au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, de manière à conserver la forme établie par les propres mots du Seigneur; mais parce qu'il fallait déclarer qu'ils étaient baptisés par un nouveau baptême, on jugea suffisant, pour distinguer ce nouveau baptême, de rappeler le seul nom du Seigneur Jésus qui n'était introduit ni dans le baptême de Jean, ni dans les autres baptêmes juifs.

35. Ceterum illis sacratis uerbis, id est in nomine Patris
 270 et Filii et Spiritus sancti, baptizati mihi uidentur. Nec
 mendaciter dictum, quod absit, existimo : *Baptizetur unus-*
*quisque uestrum in nomine Iesu Christi*¹, aut quia baptizati
 sunt quidam in nomine Domini Iesu, quoniam certissime
 in nomine Domini Iesu baptizabant apostoli, etsi non in
 275 solius Domini Iesu, id est Filii nomine baptizabant, uerum
 etiam in Patris et Spiritus sancti.

36. Ac per hoc arbitror quod, cum baptisma celebra-
 retur, in ipsis quoque sacratis uerbis seruabatur illa forma
 baptismi; in narratione uero sufficiebat, ad discretionem
 280 aliorum baptismatum, solius Domini Iesu facere men-
 tionem. Propterea uero credo quod de omnium trium
 personarum, commemoratio Domini Iesu ad insinuandum
 nouum baptismum magis assumpta est, quoniam ipsi
 conspelimur per baptismum in mortem².

37. Verumtamen non diceretur, nisi, ut iam asseruimus,
 285 unus esset ex Trinitate Dominus Iesus Christus. His igitur
 atque aliis quamplurimis informatus, priusquam hoc a
 magna synodo Chalcedonensi approbatum esse cognosce-
 rem, unum de Trinitate credidi Dominum Iesum Christum,
 290 qui Deus ex Deo natus ante saecula, idem in plenitudine
 temporum homo sit natus ex Virgine.

38. Et qui Patris existens unigenitus, factus sit unige-
 nitus matris, ut *geminæ gigans substantiæ*, sicut intel-
 lexit et cantauit Ambrosius, utriusque uerae natiuitatis

III, 293 AMBR. *Hymn.* 6, 19 (= 5, 19, éd. J. Fontaine, p. 275)

r. Ac 2, 38 s. cf. Rm 6, 4

1. Il ne semble pourtant pas que cette formule apparaisse telle quelle dans les textes du concile de Chalcédoine. Pour son origine, cf. l'Introd., p. 51-54.

35. Du reste, ils ont été baptisés, à mon avis, selon ces mots sacrés, c'est-à-dire au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. J'estime qu'on n'a pas dit mensongèrement, tant s'en faut, *que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ*¹ ou qu'ils ont été baptisés au nom du Seigneur Jésus, puisqu'il est absolument sûr que les apôtres baptisaient au nom du Seigneur Jésus, même s'ils ne baptisaient pas seulement au nom du Seigneur Jésus, c'est-à-dire au nom du Fils, mais aussi au nom du Père et du Saint-Esprit.

36. Voilà pourquoi je pense que, lors de la célébration d'un baptême, on conservait la forme du baptême selon ces mots sacrés eux-mêmes, tandis que, lorsqu'on en parlait, il suffisait, pour le distinguer des autres baptêmes de mentionner le Seigneur Jésus-Christ. Pour cette raison, en vérité, je crois que, des trois personnes, on a utilisé plutôt la commémoration de Jésus-Christ pour introduire un nouveau baptême, parce que nous sommes nous-mêmes ensevelis avec lui, par le baptême, dans la mort².

37. Cependant on ne dirait pas cela sinon, comme nous l'avons déjà soutenu, parce que le Seigneur Jésus-Christ est un de la Trinité. Donc, informé par cette source et par beaucoup d'autres très nombreuses, avant de savoir que le synode de Chalcédoine¹ avait approuvé cette formule, j'ai cru que le Seigneur Jésus-Christ est un de la Trinité, lui qui, Dieu, né de Dieu avant les siècles, est le même qui, dans l'accomplissement des temps, est né homme de la Vierge.

38. Étant Fils unique du Père, il a été fait fils unique de sa mère, de sorte qu'on doit croire que, *prodige des deux substances*, comme l'a compris et chanté Ambroise²,

2. *Hymne* 5, 19 (éd. crit. dirigée par J. Fontaine, Paris 1992, p. 275) : *Procedens de thalamo suo, / Pudoris aula regia, / Geminæ Gigas substantiæ / Alacris ut currat uiam*, «Qu'il s'avance, quittant sa couche /- Palais princier de pudeur -, / Le géant à double nature : / Qu'allègre, il parcoure sa route.»

295 proprietate credatur, sitque consubstantialis Patri secundum
 diuinitatem, et consubstantialis matri secundum humani-
 tatem; et sicut ideo consubstantialis Patri creditur, quia
 proprius eius et uerus est Filius, sic etiam matri propterea
 consubstantialis credatur, quia proprius etiam eius et uerus
 300 est filius.

Cap. iv, 1. Veri autem et proprii filii quis nisi absurdis-
 simus neget uere et proprie esse matrem? quod aequè
 monstrauius magnae synodi Chalcedonensis sententiae
 conuenire, et nos secundo partitionis loco promissimus
 5 asserturos. Insinuandum uero est quod hanc quoque
 confessionem qua beatam Mariam uere et proprie dicimus
 matrem Dei, quidam etiam communicantes Ecclesiae
 putent non debere suscipi, cum Nestorium fateantur,
 propter quod eam matrem Dei negabat, debuisse damnari.
 10 **2.** Quibus, antequam Nestorianis respondeamus,
 demonstrandum puto, sicut et in superiore quaestione iam
 factum est, quod omnino stultum ac turpe sit et condemna-
 tionem probare Nestorii et beatam Mariam negare quod
 uere et proprie sit mater Dei.
 15 **3.** Nam si qua hinc esse potuit quaestio, cum ipso
 Nestorio simul exclusa est, qui eam matrem Dei esse
 negabat. Hoc enim et ad credendum difficile et dignum
 controuersia uidebatur, utrum Deum illa uirgo genuerit;
 ceterum quod uere et proprie genuerit, quicquid est ille
 20 quem genuit, nullius dignum disceptationis apparet.

1. Sur ces adversaires «en communion avec l'Église», cf. l'Introd.,
 p. 55 s.

il possède la propriété de chacune de ses vraies nais-
 sances et qu'il est consubstantiel au Père selon la divinité,
 consubstantiel à sa mère selon l'humanité; et de même
 qu'on le croit consubstantiel au Père parce qu'il est son
 propre et véritable Fils, de même il faut le croire consub-
 stantiel à sa mère parce qu'il est aussi son propre et
 véritable fils.

Marie est mère de Dieu en vérité et au sens propre **Chap. iv, 1.** Mais, d'un véritable
 et propre fils, qui, sinon le pire des
 fous, se refusera à la reconnaître
 mère en vérité et au sens propre?

Nous avons montré que cette expression était en accord
 avec la sentence du grand synode de Chalcédoine et
 nous avons promis d'en prendre la défense dans la
 deuxième partie de notre exposé. Or, il faut le dire,
 certains, alors même qu'ils sont dans la communion de
 l'Église, pensent qu'il ne faut pas admettre cette pro-
 fession: La bienheureuse Marie est en vérité et au sens
 propre mère de Dieu, bien qu'ils reconnaissent qu'il a
 fallu condamner Nestorius, parce qu'il niait qu'elle était
 mère de Dieu¹.

2. A ceux-là, avant de répondre aux nestoriens, je
 pense qu'il faut prouver, comme je l'ai fait aussi pour la
 question précédente, qu'il est complètement stupide et
 infâme d'approuver la condamnation de Nestorius tout en
 niant que la bienheureuse Marie est en vérité et au sens
 propre mère de Dieu.

3. En effet, s'il a pu y avoir quelque question à ce
 sujet, elle a été supprimée avec Nestorius lui-même qui
 niait qu'elle était mère de Dieu. Car il semblait difficile
 à croire et digne de controverse que cette vierge ait
 enfanté Dieu. Pour le reste, qu'elle ait enfanté en vérité
 et au sens propre, quel que soit celui qu'elle a enfanté,
 cela n'apparaît mériter aucune discussion.

4. Qui ergo concedunt quia Deum Virgo genuit, quod incapabile est et unius singulariter matris, cur eam negant uere et proprie genuisse, quod commune omnibus matribus, et nullius dignum est quaestionis? Et audent
 25 insuper hoc, quod dicimus beatam Mariam uere et proprie matrem Dei, Eutychiano dogmati deputare, non intelligentes neque quae loquuntur, sicut dicit Apostolus^a, neque de quibus affirmant, cum sancta Chalcedonensis synodus, a qua ipse damnatus est Eutyches, sicut memorauimus,
 30 dicat :

5. *Quomodo Dei genitrix sit uirgo uocitata propter eum qui uirginitatem eius dignatus est etiam sacrare post partum, uuluamque, ut decebat Deum, integritate signare, quomodo secundum ueritatem mater dicta sit propter
 35 carnem, quam ex se omnium Domino ministravit.*

6. Cum igitur, ut isti patres docuerunt, propterea secundum ueritatem mater dicta sit, quia carnem ex se omnium Domino ministravit, quod Eutyches negat, quomodo putatur Eutychiano dogmati deputandum, cui
 40 magis inuenitur esse contrarium? Non enim potest beatam Virginem uere et proprie dicere matrem Dei, sed nuncupatiue potius ac perfunctorie, quam non credit carnem ex se omnium Domino ministrasse.

7. Non ergo Nestorianam tantum, uerum etiam Euty-
 45 chianam haeresim destruit ista confessio, qua dicitur beata Maria uere et proprie mater Dei. Quod si nos rectae fidei esse non credunt et aliquid suspicantur in his uerbis occulere, inquirant a nobis id ipsum quemadmodum uolunt et interrogationibus suis quid sentiamus eliciant.

iv, 31-35 Conc.Chalc. *Adl. ad Marc.* (cf. I, I, 14)

iv. a. cf. I Tm 1, 7

1. Cf. l'Intro., p. 57.

4. Donc, ceux qui accordent que la Vierge a enfanté Dieu, ce qui est un fait insaisissable et une particularité propre à une seule mère, pourquoi nient-ils qu'elle l'a enfanté en vérité et au sens propre, ce qui est commun à toutes les mères et ne soulève aucune question? Et ils osent, en outre, prétendre que notre formule : « Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu », appartient à la doctrine d'Eutychès¹, sans savoir ni ce qu'ils disent, selon la parole de l'Apôtre^a, ni sur quoi porte leur affirmation, puisque le saint synode de Chalcedoine par lequel a été condamné Eutychès dit, comme nous l'avons rappelé :

5. *Qu'une vierge fut appelée mère de Dieu à cause de celui qui daigna consacrer sa virginité, même après l'enfantement et, comme il convenait à Dieu, de distinguer sa matrice par son intégrité; que, selon la vérité, elle est dite mère de Dieu à cause de la chair qu'elle a mise volontairement au service du Seigneur de toute chose.*

6. Donc, puisque, comme ces Pères l'ont enseigné, on dit, selon la vérité, qu'elle est mère de Dieu parce qu'elle a mis volontairement sa chair au service du Seigneur de toute chose, ce que nie Eutychès, comment penser que cette formule exprime la doctrine d'Eutychès chez qui l'on trouve tout à fait le contraire? En effet, il ne peut pas dire que la bienheureuse Vierge est en vérité et au sens propre mère de Dieu, mais il dit plutôt qu'elle l'est de nom et superficiellement, puisqu'il ne croit pas qu'elle a mis volontairement sa chair au service du Seigneur de toute chose.

7. Par suite, cette profession détruit non seulement l'hérésie de Nestorius, mais aussi celle d'Eutychès, puisqu'elle affirme que la bienheureuse Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu. Si ses opposants croient que nous ne sommes pas dans la vraie foi et nous soupçonnent de dissimuler quelque chose dans ces mots, qu'ils nous interrogent sur ce point comme ils l'entendent et apprennent par leurs questions ce que nous croyons.

50 **8.** Si autem de rectitudine quidem fidei nostrae non dubitant, sed putantes ipsam rectam fidem non rectis uerbis pronuntiari, dicunt quod sensu quidem sumus perfecti, non autem sumus perfecti sententia, cum Apostolus in utroque nos hortetur esse perfectos dicens :
55 *Sitis autem perfecti in eodem sensu et in eadem sententia* ^b.

9. Ipsi doceant quatenus illa Virgo, quod non abnuunt, mater Dei dicatur, utrum uere et proprie, an nuncupatiue et perfunctorie. Quod si dicunt non esse consequens ut, si uere et proprie non sit, nuncupatiue et perfunctorie
60 sit mater Dei, ipsi dicant modum quo contra nos praedicanda sit mater Dei.

10. Omnis enim qui alterius praedicationi repugnat, dicere debet aliquid quod aut contrarium ei sit aut diuersum. Sicut Arianis dicentibus quod minor Patri sit
65 Filius, contra nos dicimus quod aequalis ei sit, sic Manichaeis dicentibus quod phantastica, id est falsa caro fuerit eiusdem Filii Dei, contra nos dicimus quod in uera carne homo fuerit factus; atque ita et illi uicissim impugnantes quod uerum est atque Catholicum, affirmant aliquid suum.

70 **11.** Nec quisquam aliter doctrinae resistit alterius, nisi contra aliquid dicat; cum uero aliquid contradixerit, tum demum si acceptabilis sit illa contradictio disquiritur. Horum uero qui nos prohibent dicere uere et proprie matrem Dei Mariam, nec dicunt secundum quem modum
75 dicenda sit mater Dei, non est quaerendum si acceptabilis sit contradictio.

b. 1 Co 1, 10

8. Si au contraire ils ne doutent pas de la rectitude de notre foi, mais pensent que cette foi juste n'est pas exprimée par des mots justes, et s'ils disent que nous sommes parfaits selon l'esprit, mais non selon l'expression, quand l'Apôtre nous exhorte à être parfaits dans les deux en disant : *Soyez parfaits dans le même esprit et dans la même expression* ^b, **9.** alors, qu'ils disent eux-mêmes, puisqu'ils ne nient pas que cette Vierge est mère de Dieu, de quelle manière on peut affirmer qu'elle l'est, si c'est en vérité et au sens propre, ou de nom et superficiellement. S'ils disent qu'il n'est pas raisonnable, bien qu'elle ne le soit pas en vérité et au sens propre, d'affirmer qu'elle est mère de Dieu de nom et superficiellement, qu'ils disent de quelle manière, contre notre formule, il faut l'appeler mère de Dieu.

10. Car tout contradicteur de l'affirmation d'autrui doit soutenir une affirmation contraire ou différente. Ainsi, quand les ariens disent que le Fils est inférieur au Père, nous disons au contraire qu'il lui est égal; de même quand les manichéens disent que la chair de ce même fils de Dieu est fantomatique, c'est-à-dire fausse, nous disons au contraire qu'il a été fait homme dans une vraie chair. Et ainsi de la même manière, ceux qui, à leur tour, combattent ce qui est vrai et catholique utilisent une formulation qui leur est propre.

11. Et personne ne peut s'opposer à une doctrine adverse autrement qu'en soutenant une affirmation contraire, et c'est si quelqu'un fait une proposition contraire qu'alors seulement on fait une enquête pour savoir si cette proposition contraire est acceptable. Et pour ceux qui nous empêchent de dire que Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu, mais ne disent pas de quelle manière il faut la dire mère de Dieu, il n'est pas possible de chercher si leur proposition contraire est acceptable.

12. Nam qui contra nihil dicunt, quomodo uel dicere uideantur? Et ideo non tam laboriosum studio nostro est eorum absurditati resistere, quam existimationi periculoso-
80 losum, ne uideamur superflue non contradicentibus respondere. Quamuis autem negantes hoc nostrum quod dicimus, uere et proprie esse matrem Dei Mariam, nihil hactenus affirmauerint suum, interrogandi sunt tamen utrum, quod necessario sequitur, uel negare audeant quod
85 nos prohibent confiteri, ut addita negatione dicant eam non uere et proprie matrem Dei.

13. Etiam non dicam aures Catholicorum, sed frons illorum ferat, si potest, hanc profanam et detestabilem uocem. Si autem non audent dicere, non uere et proprie
90 mater est Dei, cur nos prohibent confiteri quod negare non audent? Cognoscant igitur cum sancta synodo, cuius se profitentur decreta suscipere, quod propterea beata illa Virgo secundum ueritatem mater dicta sit Dei, quoniam
95 se dicant Eutychianis repugnare, negantes uere et proprie matrem Dei Mariam, cum potius eis nescii fauere monstrentur, resistendo sententiae synodi Chalcedonensis, in qua damnati sunt, et negando quod eorum est uanitati contrarium.

100 14. Illud etiam caueant Nestorianorum experti perfidiam, quibus pro hac quoque confessione iam respondere debemus, ne quasi pro naturarum discretionem dicentes quod non homo Christus Iesus, sed Deus Verbum proprius et uerus sit Filius Dei, aut quod non Deus Verbum, sed

12. En effet, ceux qui ne soutiennent aucune affirmation contraire, comment pourrait-on même estimer qu'ils disent quelque chose? Plus qu'un travail fatigant pour nous de résister à leur absurdité, c'est une attitude dangereuse pour l'opinion que de paraître résister inutilement à ceux qui ne nous contredisent pas. Pourtant, ces gens qui refusent d'admettre ce que nous disons : «Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu», mais qui n'affirment rien de personnel jusqu'ici, il nous faut les interroger pour savoir s'ils osent – conséquence nécessaire de leur attitude – aller jusqu'à nier ce qu'ils nous défendent de confesser au point de dire, en ajoutant la négation, que Marie n'est pas en vérité et au sens propre mère de Dieu.

13. Que les oreilles des catholiques, que dis-je?, leur front même, supportent donc si c'est possible, cette voix impie et détestable. Mais s'ils n'osent pas dire qu'elle n'est pas en vérité et au sens propre mère de Dieu, pourquoi nous interdisent-ils de professer ce qu'ils n'osent nier? Donc, qu'ils reconnaissent avec le saint synode dont ils déclarent hautement admettre les décrets, qu'on dit selon la vérité que la bienheureuse Vierge est mère de Dieu puisqu'elle a mis volontairement sa chair au service du Seigneur de toute chose, et qu'ils ne prétendent pas combattre les eutychiens en niant que Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu : au contraire, sans le savoir, ils montrent leur sympathie pour les eutychiens en résistant à la sentence du synode de Chalcédoine qui les condamne, et en niant ce qui est contraire à leurs inepties.

14. Mais qu'ils prennent garde, puisqu'ils sont instruits de la perfidie des nestoriens auxquels nous devons répondre à propos de cette même profession : en disant, comme s'ils parlaient au nom de la séparation des natures, que ce n'est pas l'homme Jésus-Christ, mais le Dieu Verbe, qui est le propre et véritable Fils de Dieu ou que ce

105 homo Christus Iesus proprius et uerus sit filius hominis, uideantur et ipsi non eundem credere Deum Verbum quem hominem, sed alteram personam Dei, alteram hominis arbitrari.

115 **15.** Porro si idem est Deus qui homo et idem homo qui Deus, tam recte dicitur Deus Verbum proprius et uerus filius hominis, quam recte dicitur idem ipse mediator Dei et hominum homo Christus Iesus^c, proprius et uerus Filius Dei; nec ulla confusio naturarum ex hoc inducitur, sed personae unitas intimatur.

120 **16.** Neque enim confusionem naturarum Iohannes inducebat apostolus dicens: *Scimus quoniam Filius Dei uenit, et dedit nobis intellectum, ut sciamus quod est uerus, et sumus in uero Filio eius Iesu Christo^d*; uel Paulus cum diceret: *Si Deus pro nobis, quis contra nos? Qui etiam Filio proprio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum^e*.

17. Si autem Iohannes Christum, id est unctum, uerum Dei Filium dicit, quem et uenisse testatur – uenire autem et ungui, quantum ad naturarum discretionem spectat, 125 humanitati potius quam deitati conueniunt –, et si Paulus quem proprium Dei uocat Filium, ipsi Patrem non pepercisse docet, sed eum pro nobis omnibus tradidisse et omnia ei donasse, quae similiter, cum de naturis agitur distinguendis, deitati non possunt attribui.

130 **18.** Et neuter horum talia praedicans creditur confundisse naturas, sed unitatem magis expressisse personae;

c. cf. 1 Tm 2, 5 d. 1 Jn 5, 20 e. Rm 8, 31-32

1. Sur la communication des idiomes, cf. l'Introd., p. 62-65.

n'est pas le Dieu Verbe, mais l'homme Jésus-Christ qui est le propre et véritable fils de l'homme, ils risquent de paraître, eux aussi, croire que ce n'est pas le même qui est Dieu Verbe et homme, mais qu'autre est la personne de Dieu, autre celle de l'homme.

15. De plus, si est Dieu le même qui est homme et si est homme le même qui est Dieu, alors on dit à aussi juste titre, et que le Dieu Verbe est le propre et véritable fils de l'homme, et que le même, médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ est le propre et véritable Fils de Dieu^c; et cette formule n'introduit aucune confusion des natures, mais révèle l'unité de la personne.

Témoignage de Jean et de Paul

16. Car l'apôtre Jean n'introduisait pas la confusion des natures lorsqu'il disait: *Nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence pour que nous sachions qu'il est vrai, et nous sommes en son véritable Fils Jésus-Christ^d*, ni Paul, lorsqu'il disait: *Si Dieu est avec nous, qui est contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous^e*.

17. Mais si Jean dit que le Christ, c'est-à-dire l'oïnt, est le véritable Fils de Dieu, et il témoigne aussi de sa venue – or venir et être oïnt, pour qui s'en rapporte à la séparation des deux natures, conviennent plutôt à l'humanité qu'à la divinité –, et si Paul enseigne que le Père n'a pas épargné celui-là même qu'il appelle le propre Fils de Dieu, mais qu'il l'a livré pour nous tous et lui a donné tout, cela également, lorsqu'il s'agit de distinguer les deux natures, ne peut être attribué à la divinité¹.

18. On n'a pourtant pas cru que lorsqu'ils disaient ces mots, l'un ou l'autre avait confondu les natures, mais plutôt qu'ils avaient exprimé l'unité de la personne. Que

respondeant Nestoriani, quomodo non eadem personalis unitatis ratio, sine ulla naturarum confusione de nobis flagitat, ut uere et proprie dicamus filium hominis Deum
 135 Verbum et beatam Virginem uere et proprie matrem Dei.

19. Nam et ille centurio, qui corpus Domini gloriae crucifixi seruabat, cum exspirante eodem mundi Creatore, mundi uideret elementa turbari, Filium eum Dei uere esse cognouit; ait enim: *Vere Filius Dei erat iste*^f.

140 20. Cuius uerbi fidem beatus facit Hilarius, ita dicens: *Qui crucifixerant, uere Dei Filium confitentur; praedicationi consentit effectus. Dominus dixerat: «Clarifica Filium tuum*^g.» *Non solum nomine contestatus est esse se Filium, sed et proprietate qua dicitur tuum. Multi enim nos filii Dei, sed non talis hic Filius. Hic enim et proprius et uerus est Filius, origine, non adoptione, ueritate, non nuncupatione, natiuitate, non creatione. Ergo post clarificationem eius ueritatem confessio consecuta est. Nam uerum Dei*

iv, 141-150 HIL.PICT. *Trin.* 3, 11 (CCL 62, p. 82; SC 443, p. 354)

f. Mt 27, 54 g. Jn 17, 1

1. Pour Nestorius, on ne peut attribuer à l'une des deux natures les propriétés de l'autre. M. JUGIE (*Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris 1912, p. 116): «La communication des propriétés ne peut se faire que sur le *prosôpon* d'union et sur les noms qui le désignent. Au Christ, au Fils, au Seigneur, on pourra accorder tous les attributs divins et humains. Le Christ est Dieu parfait et homme parfait, le Fils aussi, le Seigneur aussi. Le Christ, le Fils, le Seigneur est à la fois passible et impassible, mortel et immortel, engendré dès l'éternité et né dans le temps, Fils de Dieu et Fils de Marie. Mais la communication est interdite par rapport à Dieu le Verbe et par rapport à la nature ou personne humaine prise comme telle» (cf. NESTORIUS, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, trad. F. Nau, Paris 1910, p. 87-88, 179-228, 230).

les nestoriens¹ répondent à cette question: «Comment cette même raison – l'unité de personne sans confusion de natures – pourrait-elle ne pas réclamer avec insistance que nous disions: En vérité et au sens propre le Dieu Verbe est fils de l'homme et la bienheureuse Vierge est en vérité et au sens propre mère de Dieu?»

19. Car le centurion, qui gardait le corps du Seigneur de gloire crucifié, lui aussi, quand il vit, au moment où expirait celui qui était aussi le créateur du monde², que les éléments du monde étaient perturbés, connu qu'il était vraiment le Fils de Dieu; car il dit: *Celui-ci en vérité était le Fils de Dieu*^f.

Témoignage de saint Hilaire

20. Le bienheureux Hilaire confirme ce mot lorsqu'il dit: *Ceux qui l'avaient crucifié professent qu'il était vraiment Fils de Dieu. La prédiction se trouve réalisée. Le Seigneur avait dit: «Glorifie ton Fils*^g.» *Non seulement le mot Fils affirme qu'il est Fils de Dieu, mais aussi la singularité qui lui fit dire: «ton». Car nous sommes beaucoup à être fils de Dieu, mais non comme ce Fils-ci. Celui-ci, en effet, est le propre et véritable Fils de Dieu par son origine et non par adoption, en vérité et non en apparence, engendré non pas créé. Donc, après sa glorification, la profession de foi a rejoint la vérité. Car le centurion a*

C'est de cette théorie générale que vient la position de Nestorius face au terme θεοτόκος: Marie doit être dite χριστοτόκος mais non θεοτόκος. Les exemples du § 17 contredisent cette théorie.

2. *expirait... le créateur du monde*: cette expression contredit la pensée de Nestorius (cf. la n. précédente), puisqu'il y a communication entre Dieu Verbe créateur et la personne humaine.

Filium centurio confitetur, ne quis credentium ambigeret
 150 *quod homo persequentium non negasset.*

21. Si igitur, Hilario quoque, doctissimo antistite et fortissimo confessore, secundum doctrinam apostolicam testante, proprius et uerus est Filius Dei qui crucifixus est, non est dubium quin etiam Deus uere et proprie
 155 Pater sit crucifixi Filii.

22. Quae cum ita sint, quemadmodum nihil ex hoc metuendum est, ne cum dicitur Deus uere et proprie Pater Filii crucifixi, sequi uideatur quod illa humanitas a Verbo Dei suscepta et crucifixa in deitatem conuersa sit;
 160 natura humana, quae composita est, simplici naturae Patris consubstantialis effecta, ita non sequitur, cum dicimus uere et proprie matrem Dei Mariam, ut deitas Verbi conuersa uideatur in carnem, et natura diuina, quae simplex est, *compositae naturae matris consubstantialis
 165 effecta.

23. Alioquin si blasphemum et absurdum est quod beata Maria uere et proprie dicitur mater Dei, sine ulla disceptatione blasphemum et absurdum est, quod etiam reciproce Deus Verbum uere et proprie dicitur filius
 170 hominis. Si autem et hoc blasphemum et absurdum uideatur, ut Deus Verbum uere et proprie dicatur filius hominis,

1. A. MICHEL (art. «Jésus-Christ : la révélation du Fils de Dieu», *DTC* 8, 1924, col. 1211) : Jésus-Christ «a fait comprendre clairement que cette filiation, transcendante et distincte de la filiation davidique, n'est pas une simple filiation adoptive... Il a prêché maintes fois la paternité de Dieu par rapport aux justes, mais Dieu n'est pas son Père comme il est le père des hommes. Il apprend à ses disciples à dire 'notre Père', mais lui-même ne parle pas ainsi. Il dit 'votre Père' et 'mon Père', filiation qui implique que le Fils est égal et consubstantiel au Père dans la doctrine catholique.»

2. La leçon de Sirmond (*compositae* au lieu de *composita*, faute du *CCD*) retrouve le parallélisme exact de la phrase et semble logique dans un texte qui utilise nettement le parallélisme rigoureux, même s'il est possible de garder le même sens avec *composita*. On voit mal l'intérêt qu'aurait pu trouver Facundus à cette rupture de construction peu claire.

*professé qu'il était le vrai Fils de Dieu pour qu'aucun des croyants ne discutât ce qu'un de ses persécuteurs n'avait pas nié*¹.

21. Si donc, pour Hilaire aussi, évêque très savant et confesseur très courageux, qui témoignait selon la doctrine apostolique, celui qui fut crucifié est le propre et véritable Fils de Dieu, il n'est pas douteux que Dieu est en vérité et au sens propre le Père du Fils crucifié.

22. Puisqu'il en est ainsi, on ne doit pas redouter, lorsqu'on dit que Dieu est en vérité et au sens propre le Père du Fils crucifié, qu'il ne semble s'ensuivre que cette humanité prise par le Verbe de Dieu et crucifiée ait été transformée en divinité ni que la nature humaine, qui est composée, soit devenue consubstantielle à la nature simple du Père. De même, lorsque nous disons que Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu, il ne s'ensuit pas que la divinité du Verbe semble avoir été transformée en chair ni que la nature divine qui est simple soit devenue consubstantielle à la nature composée² de la mère³.

Le Dieu Verbe est fils de l'homme 23. Du reste s'il est blasphématoire et absurde de dire que Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu, il est incontestablement blasphématoire et absurde de dire réciproquement que le Dieu Verbe est en vérité et au sens propre fils de l'homme. Mais s'il semble et blasphématoire et absurde de dire que le Dieu Verbe est en vérité et au sens propre fils de l'homme,

3. Ce paragraphe expose la difficulté à préciser clairement la double nature du Christ. Il attaque en particulier certaines catégories de monophysites : a) celles qui absorbent l'humanité dans la divinité (la nature humaine a été faite consubstantielle à la nature simple du Père); b) celles qui croient à la métamorphose réelle du Verbe en chair (la divinité du Verbe semble avoir été transformée en chair). Cf. M. JUGIE, art. «Eutychès», *DTC* 5, 1913, col. 1602-1603.

consequenter blasphemum uidebitur et absurdum ut idem ipse mediator Dei et hominum homo Christus Iesus^h uere et proprie dicatur Filius Dei.

175 24. Porro scriptura diuina, quae nihil blasphemum loquitur, uel absurdum, pro unitate personae uerum et proprium Dei Filium dicit mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibusⁱ, in quo uero Dei Filio sumus et
180 cui proprio Filio pater non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illumⁱ.

25. Recte igitur etiam beata Maria, pro eadem unitate personae, uere et proprie mater dicitur ipsius unigeniti Dei Verbi. Ideoque sapientissimus atque clarissimus Ecclesiarum Christi magister Augustinus in opere memorato
185 quod conscripsit de praedestinatione et perseuerantia sanctorum : *Clamat, inquit, Doctor gentium in capite epistularum suarum :*

26. « *Paulus seruus Iesu Christi, uocatus apostolus, segregatus in euangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem, qui praedestinatus est Filius Dei in uirtute, secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum^k.* »

195 27. *Praedestinatus est ergo Iesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius Dauid, esset tamen in uirtute Filius Dei secundum Spiritum sanctificationis, quia natus est de Spiritu sancto ex Virgine Maria. Ipsa est illa inef-*

iv, 187-203 Aug. *Praed.* 15, 31 (PL 44, 982D-983A)

h. cf. 1 Tm 2, 5-6 i. cf. 1 Tm 2, 5-6 j. cf. Rm 8, 31-32
k. Rm 1, 1-4

1. Léon le Grand : *manens quod erat assumensque quod non erat, «demeurant ce qu'il était et assumant ce qu'il n'était pas»* (Sermo 21,

il semblera en conséquence blasphématoire et absurde de dire que l'homme Jésus-Christ lui-même, médiateur de Dieu et des hommes, est en vérité et au sens propre Fils de Dieu^h.

24. Pourtant l'Écriture divine qui ne dit rien d'absurde ou de blasphématoire, au nom de l'unité de personne dit que le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ, est en vérité et au sens propre Fils de Dieu, qui se donna lui-même en rédemption de tousⁱ, Fils de Dieu en qui nous sommes, et propre Fils que le Père n'a pas épargné, mais a livré pour nous tousⁱ.

Témoignage d'Augustin

25. Donc, à juste titre on dit aussi que la bienheureuse Marie, au nom de la même unité de personne, est en vérité et au sens propre mère de ce fils unique, le Dieu Verbe. C'est pourquoi le très sage et très célèbre maître des Églises du Christ, Augustin, dans l'œuvre déjà citée qu'il a écrite sur la prédestination et la persévérance des saints, dit : *Le Docteur des nations proclame en tête de ses lettres :*

26. « *Paul, serviteur de Jésus-Christ, apôtre par vocation, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu que d'avance il avait promis par ses prophètes dans les saintes Écritures au sujet de son Fils qui a été fait de la lignée de David selon la chair et prédestiné pour être Fils de Dieu avec puissance, selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts^k.* »

27. *Donc Jésus fut prédestiné pour que celui qui devait être fait selon la chair fils de David fût cependant avec puissance Fils de Dieu selon l'Esprit de sainteté, parce qu'il a été engendré par le Saint-Esprit de la Vierge Marie¹.*

1 : *In natiuitate Domini*. Augustin avait dit de même : *Accipiendo quod non erat, non amittendo quod erat* (Serm. 186, 1 ; PL 38, 1000).

fabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis,
 200 *ut Filius Dei et filius hominis simul, et filius hominis*
secundum susceptum hominem, et Filius Dei propter susci-
pientem unigenitum Deum ueraciter et proprie diceretur,
ne non Trinitas sed quaternitas crederetur.

28. Igitur iste uir doctus et susceptum hominem uera-
 205 *citer et proprie docuit dici Filium Dei, et suscipientem*
Deum propter susceptum hominem ueraciter et proprie
dici filium hominis. Si quo minus, necesse non erat dicere
quod adiecit ueraciter et proprie, nisi ad huius magni
mysterii commendationem, per quod et Deus filius hominis
 210 *et homo Filius Dei factus est.*

29. Nam ueraciter et proprie dici hominem filium
 hominis et Deum Filium Dei quis possit ambigere? Idem
 itaque et Deus Verbum, qui est etiam mediator Dei et
 hominum, homo Christus Iesus, secundum huius uiri sancti
 215 *doctrinam, tam ueraciter et proprie dicitur filius hominis,*
quam ueraciter et proprie dicitur Filius Dei.

30. Si autem ueraciter et proprie dicitur filius hominis
 Deus, necesse est ut reciproce dicatur et homo, id est et
 beata Maria ueraciter et proprie mater Dei. Cum uero et
 220 *hoc adiecit dicens : Ne non Trinitas, sed quaternitas crede-*
retur, coegit omnino ut beatam Mariam ueraciter et proprie
matrem Dei esse dicamus, ne non Trinitatem, sed quater-
nitatem credere uideamur.

1. *assumptus homo* a une très nette résonance antiochienne. Cependant on peut rendre, il me semble, *susceptus* par «assumé», car Augustin n'était pas sensibilisé comme les Orientaux à ce problème précis. C'est d'ailleurs le choix de traduction de l'éditeur de la *Bibliothèque Augustinienne* (cf. BA 24, p. 557).

2. Quaternité : mettre en Dieu quatre réalités : les trois personnes et l'essence divine, distincte de chacune d'elles ; ici, le Père, le Fils, l'Esprit et Jésus-Christ.

D'une manière unique et ineffable, le Dieu Verbe assuma
un homme pour qu'on le dise en vérité et au sens propre
Fils de Dieu et fils de l'homme en même temps, fils de
l'homme selon l'homme assumé¹ et Fils de Dieu à cause
du Dieu unique qui l'assume et pour éviter que l'on ne
croie non à la Trinité, mais à la quaternité².

28. Donc cet homme savant enseigna qu'on appelle
 l'homme assumé véritablement et au sens propre Fils de
 Dieu, et qu'on appelle Dieu qui l'assume, véritablement
 et au sens propre, fils de l'homme, à cause de l'homme
 assumé. Or, dans ces conditions, il n'était pas nécessaire
 de dire ce qu'il ajouta : «véritablement et au sens propre»,
 si ce n'est pour rappeler ce grand mystère par lequel
 Dieu a été fait fils de l'homme et l'homme Fils de Dieu³.

29. En effet, qui pourrait douter qu'on appelle vérita-
 blement et au sens propre l'homme fils de l'homme et
 Dieu Fils de Dieu? C'est pourquoi, comme l'enseigne ce
 saint homme, on appelle le même Dieu Verbe qui est
 aussi le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme
 Jésus-Christ, aussi véritablement et au sens propre fils de
 l'homme qu'on l'appelle véritablement et au sens propre
 Fils de Dieu.

30. Or si l'on appelle le fils de l'homme véritablement
 et au sens propre Dieu, il est nécessaire d'inverser la
 formule pour l'homme, c'est-à-dire d'appeler aussi la bien-
 heureuse Marie véritablement et au sens propre mère de
 Dieu. Mais lorsque Augustin ajouta : *pour nous éviter de*
croire non à la Trinité, mais à la quaternité, il nous
 imposa tout à fait d'appeler la bienheureuse Marie, véri-
 tablement et au sens propre mère de Dieu pour nous
 éviter de paraître croire non à la Trinité, mais à la qua-
 ternité.

3. Sur l'union hypostatique, cf. l'Introd., p. 62-65.

31. Et ideo religiosae ac necessariae uocis huius negatio
 225 non leuis putetur, quam tanta blasphemia consequitur.
 Sane mirandum non est quod Augustinus ueraciter et
 proprie dici pronuntiat filium hominis Deum, cum in
 quodam sermone de Epiphania, cuius principium est:
Nuper celebrauimus diem quo ex iudaeis Dominus natus
 230 *est; hodie celebramus quo a gentibus adoratus est, ita*
loquatur: Magos sane ad ipsum proprie locum, ubi Deus
Verbum infans erat, stella perduxit.

32. Qui ergo Verbum Deum dicit infantem, quomodo
 non ueraciter et proprie diceret praedicari filium hominis
 235 Deum? Nam si infans ille ueraciter et proprie dicitur filius
 hominis, ipse autem infans est Deus Verbum, ueraciter
 et proprie dicitur filius hominis Deus Verbum.

33. Rursus in alio eiusdem diei sermone, cuius est prin-
 cipium: *Ad partum uirginis adorandum Magi ab Oriente*
 240 *uenerunt, sic ait: Iam uero quod eadem stella quae Magos*
perduxit ad locum, ubi erat cum matre uirgine Deus
infans, et cetera.

34. Is ergo negare potest ueraciter et proprie dici filium
 hominis Deum, qui huius sapientissimi uiri doctrinae
 245 repugnans, aut Deum negat infantem, aut uere et proprie
 filium esse hominis negat infantem. Quia uero illud pietas,
 hoc autem humanitas negare non patitur, uere et proprie
 esse filium hominis Deum sine dubitatione credendum
 est.

iv, 229-232 AUG. *Serm.* 199, 1 (PL 38, 1026-1027)

iv, 239-242 AUG. *Serm.* 200, 1, 1; 2, 3 (PL 38, 1028. 1030)

1. Facundus développe un syllogisme rigoureux: a) Augustin dit que le Dieu Verbe est enfant; b) Cet enfant est vraiment fils de l'homme; c) Donc le fils de l'homme est vraiment le Dieu Verbe. ~ Augustin a, par ailleurs, effectivement formulé les lois du langage théologique fondé sur l'unité de personne, c'est-à-dire la communication des idiomes: «L'Apôtre montre cette vérité de la personne du Christ qui est de rester

31. Et c'est pourquoi on ne doit pas prendre à la
 légère le refus de cette proposition théologique fonda-
 mentale car cela implique un très grand blasphème. Et
 il n'est pas du tout étonnant qu'Augustin ait affirmé que
 l'on appelle le fils de l'homme véritablement et au sens
 propre Dieu, puisque, dans un sermon sur l'Épiphanie
 dont le commencement est: *Nous venons de célébrer le*
jour où d'entre les Juifs le Seigneur est né. Aujourd'hui
nous célébrons celui où il fut adoré par les nations, il
parle ainsi: Une étoile a conduit les Mages vers le lieu
proprement dit où le Dieu Verbe était enfant.

32. Donc celui qui dit que le Dieu Verbe est enfant,
 comment ne dirait-il pas que le fils de l'homme est pro-
 clamé véritablement et au sens propre Dieu? En effet, si
 l'on appelle cet enfant véritablement et au sens propre
 fils de l'homme et si cet enfant lui-même est le Dieu
 Verbe, on appelle le fils de l'homme véritablement et au
 sens propre Dieu Verbe¹.

33. A nouveau, dans un autre sermon pour ce même
 jour dont le début est: *Les Mages vinrent d'Orient pour*
adorer l'enfant de la Vierge, Augustin dit: Maintenant
que cette même étoile qui guida les Mages vers le lieu où
était avec sa mère Vierge, Dieu enfant, etc.

34. Seul peut nier qu'on appelle le fils de l'homme
 véritablement et au sens propre Dieu, celui qui, luttant
 contre ce qu'enseigne cet homme très sage, ou nie que
 Dieu est enfant ou nie que l'enfant est en vérité et au
 sens propre fils de l'homme. Puisque le sens religieux
 ne peut souffrir qu'on nie l'un, et le sens humain qu'on
 nie l'autre, il faut croire sans hésitation que le fils de
 l'homme est en vérité et au sens propre Dieu.

immuable à partir de chacune des deux natures, la divine et l'humaine, de sorte que n'importe laquelle des deux peut aussi partager les termes de l'autre, la nature divine ceux de l'humaine, la nature humaine ceux de la divine» (*Contra serm. Arian.* 8; PL 42, 688).

- 250 **35.** Hoc autem constituto, non est dubium quin etiam illa Virgo uicissim uere et proprie mater Dei esse dicatur. Item cum quidam Leporius presbyter apud Galliam, deprauatus a uera et antiqua Ecclesiae fide, eadem docere praesumeret quae postea Nestorius docuit, atque, inde
255 pro tali errore depulsus, in Africam docendus ueniret, illic instructus, sicut docet Apostolus, in spiritu mansuetudinis¹ ab spiritalibus patribus Aurelio Carthaginensi et praedicto Augustino, atque aliis Africanis episcopis, prauissimam nouitatem sui dogmatis abdicauit.
- 260 **36.** Scripsit autem libellum satisfactionis idem Leporius ad Gallos episcopos, quem memorati uenerabiles patres Aurelius atque Augustinus et ceteri sic probauerunt, ut ad faciendam ueritatis fidem, etiam suas ei subscriptiones adicerent. In quo libello post multa sic dicit :
- 265 **37.** *Nascitur ergo proprie de Spiritu sancto et Maria semper uirgine Deus homo Iesus Christus Filius Dei, ac sic in alterutrum unum fit et Verbum et caro, ut manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia, sine sui praeiudicio et humanitati diuina communicent et dtui-*

IV, 265-272 LEPOR. *Lib. emend.* 5 (PL 31, 1225B; CCL 64, p. 116)

1. cf. Ga 6, 1

1. Plutôt qu'un sens passif qui ferait de *docendus* une redondance, je pense que l'adjectif verbal a ici un sens actif qui marque le retournement de situation et la conversion de Leporius. Ce sens actif est du reste attesté, comme le signale Ch. MOHRMANN (*Études sur le latin des chrétiens*, latinité de saint Benoît, Rome 1958, p. 419) : « Dès les temps les plus anciens, le participe en *-dus* a pu avoir un sens actif... Ce sens actif si ancien se retrouve dans le latin tardif. C'est surtout au cours des v^e et vi^e siècles que cette construction semble avoir été assez usuelle. »

2. Leporius est un moine gaulois qui, vers 418-421, se posait la même question que Nestorius en refusant la communication des idiomes. Excommunié par les évêques gaulois, il vint en Afrique où il fut converti par Aurelius et Augustin. La lettre 219 (PL 33, 991) d'Augustin adressée aux évêques gaulois Proculus et Cylinnius nous apprend que Leporius

Témoignage de Leporius

35. Cela établi, il n'est pas douteux qu'on appelle la Vierge à son tour en vérité et au sens propre mère de Dieu. Lorsqu'un certain Leporius, prêtre de Gaule, détourné de la véritable et ancienne foi de l'Église, se risqua à enseigner ce que Nestorius enseigna par la suite, et, chassé du pays pour cette si grande erreur, vint en Afrique pour l'enseigner¹; là instruit, comme l'enseigne l'Apôtre¹, dans un esprit de mansuétude par les pères spirituels Aurelius de Carthage et Augustin, que nous venons de citer, et par les autres évêques africains, il renonça à sa doctrine nouvelle et perverse².

36. Et le même Leporius écrivit aux évêques gaulois une lettre de contrition, ces vénérables Pères Aurelius et Augustin et tous les autres l'approuvèrent si vivement que, pour témoigner de leur adhésion à cette vérité, ils y ajoutèrent aussi leurs signatures. Cet opuscule disait, après beaucoup d'autres points³ :

37. *Donc, l'homme Jésus-Christ Fils de Dieu naît au sens propre du Saint-Esprit et de Marie toujours Vierge, et Verbe et chair, de deux ont été faits un et de telle manière que chaque substance demeurant naturellement dans sa perfection sans dommage, la divinité partage l'humanité,*

avait nié l'Incarnation pour sauver l'immutabilité divine : « Niant Dieu fait homme afin d'éviter une indigne transformation ou corruption de la substance divine qui l'égalait au Père; ne voyant pas qu'il introduit une quatrième personne dans la Trinité, ce qui est absolument différent de la rectitude du symbole de la vérité catholique. » L'habileté et la persuasion d'Augustin firent rentrer Leporius dans la communion de l'Église. Dans son *Libellus emendationis*, celui-ci affirma clairement qu'il fallait rattacher l'Incarnation à la personne du Logos, divinité et humanité restant sans confusion.

3. « Le concile de Carthage en 426 reçut le *Libellus emendationis* ou rétractation de Leporius et le renvoya lui-même aux évêques des Gaules avec une lettre de recommandation » (MANSI IV, p. 518; texte du *Libellus*, p. 519; PL 31, 1225; CCL 64, p. 111-123).

270 *nitati humana participant: nec alter Deus, alter homo, sed idem ipse Deus qui et homo et uicissim homo qui et Deus Iesus Christus Filius Dei nuncupetur et uere sit.*

38. Cum itaque nefandus error, qui euacuans totum salutis nostrae mysterium cautus sibi uidetur ac diligens, 275 in Ecclesia Latinorum prius apparens, non sicut apud Graecos contentionibus augetur, sed satagente magna et sollicita patrum pietate, mox ut deprehensus est, etiam a suo condemnaretur auctore, non aliter uisus est eisdem sanctis patribus abolendus, nisi ut de uirgine Maria proprie 280 Deum esse natum scripto confiteretur ipsius auctor erroris.

39. Ait enim, sicut memorauimus: *Nascitur ergo proprie de Spiritu sancto et Maria semper uirgine Deus.* Atque ita Deus ab eo dicitur proprie natus ex Virgine, ut etiam homo Iesus Christus uicissim Dei Filius nuncupari et uere 285 esse dicatur. Vnde et illud adiecit: *Ac sic in alterutrum unum fit et Verbum et caro.*

1. Le texte du CCL 90 A, p. 25 présente *alte Deus, alter homo*, sans doute par erreur typographique, puisque la version de Sirmond (*alter... alter*) n'est pas mentionnée, alors que la reprise du § 40 (*alterum Deum... alterum hominem*) l'impose.

2. *le mystère de notre salut*: l'hérésie de Nestorius élimine en effet le mystère du salut en affirmant que Marie n'est pas θεοτόκος, et que le Dieu Verbe n'a pas assumé pleinement une nature humaine. L'aspect sotériologique de l'Incarnation est vu dès les premiers siècles par les chrétiens. IRÉNÉE (*Contre les hérésies*, III, 18, 7; SC 211, p. 365-367): «Il a donc rattaché et uni... l'homme à Dieu. Car si ce n'était pas un homme qui avait vaincu l'ennemi de l'homme, l'ennemi n'aurait pas été vaincu en toute justice. D'autre part si ce n'était pas Dieu qui nous avait octroyé le salut, nous ne l'aurions pas de façon stable. Car il fallait que 'le Médiateur de Dieu et des hommes' (1 Tm 2, 5) par sa parenté avec chacune des deux parties les ramenât l'une et l'autre à l'amitié et à la concorde en sorte que tout à la fois Dieu accueillît l'homme et que l'homme s'offrît à Dieu.» Léon le Grand explique très clairement cet aspect sotériologique (J. LECLERQ, Introduction à LÉON LE GRAND, *Sermons* I, SC 22^{bis}, p. 25-26): «L'union hypostatique prouve tout à la fois la haute dignité de son humanité et de sa divinité. Il fallait qu'il fût tout-puissant pour que Dieu en lui pût s'unir à une

l'humanité participe à la divinité. Et Dieu n'est pas autre¹ et autre l'homme, mais c'est le même, Dieu, qui est aussi homme et réciproquement l'homme qui est aussi Dieu, Jésus-Christ, que l'on appelle solennellement, et qui est en vérité Fils de Dieu.

38. Ainsi cette erreur impie, qui élimine tout le mystère de notre salut², se croit prudente et exacte; elle apparut d'abord dans l'Église des Latins mais ne s'étendit pas comme chez les Grecs par des discussions: grâce aux efforts de la grande et attentive piété des Pères, aussitôt qu'elle fut reconnue, elle fut condamnée même par son auteur; il sembla à ces saints Pères que le seul moyen de la détruire était de faire avouer par écrit à l'auteur de cette erreur que Dieu était né au sens propre de la Vierge Marie.

39. En effet, il dit, comme nous l'avons rappelé: *Donc naît au sens propre du Saint-Esprit et de Marie toujours vierge, Dieu.* Et ainsi Dieu est dit né au sens propre de la Vierge de manière à dire aussi que l'homme Jésus-Christ, à son tour, est déclaré solennellement – et il l'est en vérité – Fils de Dieu. Pour cette raison, il ajouta aussi: *Verbe et chair, de deux ont été faits un.*

nature humaine, s'associer et se mêler à elle sans se maculer, sans se dégrader: c'est la gloire du Verbe d'avoir opéré ce prodige. Loin de se contaminer à ce contact, c'est lui qui a purifié la nature de l'homme. Le salut du genre humain est donc inauguré par le fait même de l'Incarnation: celle-ci en est le commencement, elle est la condition qui a rendu la Rédemption possible. L'Incarnation est donc toujours considérée comme rédemptrice et son mode comme déterminé par les exigences mêmes de la Rédemption: la venue du Seigneur a pour motif de nous sauver. Il fallait pour cela qu'il fût Dieu et homme, immortel et passible... La sauvegarde de l'intégrité des deux natures n'est donc pas une vérité purement spéculative; elle est nécessaire au salut; car si l'humanité avait été absorbée dans la divinité au point de se confondre avec elle, seule celle-ci aurait souffert, serait morte et serait ressuscitée: il n'y avait donc pas d'espoir de Résurrection pour la nature humaine elle-même.»

40. Nec per hoc discretioni utriusque naturae praeiudicium intulit, qui confessus est quod manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia, sine sui praeiudicio et humanitati diuina communicent et diuinitati humana participant, non alterum dicens Deum, alterum hominem, qui eundem ipsum Deum, quem et hominem et uicissim hominem, quem Deum Iesum Christum Dei Filium nuncupari et uere esse confessus est.

295 41. Si autem Deus uere est homo, nec aliunde uere homo nisi nascendo de Virgine, cur non dicatur Deus uere natus ex Virgine? Et si Deus proprie factus est homo, nec aliunde proprie factus est homo, nisi nascendo de Virgine, cur non dicatur etiam proprie natus ex Virgine?

300 42. Absurdum nimis est ut Deus, qui nascendo de Virgine uere et proprie factus est homo, non uere et proprie de illa natus esse dicatur, ut uera sit res quam effectit illa natiuitas, et ipsa rei eius effectrix non sit uera natiuitas.

305 43. Verum nec illud minus absurdum est, ut qui non offenditur propheta dicente: *Mater Sion dicit: Homo et homo factus est in ea, et ipse fundauit eam Altissimus*^m, et mansuete et fideliter accepit, quod ipse Altissimus, qui

m. Ps 86, 5

1. *un homme et un homme*: c'est-à-dire «un grand nombre, une multitude d'hommes». Facundus n'utilise pas ici, semble-t-il, le texte de la Vulgate, lui-même assez loin de l'hébreu, mais une version plus proche du Psautier romain, peut-être une ancienne version latine des Psaumes qui sert de base à Jérôme pour ce psautier: *Mater Sion dicit* (variante: *dicit g 36) homo et homo factus* (Vulgate: *natus) est in ea et ipse fundauit eam Altissimus* (R. WEBER, *Le psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Vatican 1953, p. 214). Le texte de Facundus est très proche de celui des *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin (CCL 39, p. 1205), texte essentiellement africain: *Mater Sion, dicit homo; et homo factus est in ea, et ipse fundauit eam Altissimus*. Augustin explique ainsi ce passage: *Quis homo? Qui homo factus est in ea. In ea factus est homo*

40. Et, par cette formule, il ne fait pas tort à la distinction des deux natures, puisqu'il a professé que, chaque substance demeurant naturellement dans sa perfection sans dommage, la divinité partage l'humanité, l'humanité participe à la divinité en disant que Dieu n'est pas autre et autre l'homme, puisqu'il a professé que c'est le même, Dieu, qui est aussi homme et réciproquement l'homme qui est aussi Dieu, Jésus-Christ, que l'on appelle solennellement et qui est en vérité Fils de Dieu.

41. Mais si Dieu est homme en vérité et s'il est homme en vérité de nulle autre manière qu'en naissant de la Vierge, pourquoi ne dirait-on pas que Dieu est en vérité né de la Vierge? Et si Dieu s'est fait homme au sens propre et s'il s'est fait homme au sens propre de nulle autre manière qu'en naissant de la Vierge, pourquoi ne dirait-on pas qu'il est né au sens propre de la Vierge?

42. Il est trop absurde de dire que Dieu, qui, en naissant de la Vierge, s'est fait en vérité et au sens propre homme, n'est pas en vérité et au sens propre né d'elle: cela voudrait dire que la situation que réalise cette nativité est vraie, mais que cette même nativité, qui est la cause de cette situation, n'est pas vraie.

Justification par les Écritures

43. Voici vraiment une autre réaction qui n'est pas moins absurde: celui qui ne s'offense pas de la parole du prophète: *La mère Sion dit: Un homme et un homme ont été faits en elle et lui-même l'a fondée, le Très-Haut*^{m1}, mais qui accepte avec soumission et confiance que le Très-Haut lui-même qui a fondé Sion

et ipse eam fundauit. Quomodo in ea factus est, et ipse eam fundauit? Ut in ea fieret homo, iam fundata erat. Sic intellege, si potes... Sic fundauit ciuitatem in qua nasceretur, quomodo creauit matrem, de qua nasceretur. Ce qui rejoint le sens que Facundus donne ici à ce texte. ~ Le verset est cité à nouveau en VI, III, 29.

Sion fundavit, homo factus est in ea; et qui non offendit euangelista dicente: *Verbum caro factum est*ⁿ 44. si audiat ea quae sunt hominis Altissimo tribui qui factus est homo, uel ea quae sunt carnis Verbo tribui quod factum est caro, scandalum patiat, tamquam non horum causam ante crediderit, quando Altissimum factum hominem et Verbum carnem credidit factum.

45. Plus est autem dicere Altissimum hominem factum, quam tribuere quae sunt hominis Altissimo; et plus est dicere: *Verbum caro factum est*, quam tribuere quae carnis sunt Deo Verbo. Cum itaque Spiritus Dei, ad commendandam nobis in hoc mysterio adunationem diuinae humanaeque naturae hoc quod est amplius dicere congruentius et utilius iudicavit, quia Altissimus homo factus est, et Verbum caro factum est, cur quisquam metuat hac auctoritate fundatus, sine praeiudicio utriusque naturae, ea quae sunt humanitatis Altissimo et quae sunt carnis Verbo tribuere, propter sacramentum ac dispensationem incarnationis suae?

46. De quo Deo Verbo loquens idem Iohannes in epistula sua, ea quae carnis sunt ei deputare non dubitat, utpote quem carnem factum in suo euangelio praedicavit. Nam sicut ibi sermonem inde exorsus est dicens: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*^o. 47. Et infra: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*^p. Ita et in epistula sua inde similiter coepit: *Quod erat ab initio, quod audiuiimus,*

n. Jn 1, 14 o. Jn 1, 1 p. Jn 1, 14

1. Augustin fait le commentaire des premiers mots de la 1^e Épître de Jean dans *In Iohannis epistolam ad Paribos*, tract. I, 1 (PL 35, 1978; SC 75, p. 113): *Quis est qui manibus tractat Verbum nisi quia « Verbum caro factum est et habitavit in nobis »? Hoc autem Verbum quod caro factum est, ut manibus tractaretur, coepit esse caro ex Virgine Maria.* « Comment peut-il toucher le Verbe de ses mains, sinon parce que 'le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous'? Ce Verbe, qui s'est fait

se soit fait homme en elle, et qui n'est pas offensé par la parole de l'évangéliste: *le Verbe s'est fait chair*ⁿ, 44. que celui-là même, s'il entend qu'on attribue au Très-Haut qui s'est fait homme ce qui appartient à l'homme ou au Verbe qui s'est fait chair ce qui appartient à la chair, en soit scandalisé, comme s'il n'avait pas cru auparavant à la raison de ces attributions lorsqu'il a cru que le Très-Haut s'est fait homme et que le Verbe s'est fait chair.

45. Or c'est beaucoup plus grave de dire que le Très-Haut s'est fait chair que d'attribuer au Très-Haut ce qui appartient à l'homme, et beaucoup plus grave de dire: *Le Verbe s'est fait chair* que d'attribuer au Dieu Verbe ce qui appartient à la chair. C'est pourquoi, alors que l'Esprit de Dieu, pour nous apporter la preuve de l'union dans ce mystère de la nature divine et de l'humaine, jugea plus convenable et plus utile de dire le plus, à savoir que le Très-Haut s'est fait homme et que *le Verbe s'est fait chair*, pourquoi craindrait-on, en s'appuyant sur cette autorité, sans dommage pour chacune des deux natures, d'attribuer au Très-Haut ce qui appartient à l'humanité et au Verbe ce qui appartient à la chair en raison du mystère et de l'économie de son incarnation?

Témoignage de Jean

46. Parlant de ce Dieu Verbe, le même Jean dans sa lettre n'hésite pas à lui attribuer ce qui appartient à la chair comme il a dit dans son évangile qu'il s'est fait chair. De même qu'alors il débuta en disant: *Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu*^o, 47. et plus loin: *Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous*^p, de même dans sa lettre il commence également ainsi¹: *Ce qui était dès le*

chair pour que des mains le touchent, a commencé d'être chair dans le sein de la Vierge Marie.»

quod uidimus oculis nostris, quod inspeximus et manus nostrae contrectauerunt de Verbo uitae; et uita palam facta est et uidimus et testamur, et nuntiamus uobis uitam aeternam, quae erat apud Patrem, et palam facta est
 340 *nobis*^q.

48. Annuntians itaque nobis de Verbo uitae, quod erat ab initio, nec in his quae memorauimus susceptae ab eo carnis nomen interserens, de ipso Verbo dicit, quod oculis suis illud inspexerit et manibus contrectauerit, non
 345 dubitans quae sunt carnis incarnato Deo Verbo tribuere.

49. Quid ergo Nestoriani, quasi cautiores et diligentiores ipso iohanne apostolo, immo ipso Deo Verbo, qui sic de se in Iohanne loquebatur apostolo, refugiunt quae sunt humanitatis Deo tribuere, et beatam Mariam dicere uere
 350 et proprie matrem Dei, quam non refugiunt dicere uere et proprie hominis matrem, nisi quia non eundem credentes esse Deum, quem hominem, duos nobis filios, licet non uerbis, rebus tamen ipsis uolunt inducere?

50. Nos autem scientes Apostolum dixisse: *Optabam*
 355 *enim anathema esse ipse ego a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem; qui sunt Israelitae, quorum adoptio est filiorum et gloria et testamenta et legislatio et cultura et promissa; quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem, qui est super*
 360 *omnia Deus benedictus in saecula*^r, **51.** non alterum Christum putamus, et alterum super omnia Deum, sed eundem Christum credentes super omnia Deum; eius matrem beatam Mariam Virginem uere et proprie dicimus matrem Dei.

q. 1 Jn 1, 1-2

r. Rm 9, 3-5

commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché concernant le Verbe de vie; car la vie s'est manifestée au grand jour, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette vie éternelle qui était auprès du Père et qui s'est manifestée à nous^q...

48. C'est pourquoi, en témoignant que le Verbe de vie était au commencement et en ne citant pas, dans les passages que nous avons rappelés, le nom de la chair qu'il a assumée, il dit au sujet du Verbe lui-même ce qu'il a vu de ses yeux et touché de ses mains sans hésiter à attribuer au Verbe incarné ce qui appartient à la chair.

49. Pourquoi donc les nestoriens, comme s'ils étaient plus subtils et plus consciencieux que l'apôtre Jean et même que le Dieu Verbe qui parlait ainsi de lui-même par l'apôtre Jean, refusent-ils d'attribuer à Dieu ce qui appartient à l'humanité et de dire que la bienheureuse Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu, alors qu'ils ne refusent pas de la dire en vérité et au sens propre mère de l'homme, si ce n'est parce que, croyant que ce n'est pas le même qui est Dieu et homme, ils veulent au contraire nous faire admettre deux fils, peut-être pas dans les mots, mais bien dans la réalité elle-même?

50. Mais nous, sachant que l'Apôtre a dit: «Car je souhaitais moi-même être anathème loin du Christ pour mes frères qui sont mes parents selon la chair, eux qui sont israélites à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la loi, les autels et les promesses, à qui appartiennent les patriarches et de qui est issu le Christ selon la chair, lequel est au-dessus de tout, Dieu béni dans les siècles^r», **51.** nous pensons que le Christ n'est pas autre et autre le Dieu au-dessus de tout; mais parce que nous croyons que le même est Christ et Dieu au-dessus de tout, nous disons que sa mère, la bienheureuse Vierge Marie, est en vérité et au sens propre mère de Dieu.

Cap. v, 1. Haec aduersus Nestorianorum perfidiam dixisse sufficiat, quae nos, sicut arbitror a calumniis Eutychianorum satis superque defendunt; qui cum refelluntur a Catholicis, Nestorianorum eis crimen affigunt. Et ideo iam illud tertium praedictis Eutychianis contrarium rectum esse monstremus, quod Dominum Iesum Christum confitemur in duabus naturis, id est in diuinitate atque in humanitate perfectum.

2. Quod Nestorianorum quoque calumnias euitemus, qui nos putant ad confusionem duarum Christi naturarum dicere quod unus ex Trinitate sit Dominus Iesus Christus, et uere et proprie mater Dei Maria. Christum igitur Filium Dei, quemadmodum dictum est, in duabus praedicamus esse naturis.

3. Nec dici patimur unam eius ex diuinitate et humanitate compositam esse naturam, ne Patri, cuius simplex natura est, consubstantialis non sit; et sicut alterius est personae, quam Pater, ita etiam alterius, id est diuersae, dicatur esse naturae. Verum neque nobis erit consubstantialis, nisi eius duae naturae sint, ut scilicet altera sit in qua consubstantialis est Patri, altera uero in qua consubstantialis est nobis.

1. Selon Proclus, «c'est en assumant la nature qu'il devient lui-même homme dans le temps. Le Dieu Verbe est devenu cet homme parfait en s'appropriant le processus par lequel la nature humaine accède à l'être et parvient à sa perfection connaturelle: assumant notre nature, il a assumé le devenir de cette nature. Ainsi est-ce à partir de la doctrine dyophysite de l'assomption de la nature qu'il s'efforce de justifier l'attribution des passions de cette nature au Dieu Verbe lui-même. Aussi le voyons-nous professer sans scrupule le théopaschisme. Dans le *Tome*, il frappe comme en passant la formule qui va devenir par la suite le shibboleth de l'orthodoxie: *Vnus de Trinitate crucifixus secundum carnem*» (Th. ŠAGI-BUNIĆ, *Deus perfectus et homo perfectus du concile d'Éphèse [431] au concile de Chalcédoine [451]*, Herder éd., Rome 1965). En fait, comme nous le rappelle une note de J. LIEBAERT (*L'Incarnation*, t. 1: *Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris 1966, p. 205, n. 4):

**Le Christ est
en deux natures
et non
en une nature
composée**

Chap. v, 1. Qu'il suffise d'avoir dit, contre la perfidie des nestoriens, ce qui nous défend, à mon avis, assez et au-delà des calomnies des eutychiens; ceux-ci, lorsque les catholiques réfutent leurs arguments, les accusent de l'hérésie des nestoriens. Et c'est pourquoi désormais, contre les eutychiens dont nous venons de parler, montrons la justesse de ce troisième point: nous confessons que le Seigneur Jésus-Christ est en deux natures, c'est-à-dire parfait dans la divinité et dans l'humanité.

2. Cela nous permettra aussi d'éviter les calomnies des nestoriens, qui pensent que c'est en confondant les deux natures du Christ que nous disons que le Seigneur Jésus-Christ est un de la Trinité et que Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu. Donc, nous proclamons que le Christ, fils de Dieu, est, comme nous l'avons dit, en deux natures.

3. Nous ne souffrons pas que l'on dise que sa nature est une et composée de la divinité et de l'humanité, formule qui exclut qu'il soit consubstantiel au Père dont la nature est simple, et qui affirme que, de même qu'il est une autre personne que le Père, il est de même d'une autre nature, c'est-à-dire d'une nature différente. Mais, en vérité, il ne sera pas consubstantiel à nous s'il ne possède pas deux natures, en sorte qu'autre soit la nature par laquelle il est consubstantiel au Père, et autre celle par laquelle il est consubstantiel à nous¹.

«La formule attribuée à Proclus et qui fut plus tard un des slogans du monophysisme *Vnus de Trinitate passus est* n'est pas authentique. On lit simplement dans le *Tome*: 'Dieu le Verbe, un de la Trinité s'est incarné', ce qui est irréprochable.»

4. At huic eulentissimae rationi bruta Eutyehianorum contentio refragatur, affirmans Dei Verbi diuinitatem
 25 incommutabiliter simplicem cum suscepta humanitate in unam componi potuisse naturam. Quorum Eutyehianorum duae sunt partes : una, quae per totum sequitur Eutyehis principis sui sententiam; alia uero, quae in quibusdam ab ea dissentiens, per superbiam tamen dedignatur ad
 30 Ecclesiam paenitendo reuerti, ut de ipsis dictum uideatur in psalmis : *Discissi sunt, nec compuncti sunt*^a.

5. Nam quia contentiosa uanitate praesumpserunt longe diuersa, id est creatricem naturam creatamque confundere, traditi figmentis et erroribus cordis sui, quamuis ex eodem
 35 cenoso fonte manantes, iuste meritoque discissi sunt.

6. Sed illi qui licet, ut diximus, recedentes in quibusdam ab ipsius Eutyehis auctoris et capitis sui sententia, sequi tamen dedignantur ecclesiae Catholicae doctrinam, cuius caput est Christus in duabus naturis, id est in diuinitate
 40 atque humanitate perfectus, tamquam sine capite remanentes, Acephali uocantur a Graecis, quos significantius nos Semieutyehianos possumus appellare.

7. Hi ergo scissorum Eutyehianorum schismatici dicuntur quoniam, si et una praedicetur Filii Dei natura, potest

v. a. Ps 34, 16

1. *acéphales* : surnom donné aux eutyehiens, qui, en 482, se séparèrent de Pierre Monge, patriarche monophysite d'Alexandrie. Celui-ci, pour essayer de ramener l'unité entre les orthodoxes et les hérétiques, avait élaboré avec Acace de Constantinople un nouveau symbole de foi qu'il espérait faire accepter par tous. Ce symbole, l'*Hénoticon*, proclamé par l'empereur Zénon, condamnait Nestorius et Eutyehès, tout en passant sous silence Chalcédoine. Les acéphales se joignirent ensuite aux partisans de Sévère d'Antioche; cf. V. OBLET, art. «Acéphales», *DTC* 1, 1909, col. 308-309 et S. VAILHÉ, art. «Acéphales», *DHGE* 1, 1912, col. 282-283. Le diacre LIBERATUS (*Breuiarium* 9, *PL* 68, 988) pense que ce nom d'acéphales désignait aussi ceux qui, au concile d'Éphèse, ne suivaient ni Cyrille d'Alexandrie ni aucun autre : *hos esse puto auc-*

Les semi-eutyehiens

4. Mais la lutte stupide des eutyehiens s'oppose à ce raisonnement absolument évident, en affirmant que la divinité du Verbe de Dieu qui est simple de façon immuable a pu être mêlée en une seule nature avec l'humanité assumée. Il y a deux partis d'eutyehiens : l'un qui suit complètement le jugement de son chef Eutyehès, l'autre qui s'écarte de lui sur certains points, mais cependant, par orgueil, refuse avec dédain de revenir vers l'Église en reconnaissant son erreur, de sorte qu'il semble que les Psaumes parlent d'eux, lorsqu'ils disent : *Ils ont fait une sécession et ils n'ont pas été touchés par le remords*^a.

5. Parce que de vaines chicanes les ont conduits à des opinions très différentes – ils ont ainsi confondu la nature créatrice et la nature créée –, entraînés par les fictions et les erreurs de leur cœur, bien que coulant de cette même source bourbeuse, ils s'en sont séparés justement et avec raison.

6. Mais ces gens-là, nous l'avons dit, bien qu'ils s'éloignent sur certains points de la doctrine d'Eutyehès, leur initiateur et leur tête, refusent cependant avec dédain de suivre la doctrine de l'Église catholique dont la tête est le Christ en deux natures, c'est-à-dire parfait dans la divinité et l'humanité : ils demeurent sans tête et sont appelés acéphales¹ par les Grecs, mais nous pouvons les appeler de façon plus expressive semi-eutyehiens.

7. On dit qu'ils sont schismatiques par rapport à la sécession des eutyehiens parce que, s'ils proclament que la nature du Fils de Dieu est une, on peut comprendre

tores Acephalorum, qui neque Cyrillum habent caput, neque quem sequantur, ostendunt. Ensuite il en parle à la fin du *Breuiarium* comme des *satellites* de Théodore Askidas (ch. 24, *PL* 68, 1049). Cf. GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* II/1, p. 365-366.

45 accipi eadem una natura, secundum aliquid naturae Patris esse consubstantialis et item secundum aliquid nostrae; hoc est autem dicere, nec Patris eam naturae consubstantialem esse, nec nostrae.

8. Namque cum aliquid habere dicitur haec una Filii
50 Dei natura quod Patris non habeat et rursus aliquid quod nostra non habeat, non aliud est quam eam negare consubstantialem et naturae Patris et nostrae. Vt enim nos recte dicamus Filium et Patri esse consubstantialem et nobis, propterea utique quia licet unam dicamus eius esse
55 personam, non tamen diffitemur quod in quadam naturarum dualitate subsistat, ut secundum unam consubstantialis Patri dicatur et secundum alteram nobis.

9. Vnam uero, quam ipsi dicunt Christi esse naturam, negant omnino in dualitate aliqua contineri, ne requisiti
60 cuius rei sit illa dualitas, quia non possunt iam dicere naturarum, personarum dicere cogantur, quod nobiscum contra Nestorium negant. Et quia, cum naturae natura confertur toti utique tota confertur, non potest ibi pronuntiari consubstantialitas, nisi toti tota, ut nulla defini-
65 tionis diuersitas intercedat; non autem potest una esse definitio naturae ex diuinitate et humanitate compositae, si de Filio sic credatur, et simplicis naturae Patris quae tantum diuina est, aut nostrae quae tantum humana est, non ergo erit Filius et Patri consubstantialis et nobis.

70 10. Sed quia et Veritas docet et ipsi quoque non denegant quod et Patri sit consubstantialis et nobis, duas

que cette nature est selon certains aspects consubstantielle à la nature du Père et de même, selon certains aspects, consubstantielle à nous. Mais c'est dire qu'elle n'est ni consubstantielle à la nature du Père ni à la nôtre.

8. En effet, dire que cette nature unique du Fils de Dieu a quelque chose que celle du Père n'a pas et, au contraire, quelque chose que la nôtre n'a pas, ne peut que vouloir dire qu'elle n'est consubstantielle ni au Père ni à nous. Donc nous disons à juste titre que le Fils est consubstantiel au Père et à nous parce que, tout en disant qu'il est une seule personne, nous n'hésitons pas cependant à dire qu'il subsiste dans une certaine dualité de natures, de sorte qu'on le dit consubstantiel au Père selon l'une et à nous selon l'autre.

9. Mais, cette nature unique qu'ils disent être celle du Christ, ils affirment qu'elle ne comporte aucune dualité pour éviter que, si on leur demande où réside la dualité, comme ils ne peuvent plus dire que c'est celle des natures, ils ne soient forcés de dire que c'est celle des personnes, alors que c'est justement sur ce point qu'ils s'opposent, comme nous, aux nestoriens. De plus, lorsqu'une nature est comparée à une nature, elle est comparée tout entière à une nature entière; il n'est donc pas possible de prononcer le mot « consubstantialité », si elle n'est pas comparée tout entière à une nature tout entière de sorte qu'aucune diversité de définition n'intervienne; or on ne peut pas donner une définition unique de la nature composée de la divinité et de l'humanité, si c'est là ce que l'on croit au sujet du Fils, et de la nature simple du Père qui est seulement divine ou de la nôtre qui est seulement humaine; donc le Fils ne sera pas consubstantiel au Père et à nous.

10. Mais, comme il est, selon l'enseignement de la Vérité et sans que ceux-ci le démentent, consubstantiel au Père et à nous, ils doivent confesser qu'il y a deux

confiteri debent unius Filii Dei naturas, quod innumeris testimoniis antiquorum patrum in defensionem magnae synodi Chalcedonensis et conuictionem Eutychianae uerborum, cum plurimis tum etiam uos probastis. Ex quibus et nos adhuc aliqua proferimus, etsi non multa numero, pondere tamen graui utpote quae synodi Ephesanae sint auctoritate firmata.

11. Ibi enim prolata sunt contra Nestorium, et ex his ibi conuictus atque damnatus est. Quia igitur utraque pars Eutychianorum ipsius synodi auctoritatem sequi se dicit, sufficere confutationi eorum existimo, si aliis omissis hoc solum clareat, quod ipsa quoque duas firmauerit Christi esse naturas, cum protulit aduersus Nestorium ex secundo libro beati Ambrosii ad Gratianum imperatorem dicentis :

12. *Sileant igitur inanes de sermonibus quaestiones, quia regnum Dei, sicut scriptum est : « Non in persuasione uerbi est, sed in ostensione uirtutis^b. » Seruemus distinctionem diuinitatis et carnis. Vnus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est; et si idem loquitur, non uno semper loquitur modo.*

13. *Intende in eo nunc gloriam Dei, nunc hominis passiones. Quasi Deus loquitur quae sunt diuina, quia*

v, 86-95 AMBR. *De fide ad Grat.* II, 9 (CSEL 78, p. 84-85)

b. cf. 1 Co 2, 4

1. En effet les textes cités par Facundus sont tous consignés dans un même passage des Actes du concile d'Éphèse, un rapport de Pierre, évêque et notaire (ACO I, I, 2, p. 41-43) : a) *De fide ad Gratianum Augustum* d'Ambroise; b) *Epistula ad Cledonium* de Grégoire de Nazianze; c) *Epistula ad Prodocium* de Jules, évêque de Rome (cf. l'Introd., p. 86 s. sur le texte des Actes d'Éphèse).

2. Cf. AUGUSTIN, *De ciu. Dei* XXII, ch. 7 (BA 37, p. 520) : *quod ut mundus in Christum crederet, uirtutis fuerit diuinae, non persuasionis humanae.*

3. Idée développée dans le même chapitre d'AMBROISE (*De fide ad Gratianum Augustum*, II, 9; CSEL 78, p. 83) : *Non ergo humani ser-*

natures du seul Fils de Dieu; c'est là un point que vous-mêmes, avec beaucoup d'autres, vous avez approuvé alors, en suivant les innombrables témoignages laissés par les anciens Pères pour la défense du grand synode de Chalcedoine, et pour mettre en évidence la folie d'Eutychès. De ces Pères aussi, nous citons encore quelques paroles, peu nombreuses, certes, mais qui pèsent lourd, puisqu'elles furent confirmées par l'autorité du synode d'Éphèse¹.

11. C'est là en effet qu'elles furent prononcées contre Nestorius et qu'elles le firent reconnaître coupable et condamner. Donc, puisque l'un et l'autre parti des eutychiens prétend suivre l'autorité de ce même synode, je pense qu'il suffit pour leur réfutation, en omettant le reste, de faire ressortir seulement qu'il a affirmé les deux natures du Christ lorsqu'il rapporte, contre Nestorius, ces paroles du second livre du bienheureux Ambroise à l'empereur Gratien.

Témoignage d'Ambroise

12. *Que se taisent donc les recherches vaines dérivées des mots, car le royaume de Dieu, comme il est écrit, « n'est pas dans la persuasion du langage, mais dans la démonstration de puissance^{b2} ». Gardons la distinction de la divinité et de la chair. Un seul Fils de Dieu parle en l'une et l'autre, parce que l'une et l'autre nature sont en lui et si c'est le même qui parle, il ne parle pas toujours d'une seule façon³.*

13. *Considère en lui tantôt la gloire de Dieu, tantôt les passions de l'homme. Comme Dieu il tient un langage de*

monis angustias sed uerborum caritatem intueri, operibus crede. Le chapitre traite des paroles du Christ : tantôt humaines, tantôt divines, reflet de sa double nature (texte cité dans les Actes d'Éphèse, *Coll. Vatic.* 54, XIII; ACO I, I, 2, p. 42-43). Sur la traduction précise de Facundus à partir du grec, voir l'Introd., p. 91.

95 *Verbum est, quasi homo dicit quae sunt humana, quia*
in mea substantia loquebatur, et cetera. Audiunt haec
 Ambrosii uerba recitata in Ephesena synodo; cognoscunt
 ex his condemnatum esse Nestorium, quibus dicitur:
Seruemus distinctionem diuinitatis et carnis et quod licet
 100 *unus, tamen in utroque loquitur Dei Filius, hoc est in*
 utraque natura diuinitatis et carnis, unde secutus adiecit:
Quia in eodem utraque natura est.

14. Et non erubescunt aperte mentiri quod eiusdem
 synodi statuta custodiant, negantes Christum in duabus
 esse naturis et confingentes quod una potius natura facta
 105 sit ex duabus. Verum aduertant quid etiam ex dictis beati
 Gregorii Nazianzeni prolatum ibi fuerit contra ipsius dogma
 Nestorii:

15. *Si quis introducit duos filios, unum quidem ex Deo*
Patre, alterum autem ex matre, et non unum et eundem,
 110 *adoptione fraudabitur quae promissa est recte cre-*
dentibus^c. Naturae etenim duae, Deus et homo, quoniam
et anima et corpus, filii autem non duo neque dñi, neque
entim hic duo homines, licet sic Paulus quod interius est
hominis et exterius appellauerit^d.

115 16. *Et ut breuiter dicatur, aliud quidem et aliud ex*
quibus saluator est; et licet non id sit inuisibile quod

v, 108-123 GREG.NAZ. Ep. 101 ad Cleodionum 18-21 (PG 37, 180;
 Conc.Eph.: ACO I, I, 2, p. 43; SC 208, p. 44-47)

c. cf. Ep 1, 5 d. cf. 2 Co 4, 16

1. *L'adoption promise*: c'est l'adoption de l'homme par Dieu telle qu'elle apparaît dans l'Évangile: «Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom» (Jn 1, 12-13). Idée reprise par les Pères; ainsi AUGUSTIN, *De ciu. Dei* XXI, 15 (BA 37, p. 443): «L'unique Fils de Dieu par nature s'est fait pour nous fils d'homme par miséricorde afin que nous, fils d'homme par nature, nous devenions en lui fils de Dieu par grâce.»

Dieu, puisqu'il est le Verbe, comme homme il parle en un
langage d'homme, puisqu'il parlait en cette substance, etc.
 Ils connaissent ces mots d'Ambroise récités au synode
 d'Éphèse, ils ont su que Nestorius a été condamné par
 ces mots qui disent: *Gardons la distinction de la divinité*
et de la chair et le fait que, bien qu'il soit un, le Fils de
Dieu parle de deux manières différentes, c'est-à-dire de
 par sa nature divine et de par sa nature charnelle,
 et c'est pourquoi il ajouta à la suite: *parce que l'une et*
l'autre nature sont en lui.

14. Et ils ne rougissent pas de mentir ouvertement,
 lorsqu'ils disent qu'ils gardent les décisions du Concile
 tout en niant que le Christ est en deux natures et en
 forgeant plutôt une seule nature faite de deux. Mais qu'ils
 prennent garde aussi aux paroles du bienheureux Gré-
 goire de Nazianze, auxquelles on a fait appel pour réfuter
 la croyance de ce même Nestorius.

Témoignage de Grégoire de Nazianze

15. *Si quelqu'un introduit deux*
filis, l'un issu de Dieu son Père,
l'autre issu de sa mère, et non pas
un seul et même Fils, il sera privé
de l'adoption promise¹ à ceux qui croient correctement^c.
Il y a bien en effet deux natures, Dieu et l'homme, puisque
aussi bien il y a l'âme et le corps, mais il n'y a pas deux
filis ni deux dieux, car ici-bas non plus il n'y a pas deux
hommes, bien que Paul ait ainsi dénommé la partie qui
est au-dedans de l'homme et la partie qui est au-dehors^{d2}.

16. *Et, s'il faut tout dire en un mot, les éléments dont*
se compose le Sauveur sont une chose et une autre chose;
même s'il est vrai que l'invisible n'est pas la même chose

2. Saint Paul: «C'est pourquoi nous ne faiblissons pas. Bien au contraire, encore que l'homme extérieur en nous s'en aille en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour» (2 Co 4, 16).

uisibile, et tempore carens quod sub tempore; non tamen alius et alius, absit. Ambo etenim unum temperamentum, Deo quidem incarnato, homine autem deficato, uel
 120 quomodo quis nominare potuerit. Dico autem aliud et aliud, aliter autem in Trinitate est. Ibi etenim alius et alius est ut non subsistentias confundamus, non aliud et aliud; unum etenim tria et idem diuinitate.

17. Cum igitur et hic audiant, quia naturae duae sunt
 125 Deus et homo, nec ut isti uolunt una dicatur ex utraque composita; cumque simul aduertant, quia sicut in Trinitate alius est Pater et alius est Filius et alius Spiritus sanctus et haec tria nomina non unius personae, quamuis unius naturae sint, ita etiam in Christo non una sit natura,
 130 quamuis una persona sit; quomodo Eutychniani, si Gregorio credunt uel potius Ephesenae synodo, non uident quod eiusdem profanationis sit, si una dicatur Christi esse natura, cuius profanationis est si una dicatur Patris et Filii et Spiritus sancti esse persona?

135 18. Vtrumque enim simile esse praedicta synodus, Gregorio teste, monstrauit. Quid autem illos contra haec euentissima patrum testimonia iuuare poterit, quod in assertionem uanissimi sui erroris dicunt, Iulium romanum episcopum nescio ubi scripsisse quod una sit Christi

1. *un autre et un autre*: GRILLMEIER (*Le Christ dans la trad. chrét.* I, p. 517) souligne que Nestorius utilise souvent ce passage de Grégoire de Nazianze, ce qui pourrait montrer qu'il ne songeait pas à enseigner deux personnes. Par contre Nestorius a écrit aussi: *Alius quidem Deus Verbum est qui erat in templo quod operatus est spiritus, et aliud templum praeter habitantem Deum* (ACO I, v, p. 38; PL 48, 784-785).

2. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epistula ad Cleodionum* (ACO I, I, 2, p. 43, 24/33; trad. d'après A.-J. FESTUGIÈRE, *Éphèse et Chalcédoine, Actes des Conciles*, Paris 1982, p. 235). L'Ep. est aussi éditée dans GRÉGOIRE DE NAZ., *Lettres théologiques*, I, 18-21 (SC 208, p. 44 s.). Facundus cite cette lettre vraisemblablement à partir des Actes d'Éphèse, puisque, comme eux, il ne précise pas qu'il s'agit de la lettre à Clédonius, mais

que le visible, l'intemporel que le temporel, il n'y a pas un autre et un autre¹, à Dieu ne plaise. Car les deux éléments deviennent un par le mélange, le Dieu ayant été incarné et l'homme ayant été divinisé, ou de quelque manière qu'on puisse nommer la chose. Je dis une chose et une autre chose au rebours de ce qui se passe dans la Trinité. Là, en effet, il y a un autre et un autre, pour que nous ne confondions pas les subsistences, non une chose et une autre. Les trois subsistences sont, en effet, une seule et même chose par la diuinité².

17. Donc, ici aussi ils entendent que Dieu et l'homme sont deux natures et qu'on ne dit pas, comme ils le veulent, une seule nature composée de chacune des deux, et en même temps, ils s'aperçoivent que, comme dans la Trinité le Père est autre et autre le Fils et autre le Saint-Esprit et ces trois noms ne sont pas ceux d'une seule personne, bien qu'ils soient d'une seule nature; de même aussi dans le Christ il n'y a pas une seule nature, bien qu'il soit une seule personne. Comment alors les eutychiens, s'ils en croient Grégoire ou plutôt le synode d'Éphèse, ne voient-ils pas qu'il relève de la même profanation de dire que la nature du Christ est une et de dire qu'est une la personne du Père, du Fils et du Saint-Esprit?

L'opinion du pape Jules

18. Car ce synode a montré, par le témoignage de Grégoire, que ce sont là deux attitudes semblables. Mais, en quoi pourra-t-il leur servir, contre ces témoignages très évidents des Pères, de dire, en persistant vainement dans leur erreur, que Jules, évêque romain a écrit je ne sais où que la nature du Christ est une, alors que,

qu'il la replace dans son contexte des Actes, avant la déposition de Nestorius.

140 natura? Cum in eadem sancta synodo Ephesena, hoc solum ipsius beati Iulii contra Nestorium recitatum fuerit ex epistula ad Prosdocium, in qua ait :

19. *Praedicatur uero ad supplementum fidei et incarnatus ex Maria Virgine Dei Filius et habitans in hominibus, non in homine operatus – hoc enim in prophetis fuerat et apostolis –; perfectus Deus in carne, et homo perfectus in spiritu, non duo filii, unus quidem proprius Filius assumens hominem, alter uero mortalis susceptus a Deo, sed unus unigenitus in caelo, unigenitus Deus in terra.*

150 20. Non aliud, praeter hanc ad Prosdocium epistolam, ex dictis beati Iulii in illa synodo prolaturum est, si qua forsitan alia scripsit, neque ex hac epistula aliquid amplius. Cur igitur non illud potius quod de una Christi natura isti circumferunt tamquam ab ipso beato Iulio scriptum, 155 uel quaeque similia, quae scripsisse autumant alios uenerabiles patres, in synodo recitata sunt contra Nestorium?

21. Nam ipsa magis eius dogmati contraria uiderentur. Quid enim iam controuersiae remansisset, quod una esset illius Dei hominis subsistentia, siue persona, si probarentur patres quod etiam unam praedicauerint eius esse naturam? Igitur ut omnis auferatur quaestio, si non postea 160 epistula illa confecta est, aut beati Iulii eam non esse, sicut magis credendum est, synodus iudicauit; aut etiam et si eius esse credidit, quod ego non dico, ut aliam 165 magis quam ipsam eiusdem sancti Iulii contra Nestorium proferre, non ex eo quod incaute dictum est contrarium errorem iudicauit esse uincendum.

v, 143-149 IUL. (= TIMOTH. APOLL.) *Ep. ad Prosd.* 2 (ACO I, 1, 2, p. 41)

1. *Lettre de Jules 1^{er} à Prosdocius* (traduction FESTUGIÈRE, *Éphèse et Chalcédoine*, p. 232) : cette lettre est contenue dans le rapport fait par Pierre, prêtre d'Alexandrie et *primicerius* des notaires, sur les dires des saints Pères, avant la déposition de Nestorius. Facundus cite effectivement le passage entier de la lettre lu au concile d'Éphèse (ACO I,

dans ce même saint synode d'Éphèse, on a seulement lu contre Nestorius un extrait de la Lettre à Prosdocius du même bienheureux Jules, où il dit :

19. *Il est proclamé pour l'accomplissement de la foi que le Fils de Dieu a pris chair de la Vierge Marie et qu'il a habité parmi les hommes, non comme ayant exercé son activité dans un homme – ceci avait été le fait des prophètes et des apôtres – mais comme Dieu parfait dans la chair et comme homme parfait dans l'esprit. Non pas deux fils, l'un Fils au sens propre ayant assumé un homme, l'autre homme mortel assumé par un Dieu, mais un seul Fils monogène dans le ciel, Dieu monogène sur la terre¹.*

20. Rien d'autre, excepté cette lettre à Prosdocius, ne fut rapporté dans ce synode des dires du bienheureux Jules, si par hasard il a écrit autre chose, ni rien de plus de cette lettre. Pourquoi n'a-t-on pas plutôt lu contre Nestorius dans le synode cet extrait qu'ils font circuler au sujet de la seule nature du Christ, comme écrit par le même bienheureux Jules, ou les textes semblables qu'ils affirment écrits par d'autres vénérables Pères?

21. Ces textes sembleraient pourtant s'opposer davantage à sa doctrine. En effet, qu'aurait-il désormais subsisté de la querelle pour savoir si l'hypostase ou la personne de ce Dieu homme était une, si les Pères avaient accepté de prêcher que sa nature aussi était unique? Donc pour supprimer toute la question, si cette prétendue lettre n'a pas été fabriquée postérieurement, le concile a jugé qu'elle n'était pas de Jules, comme il faut de préférence le croire; ou même, s'il l'a crue de lui – ce qui n'est pas mon avis, puisqu'il a rapporté l'autre lettre du même saint Jules contre Nestorius plutôt que celle-ci – il a jugé qu'il fallait vaincre l'erreur sans utiliser ce qui fut dit imprudemment en sens contraire.

1, 2, p. 41, *coll. Vat.* 54, VII). Cette lettre est en fait l'œuvre de Timothée de Beyrouth; cf. l'Introd., p. 87, n. 1.

22. Hoc autem et aduersus cetera, quae ex nomine aliorum antiquorum Ephesena synodi patrum, uel falsa, uel male intellecta uentilant, nos respondere cognoscant, quoniam si uera fuerint, aut sicut ipsi uolunt intellegenda, eis potius Ephesena synodus Nestorium refutare. Nihil igitur habent quod de magno Chalcedonensi concilio Eutyichiani uel Semieutyichiani quaerantur, quoniam Christum in duabus esse naturis, secundum prioris Ephesena synodi, quam nobiscum suscipiunt, statuta firmavit.

23. Sed nec ex dictis beati Cyrilli, quae alia, sicut credendum est, intentione prolata similiter male intellegunt, contra horum euidentiam merito possunt obicere, quoniam uel si ab his testimoniis patrum quae in Ephesena synodo firmata sunt dissonare creduntur, non possunt praeferrī siue conferri decretis synodalibus quae suscepit uniuersalis Ecclesia.

24. Huc accidit, quia ipsius Ephesena synodi primus fuit idem beatus Cyrillus, qui non temere credendus est extitisse sibi contrarius. Quod etiam si fuisset, non in eo sequendus erat, quod priuatim singulis, ut ei uisum est, dixisse, sed potius quod cum tractatu ac deliberatione synodi *docuisse communiter probaretur.

25. Nam et cum sanctus Iohannes Antiochenus et ceteri Orientales atque aliarum prouinciarum episcopi, prae-

1. Cyrille fut le premier à Éphèse sur un plan historique, puisque c'est lui qui présida le concile en l'absence de Jean d'Antioche et des Orientaux (il tenait, disent les Actes, la place de l'archevêque de Rome : MANSI IV, 1123). Il fut aussi le premier à Éphèse sur un plan théologique, puisque les Pères du concile considérèrent que la 2^e lettre de Cyrille à Nestorius représentait l'authentique interprétation du concile de Nicée.

2. *docuisse* : la leçon de Sirmond s'impose. La présence de Cyrille d'Alexandrie à Éphèse ne peut être exprimée par le verbe *tacuisse*; *docuisse*, par contre, établit bien l'opposition entre des textes particu-

22. Mais qu'ils sachent que nous ferons aussi la même réponse contre d'autres affirmations, ou fausses ou mal comprises, qu'ils agitent au nom d'autres anciens Pères du synode d'Éphèse, car si elles avaient été vraies ou s'il fallait les comprendre comme ils le veulent, le synode d'Éphèse les aurait utilisées pour réfuter Nestorius. Donc, les eutychiens ou semi-eutychiens n'ont rien à reprocher au grand concile de Chalcédoine, puisqu'il a confirmé que le Christ est en deux natures selon les décisions du précédent synode d'Éphèse qu'ils reçoivent avec nous.

Les écrits de Cyrille

23. Mais ils ne peuvent pas, non plus, utiliser à juste titre les écrits du bienheureux Cyrille, qu'ils comprennent également mal en y mettant une intention différente, à ce qu'il faut croire, pour s'opposer au sens évident de ces décisions, parce que, même si l'on pense que ces propos de Cyrille ne sont pas d'accord avec les témoignages patristiques invoqués à Éphèse, ils ne peuvent les préférer ni même les comparer aux décrets du synode que toute l'Église a reçus.

24. A cela s'ajoute que le premier¹ de ce synode d'Éphèse fut ce même bienheureux Cyrille. Il ne faut donc pas croire qu'il ait pu se dresser étourdiment contre lui-même. Mais même si cela avait été, il ne faudrait pas le suivre dans des affirmations qu'il jugea bon d'adresser sous forme privée à des particuliers, mais plutôt dans celles dont on peut prouver qu'il les a enseignées² conformément à ce qui avait été discuté et adopté dans le synode.

25. Et, aussi lorsque le saint Jean d'Antioche, les autres Orientaux et les évêques des autres provinces pensaient,

liers, moins contrôlés, et un enseignement d'abord officiellement adressé à Nestorius, puis ratifié par le concile.

dictum beatum Cyrillum putarent, sicut nunc Eutyichiani putant, unius Christum praedicare naturae et ob hoc eum licet probabili zelo fidei, tamen improbe iudicarent haereticum; omnipotens Deus, cuius sapiens et mirabilis bonitas humanae ignorantiae malum potest in usum doctrinae conuertere, talem dedit exitum causae, ut illa Orientalium aliarumque prouinciarum antistitum falsa de beato Cyrillo suspicio nihil nobis relinqueret suspicandum.

200 **26.** Cum enim postea redintegrandae pacis Ecclesiarum cura succederet, quoniam de hac suspicione non leue fuerat schisma commotum, memorati Orientales per uenerabilem Paulum Emesenum episcopum ab eodem beato Cyrillo expetuerunt, ut si uellet omne scandalum
205 omnemque offensionem de medio submoueri, unum Deum atque hominem Christum in duabus naturis euidentissime fateretur. Quod et ille gratanter amplexus atque

1. Ces soupçons furent causés par les anathématismes de Cyrille qui firent très mauvaise impression sur les Pères orientaux, en particulier l'anathème 11 : « Si quelqu'un refuse de confesser que la chair du Seigneur est vivifiante et est la propre chair du Logos de Dieu le Père... » André de Samosate et Théodore répliquèrent violemment en accusant Cyrille d'introduire le mélange de deux natures et de favoriser l'arianisme et l'apollinarisme.

2. Dieu peut transformer un mal en bien. Ainsi, pour Augustin, la confrontation avec le mal peut être l'occasion d'approfondir sa foi (*Ep.* 93 et 185). Les hérésies, selon lui, « font que nous secouons la paresse et examinons avec plus de soin les divines Écritures » (*De Gen. contra Manich.* I, 1; *PL* 34, 173). Il en est de même pour Léon le Grand (*Ep.* 104 : *De fidei uictoria et errorum utilitate in Ecclesia*, *PL* 54, 991-992) : « ... et il utilise pour éclairer tous les hommes cela même qui en aveugle certains. » C'est ainsi que le soupçon d'hérésie contre Cyrille

comme le pensent maintenant les eutychiens, que le susdit bienheureux Cyrille prêchait que le Christ était d'une seule nature¹, et que pour cette raison, malgré le zèle louable de sa foi, ils le jugeaient à tort hérétique, Dieu tout-puissant dont la sagesse et l'admirable bonté peuvent transformer le mal de l'ignorance humaine pour s'en servir à nous instruire², donna une telle fin à cette affaire que ce faux soupçon des Orientaux et des évêques des autres provinces au sujet du bienheureux Cyrille ne nous laissa rien à soupçonner.

26. En effet lorsque, par la suite, vint le souci de restaurer la paix dans les Églises, puisque cette suspicion avait soulevé un schisme non sans gravité³, les mêmes Orientaux, par l'intermédiaire du vénérable Paul, évêque d'Émèse⁴, réclamèrent vivement au bienheureux Cyrille, s'il voulait éliminer tout scandale et toute offense, de reconnaître sans équivoque un seul Christ Dieu et homme en deux natures; et lui, qui savait bien qu'il n'avait pas

d'Alexandrie va permettre : a) de réaffirmer l'unité de l'Église; b) de préciser certains termes du vocabulaire christologique.

3. Il s'agit des suites du concile d'Éphèse qui opposa violemment les Orientaux au concile réuni en un premier temps sous la direction de Cyrille.

4. Paul d'Émèse était l'homme de confiance d'Acace. Il l'avait représenté à Éphèse (*MANSI* IV, 1400). C'est lui aussi qui fut chargé d'apporter la déclaration commune des Orientaux à Cyrille. Il fit, lors de son séjour à Alexandrie, un sermon sur l'Incarnation dont parlera plus loin Facundus et que rapporte aussi Liberatus (*ACO* II, v, p. 107).

confessus est, quippe qui sibi conscius erat non se aliter et antea credidisse.

210 27. Atque ita Deus omnipotens, non solum Orientalium et aliorum patrum atque ipsius beati Cyrilli rectam fidem manifestam omnibus fecit, quia nec illi quicquam expetiuerunt indignum, nec ille quod expeditum est denegavit, uerum etiam contra futuros Eutychianos multo
215 promptiorem multoque euidentiore reddidit doctrinae Catholicae ueritatem.

220 28. Tantum uero contra hunc errorem quo Christus dicitur unius esse naturae, eorundem patrum Orientalium sollicitudo ac diligentia uigilauit, ut in epistula quam ei miserunt, ipsius rectae confessionis quam ab illo expectabant uerba conscriberent et praefato Paulo commendarent episcopo, ut ea beatus Cyrillus in suam transferens epistolam eis rescriberet, ne quid remaneret ambiguum, unde quandoque rursus quaestio nasceretur.

225 29. Quod etiam ille, sicut iam diximus, optato suscipiens, seque non aliter et antea credidisse testatus, sic eidem sancto Ioanni Antiocheno rescripsit : *Quoniam uero superflua et importuna Ecclesiarum diuisto facta est, nunc*

v, 227-261 Cyr. *Ep. ad Iob. Ant.* 3 (PG 77, 173; Conc. Eph. ACO I, 1, 4, p. 16-17)

1. Après le concile d'Éphèse, Jean d'Antioche écrivit à Cyrille pour lui exprimer son désir d'entente et lui proposa une déclaration qui exprimait la foi unanime des Orientaux. Ce texte fut repris de la lettre des Orientaux à Théodose (août 431, ACO I, 1, 7, p. 70). Cyrille recopia la formule des Orientaux et y ajouta un commentaire fait de textes bibliques (*Ep.* 39, PG 77, 173-181; ACO I, 1, p. 15-20). Les Orientaux demandaient à Cyrille de souscrire à la déclaration ajoutée à cette profession de foi, déclaration qui distribuait les paroles du Christ entre les deux natures. Cyrille accepta sans enthousiasme et certains de ses partisans lui reprochèrent d'avoir fait des concessions trop importantes. Les Orientaux eux eurent du mal à accepter le terme *theotokos* contenu dans ce symbole d'union que Jean d'Antioche fit signer à Cyrille en

eu une croyance différente auparavant, embrassa et professa volontiers cette doctrine¹.

27. Et ainsi Dieu tout-puissant non seulement rendit manifeste pour tous la foi juste des Orientaux, des autres Pères et du même bienheureux Cyrille puisqu'ils ne lui ont pas demandé quelque chose d'indigne et qu'il n'a pas refusé ce qu'ils lui demandaient, mais encore contre les futurs eutychiens il rendit beaucoup plus accessible et beaucoup plus évidente la vérité de la foi catholique.

28. En vérité, ces Pères d'Orient ont veillé à s'opposer avec tant de précaution et de zèle à cette erreur qui dit que le Christ est d'une seule nature que, dans la lettre qu'ils ont envoyée à Cyrille, ils avaient écrit les mots de la profession correcte qu'ils attendaient de lui et avaient chargé l'évêque Paul mentionné plus haut de les faire transcrire littéralement à son tour par le bienheureux Cyrille en les recopiant dans la lettre qu'il leur écrirait, pour qu'il ne reste rien d'ambigu d'où pourrait naître un jour à nouveau la question.

Réponse de Cyrille aux Orientaux 29. Et celui-ci, comme nous l'avons déjà dit, exauça leur souhait et témoigna que même auparavant il n'avait pas une croyance différente puisqu'il écrivit au même saint Jean d'Antioche : *Que la dissension entre les Églises ait été absolument vaine et inopportune, nous en sommes surtout persuadés à présent, maintenant que mon*

433. Cyrille exigea d'autre part la signature de Jean d'Antioche au sujet de la condamnation de Nestorius. Paul d'Émèse fera un deuxième voyage à Alexandrie pour rapporter cette signature. L'importance de la concession de Cyrille, lorsqu'il accepte de ne plus parler de la *mia physis*, mais d'adopter la formule orientale (union des deux natures), ouvre la voie qui allait conduire à Chalcedoine. Mais la paix de janvier 433 entre les chefs de partis Cyrille d'Alexandrie et Jean d'Antioche ne fut qu'un compromis que leur reprochèrent leurs camps respectifs.

maxime satisfactum est nobis, Domino meo reuerentissimo
 230 Paulo chartam proferente habentem inreprehensibilem fidei
 confessionem et hanc affirmante a uestra sanctitate compo-
 sitam et ab his qui illic sunt religiosissimis episcopis. Habet
 autem ita conscriptio, quae et in his uerbis inserta est huic
 epistulae.

235 30. Et post aliqua : Confitemur igitur Dominum nostrum
 Iesum Christum Filium Dei unigenitum, Deum perfectum
 et hominem perfectum ex anima rationali et corpore, ante
 saecula quidem de Patre natum secundum deitatem, in
 240 ultimis uero diebus eundem propter nos et propter nostram
 salutem, de Maria uirgine secundum humanitatem,
 consubstantiali Patri eundem secundum deitatem, et
 consubstantiali nobis secundum humanitatem.

31. Duarum enim naturarum adunitio facta est propter
 quod unum Christum, unum Filium, unum Deum confi-
 245 temur. Secundum hanc inconfusae unitatis sententiam
 confitemur sanctam uirginem Dei genitricem, propter quod
 Deus Verbum incarnatus et homo factus, ex ipsa concep-
 tionem adunauit sibi quod ex ea sumptum est templum.

32. Euangelicas uero et apostolicas de Domino uoces
 250 scimus uiros diuini Verbi praedicatores alias quidem
 coniungentes tamquam de una persona, alias uero diui-
 dentes tamquam de duabus naturis, et alias quidem conue-
 nientes Deo secundum deitatem Christi, alias uero humiles
 secundum humanitatem eius tradentes. His uestris sacris
 255 uocibus intendentes et sic etiam nosmetipsos sapere repper-
 rientes – unus enim Dominus, una fides, unum baptisma –
 glorificauimus omnium Saluatorem Dominum, inuicem

1. Cette lettre de Cyrille nous est parvenue en trois versions latines très différentes, en construction et vocabulaire, du texte rapporté ici : coll. Casimensis, coll. Veronensis, coll. Quesnelliana. La traduction de Facundus est très proche du grec, ce qui laisse à penser qu'il se sert

seigneur le très pieux évêque Paul nous a apporté une lettre contenant une profession de foi irréprochable et qu'il nous assure qu'elle a été composée par votre Sainteté et les très pieux évêques qui sont là-bas. Voici ce qui est écrit et se trouve inséré en propres termes dans notre lettre.

30. Et un peu plus loin : Nous professons donc que Notre Seigneur Jésus-Christ Fils unique de Dieu est Dieu parfait et homme parfait composé d'une âme raisonnable et d'un corps, engendré du Père avant les siècles selon la divinité, et également dans les derniers temps, pour nous et pour notre salut, engendré de la Vierge Marie selon l'humanité, consubstantiel au Père selon la divinité et également consubstantiel à nous selon l'humanité¹.

31. Car l'union des deux natures a été faite : c'est pourquoi nous professons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. Selon cette notion de l'union sans mélange, nous professons que la Sainte Vierge est mère de Dieu parce que le Dieu Verbe incarné et fait homme a, dès la conception, uni à lui-même le temple qu'il a assumé de la Vierge.

32. Quant aux expressions apostoliques et évangéliques sur le Seigneur, nous savons que ceux qui prêchent au sujet du Verbe divin, soit les appliquent communément comme concernant une seule personne, soit les divisent comme concernant les deux natures, et en ce cas attribuent à la divinité du Christ celles qui conviennent à Dieu, et à son humanité celles qui marquent son abaissement. Attentifs à ces saintes paroles que vous avez prononcées, et découvrant que nous-mêmes pensions ainsi – car « il n'y a qu'un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême » – nous avons glorifié le Seigneur Sauveur universel, nous félicitant mutuellement que les Églises de chez

d'un texte grec des Actes d'Éphèse. Sur ces textes grec et latins, cf. CCL 90 A, p. 34, apparat des sources.

*nobis ac uobis congaudentes, quoniam scripturis diuinitus inspiratis, et traditioni sanctorum patrum nostrorum
260 conuenientem habent fidem quae apud nos et quae apud uos sunt Ecclesiae.*

33. Proinde cum beatus Cyrillus in hac confessione, per quam a se remouit indignae suspicionis inuidiam et cum Orientalibus aliarumque prouinciarum Ecclesiis
265 adunatus est, sic duarum naturarum adunationem factam dicat in Christo, quia utique unius personae et substantiae sunt eadem duae naturae, ut euangelicas et apostolicas de Domino uoces alias quidem coniungendas fateatur tamquam de una persona, alias uero diuidendas tamquam
270 de duabus naturis, quomodo Eutychiani uel Acephali ex eiusdem beati Cyrilli dictis, non duas Christi naturas, sed unam ex duabus compositam nituntur astruere?

34. Nam si euangelicae et apostolicae de Domino uoces, non de una composita, sed tamquam de duabus naturis
275 loquuntur, sine dubio Christum in duabus naturis esse testantur. Proinde quaenam dicta beati Cyrilli sine ulla expositione ac diiudicatione sequenda sunt, uel si eius, ut diximus, alia ueluti ab his dissonantia uideantur? Eane pro quibus uel pro quorum similibus sinistram suspi-
280 cionem incurrit, an illa ex quibus ab ipsa suspicione purgatus est?

35. Illa profecto sine interpretatione qualibet, sicut perspicue clarent, indubitanter accipienda sunt, quae omnem suspicionem dubitantibus abstulerunt. Et ideo
285 quaecumque et quantacumque ab eis falsa uel male interpretata, contra definitionem synodi Chalcedonensis, etiam ex beati Cyrilli nomine proferantur, his quibus est

nous et celles de chez vous tiennent une foi qui s'accorde aux Écritures inspirées et à la tradition de nos saints Pères.

33. Ainsi donc, alors que, dans cette profession par laquelle il éloigna de lui l'hostilité de soupçons immérités et s'unit aux Orientaux et aux Églises des autres provinces, le bienheureux Cyrille dit qu'une union des deux natures a été faite dans le Christ, puisque ces deux natures sont, de toute manière, d'une seule personne et substance, et qu'il reconnaît que les expressions évangéliques et apostoliques sur le Seigneur doivent être appliquées, les unes en commun comme concernant une seule personne, les autres divisées comme concernant les deux natures, comment les eutychiens ou les acéphales, à partir des dires du bienheureux Cyrille, peuvent-ils s'efforcer de prouver, au lieu des deux natures du Christ, une seule nature composée des deux?

34. En effet, si les expressions évangéliques et apostoliques sur le Seigneur parlent, non d'une seule nature composée, mais comme de deux natures, elles témoignent sans aucun doute que le Christ est en deux natures. Ainsi donc, quelles paroles du bienheureux Cyrille faut-il suivre sans les interpréter ou les juger, même s'il a prononcé des paroles qui paraissent, comme nous l'avons dit, rendre un son différent de celles-ci? Est-ce celles-là mêmes – ou d'autres semblables – qui lui valurent d'encourir un soupçon fâcheux, ou au contraire celles qui le purifièrent de ce soupçon?

35. Il faut accepter indubitablement et sans les interpréter, comme resplendissant d'un éclat visible, celles qui ont supprimé tout le soupçon de ceux qui doutaient. Et c'est pourquoi, quelles que soient et aussi nombreuses que soient les paroles qu'ils ont faussées ou mal interprétées contre la définition du synode de Chalcedoine et qu'ils prononcent au nom même du bienheureux Cyrille, ils ne pourront les préférer ou les mettre à égalité avec

in Ephesena synodo, ipso primum decernente, Nestorius improbatum et quibus postea apud sacerdotes suos ipse purgatus est, praeferrī uel conferri non poterunt.

290 **36.** Hoc quoque considerationi lectoris accedat, quod iam Nestoriana haerese uniuersam Ecclesiam scandalizante et Eutychniana necdum exorta, Cyrillus ista protulerit; et non mirabitur si minus contra Eutychnianorum quam contra
295 Nestorianorum uigilauit errorem. Verum nec illud arbitror omittendum, in quo et amplius praedictorum Orientalium patrum pro Catholicae fidei conseruanda integritate libertas et ipsius beati Cyrilli in hoc ipsum manifestata confessio est.

300 **37.** Nam cum minus utilitati Ecclesiae sufficere uideretur, ut solis epistulis quae ad paucorum possent peruenire notitiam, in hac fide confessionem mutuo sibi communicarent idem Domini sacerdotes, memoratus uenerabilis Paulus Emesenus episcopus illic in Alexandrina
305 ecclesia, ipso praesente beato Cyrillo de incarnatione Domini disputauit, in quo sermone inter alia dicit :

38. *Quid est : « Verbum caro factum est; habitauit in nobis^e », hoc est, in nostra natura? Vide Iohannem duas naturas praedicantem et unum Filium; aliud tabernaculum, et aliud in tabernaculo; aliud templum, et aliud*

v, 307-318 PAUL.EMES. *Hom. II de nativ.* (Conc.Eph. : ACO I, I, 4, p. 13)

e. Jn 1, 14

1. Facundus reçoit comme légitime le concile cyrillien condamné à l'arrivée des Orientaux, mais approuvé par les légats, puis reconnu solennellement par Xyste III (PL 50, 583-589; ACO I, II, 7, p. 143-145). Il suit en cela LÉON LE GRAND (Ep. 93, PL 54, 939; ACO II, IV, p. 52) : « Que demeure ce qui a été statué contre Nestorius par le I^{er} concile d'Éphèse auquel a présidé l'évêque Cyrille de sainte mémoire. » Décision de Chalcedoine (ACO II, I, 2, p. 127) : « Nous gardons les ordonnances

celles qui servirent à désapprouver Nestorius au synode d'Éphèse, où Cyrille eut la primauté¹, puis à le justifier lui-même auprès de ses collègues de sacerdoce.

Le vocabulaire de Cyrille est marqué par sa lutte contre Nestorius mais sa foi est juste

36. De plus, il faut signaler à l'attention du lecteur que Cyrille a prononcé ces paroles alors que déjà l'hérésie nestorienne scandalisait toute l'Église, mais que celle d'Eutychnès n'était pas encore née; et l'on ne s'étonnera pas s'il a été moins vigilant contre l'erreur des eutychniens que contre celle des nestoriens. Voilà, en vérité, un fait qu'il ne faut pas, je pense, omettre, car s'y révèlent avec plus d'ampleur la libre volonté chez ces Pères orientaux de conserver l'intégrité de la foi catholique et la croyance du bienheureux Cyrille lui-même sur ce sujet-là.

37. En effet, pour l'utilité de l'Église il semblait insuffisant que ce soit seulement par des lettres qui ne pouvaient parvenir qu'à la connaissance d'un petit nombre, que ces évêques du Seigneur se communiquassent mutuellement leur confession dans cette foi, alors le susdit vénérable Paul, évêque d'Émèse, là-bas, dans l'église d'Alexandrie, en présence du bienheureux Cyrille, a prêché au sujet de l'Incarnation dans un sermon où il dit entre autres choses :

38. *Que signifie « le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous^e », c'est-à-dire dans notre nature? Vois comment Jean proclame deux natures et un seul Fils. Autre chose est l'habitable et autre chose ce qui l'habite; autre chose est le temple et autre chose Dieu qui y demeure.*

et toutes les formules de foi du saint synode qui s'est tenu jadis à Éphèse sur l'autorité de Célestin de Rome et de Cyrille d'Alexandrie, tous deux de sainte mémoire.»

qui inhabitat Deus. Attende quod dicitur. Non dixi alius et alius, tamquam de duabus personis aut duobus Christis, aut de duobus filiis, sed aliud et aliud tamquam de duabus naturis.

315 39. Quando ergo dixit : « Habitavit in nobis », et praedicavit duas naturas, tunc intulit : « et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti^f. » Non dixit duorum filiorum, sed quasi Unigeniti. Post hunc uero memorati venerabilis episcopi Pauli sermonem, sanctus Cyrillus allo-

320 quitur populum, dicens :

40. Beatus propheta Isaias praedicans suaviloquia futurorum in Christo magistrorum, dicit : « Haurite aquas cum laetitia de fontibus Salvatoris^g. » Ecce igitur hausimus aquam de sancto fonte : dico autem de magistro praedi-

325 cante, qui sancti Spiritus epulis illustratus, disseruit nobis magnum et sacrum Salvatoris mysterium, per quod saluati sumus credentes in eum, et cetera.

41. Cum igitur in duabus naturis Christum non sola synodus Ephesena confitendum esse perhibeat, uerum

330 etiam beatus Cyrillus in sua per quam Orientalibus communicavit epistula omnes Aegyptios sacerdotes eandem

v, 321-327 Cyr. Hom. de Paul. Emes. (Conc. Eph. : gr. ACO I, I, 4, p. 14-15; lat. ACO I, v, p. 310)

f. Jn 1, 14 g. Is 12, 3

1. Sous le titre *incipit adlocutio beatissimi Pauli quae praesente Quirillo in Alexandria facta est...*, la collection *Sichardiana* présente une version latine très différente du texte de Facundus, de même pour la réponse de Cyrille du § 40. En revanche, le texte de Facundus est la version très exacte du texte grec. Ce récit se trouve aussi chez LIBERATUS (*Breviarium* 8; ACO II, v, p. 107) : « Alors, Paul fit le dimanche un sermon à l'assemblée en présence de Cyrille et expliqua le passage de l'Évangile de saint Jean : Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous. » Suit le même texte que chez Facundus, dans une version différente. « Puis dans ce qui suivit, il exposait la foi qu'il avait portée à Cyrille, prêchant clairement deux natures dans le Seigneur Christ, en une seule personne et, aux cris de

Sois attentif à ce que je dis. Je n'ai pas dit un autre et un autre comme si je parlais de deux personnes ou de deux Christs ou de deux fils, mais autre chose et autre chose, parce que je parle de deux natures¹.

39. Donc, lorsqu'il a dit : « et il a habité parmi nous » et qu'il a proclamé les deux natures, il a ajouté² alors : « et nous avons vu sa gloire comme celle d'un Fils unique ». Il n'a pas dit celle de deux fils, mais « comme celle d'un Fils unique^f ». Or, après ce sermon de ce vénérable évêque Paul, saint Cyrille s'est adressé au peuple en ces termes :

40. Le bienheureux prophète Isaïe a proclamé à l'avance la suave éloquence des docteurs chrétiens : « Puisez de l'eau avec allégresse aux sources du Sauveur^g. » Nous avons donc puisé pour vous de l'eau à la sainte source, je veux dire chez le docteur qui vient de parler et qui, illuminé par le banquet du Saint-Esprit, nous a expliqué le grand mystère sacré du Sauveur qui nous a sauvés grâce à notre foi en lui, etc.

41. Donc le synode d'Éphèse n'est pas le seul à affirmer qu'il faut professer le Christ en deux natures; le bienheureux Cyrille aussi, dans la lettre par laquelle il rétablit la communion avec les Orientaux, a déclaré que tous les évêques d'Égypte avaient cette même doctrine, en disant

l'assemblée : 'Bienvenue, évêque orthodoxe', Cyrille fit les mêmes déclarations et dit entre autres : 'Quelles paroles plus claires que celles-ci, de quel éclaircissement pourraient-elles avoir besoin?' » Mais Liberatus ne reprend pas le passage d'Isaïe cité par Facundus.

2. Cet ajout est primordial pour Cyrille, car il trouve la formule des deux natures compromettante pour l'unité du Christ et reste soucieux de mettre l'accent sur l'unité du Christ. Aux deux natures il ajoute l'affirmation de l'identité de celui qui naît fils de Marie et de celui qui, Fils éternellement engendré par le Père, s'incarne. Liberatus (*ibid.*) cite aussi ces deux versets de *Jean*.

fateatur habere doctrinam, dicens in scripturis diuinitus inspiratis et traditioni sanctorum nostrorum, conuenientem habent fidem quae apud nos sunt et quae apud uos sunt
 335 Ecclesiae, insuper etiam Paulum Emesenum episcopum coram se et in sua ecclesia disputantem de duabus Christi naturis, atque id ipsum repetitione creberrima commendantem, magnis extollat praeconiis, populo etiam qui sermocinanti aderat acclamante, sicut relegitur, atque
 340 dicente :

42. *Bene uenisti, episcopo orthodoxe, orbis eruditor; qui sic credit, diligitur.* Nec in his omnibus aliquid audiamus de una quae composita dicitur, Christi natura; quomodo nunc Eutychiani, quorum pars magna est Alexandriae, non
 345 secundum hanc orthodoxam et antiquam orbis eruditionem credunt, Nestoriana eam haeresi deputantes, quam sui dilexere maiores?

43. Desinant igitur ab hac horrenda stultitia, qua dicentes Christum unius compositae esse naturae, Deum
 350 se blasphemare non intellegunt, cuius naturam credunt potuisse componi. Nec beatum Cyrillum dicant sibi contraria docuisse, quoniam per hoc errori quidem suo nihil defensionis asserunt, illi tamen maximum praeuariationis crimen impingunt.

Cap. vi, 1. Sed etiam probare debemus quomodo iidem Eutychiani uel Semieutychiani, qui contra Chalcedonense, immo uero etiam contra Ephesenum concilium, duas Filii Dei negant esse naturas, econtrario Nestorianos per hoc
 5 adiuuent, quorum falsitati se putant ueritatis negatione

1. On trouve une version latine différente dans ACO I, v, p. 307, coll. *Sichardiana* : « Le peuple l'acclama : Tu es venu, évêque à la foi droite, docteur de l'univers entier; qui croit de cette manière est honoré. » Par contre le texte de Facundus est tout à fait semblable dans sa structure et son vocabulaire au texte grec (ACO I, I, 4, p. 12) : Καλῶς ἦλθες, ἐπίσκοπε ὀρθόδοξε, τῆς οἰκουμένης παιδευτά. Ὁ πιστεύων οὕτω φιλεῖται.

que dans les Écritures inspirées de Dieu et la tradition de nos saints, les Églises qui sont chez nous et celles qui sont chez vous ont une foi qui s'accorde, il a exalté avec de grandes louanges Paul d'Émèse qui, face à lui et dans son église, prêchait sur les deux natures du Christ et revenait sur ce point avec insistance; et le peuple venu l'entendre prêcher l'acclamait aussi et disait, comme on l'a rapporté :

42. *Bienvenue à toi, évêque orthodoxe, éducateur de la terre! Celui qui croit ainsi est aimé*¹. Et nous n'entendons rien chez tous ceux-ci sur la nature unique du Christ qu'on dit composée; comment les eutychiens, dont une grande partie est à Alexandrie, peuvent-ils maintenant y croire en refusant de suivre cet enseignement orthodoxe et ancien, reconnu de toute la terre, enseignement qu'ils accusent de l'hérésie nestorienne, alors que leurs ancêtres l'ont suivi avec amour?

43. Qu'ils abandonnent donc cette effroyable stupidité qui leur fait dire que le Christ est d'une seule nature composée, sans comprendre qu'ils blasphèment Dieu dont ils croient que la nature a pu être composée. Et qu'ils ne disent pas que le bienheureux Cyrille leur a enseigné le contraire de ce qu'il pense, parce que cela ne leur sert de rien pour défendre leur erreur, mais qu'ils l'exposent à la grave accusation d'avoir dénaturé les textes.

**Les eutychiens,
 en refusant les
 deux natures,
 soutiennent
 les nestoriens**

Chap. vi, 1. Mais nous devons aussi prouver comment ces mêmes eutychiens ou semi-eutychiens qui, contre le concile de Chalcedoine et de plus même contre le concile d'Éphèse, refusent d'admettre qu'il y a deux natures du Fils de Dieu, aident ainsi, d'une manière tout à fait contradictoire, les nestoriens alors qu'ils pensent résister à leurs erreurs en niant la vérité. Car,

resistere. Asserentes enim quod una sit Filii Dei natura, ipsi potius alterius subsistentiae hominem Christum Iesum extra Dei Filium dicere conuincuntur, quod nobis falso imputant, qui duas unius Filii dicimus esse naturas.

10 2. Nam si quaeratur ab eis utrum Filium Dei, quem unius dicunt esse naturae, consubstantialem Patri fateantur, negare non poterunt. Deinde si hoc ab eis quaeratur, utrum simplicis naturae sit Pater, hoc quoque similiter fatebuntur.

15 3. Igitur Filium Dei, quem unius dicunt esse naturae Patrique consubstantialem, etiam simplicis, id est diuinae tantum dicere compellentur; ac per hoc alterius erit subsistentiae homo Christus Iesus, cui separatim deputetur humana natura. Atque ita cum duas unius Filii negant
20 esse naturas, alteram subsistentiam Filii Dei et alteram assumpti hominis arguentur inducere.

4. Cuius probabilis rationis sancta Ephesena synodus non ignara cum Nestorium condemnaret, qui Dei Filium non solum in duabus naturis, quod sanctum est, sed etiam
25 in duabus subsistentiis, quod profanum est, praedicabat; non quod duas fateretur Filii Dei naturas, sed quod duas subsistentias mentiretur, eum redarguit, nec testimoniis antiquorum patrum quibus eum de prauis dogmatis nouitate conuincit, unam esse naturam Filii Dei monstrauit, sed
30 unam potius esse personam.

5. Et utique ad comprimendum et penitus extinguendum errorem Nestorii, qui duos nobis filios inducere conabatur, nihil utilius, sicut iam diximus, nihilque ualidius esset, si ueritas sineret, quam ut unam esse Filii Dei

1. L'attitude judicieuse du concile d'Éphèse qui sépara la pensée juste de Nestorius de ses erreurs ne fut pas suivie avec la même sagesse par la suite. La crainte d'un nestorianisme qui n'animait que des Églises dissidentes a éliminé les éléments positifs de la tradition d'Antioche et conduit ainsi à la querelle des Trois Chapitres.

en soutenant que la nature du Fils de Dieu est une, ils se montrent coupables de dire que Jésus-Christ est d'une autre subsistence que le Fils de Dieu, ce qu'ils nous reprochent à tort à nous qui disons qu'il y a deux natures d'un seul Fils.

2. Qu'on leur demande, en effet, s'ils reconnaissent que le Fils de Dieu, qu'ils prétendent d'une seule nature, est consubstantiel au Père : ils ne pourront pas le nier. Ensuite, qu'on leur demande si la nature du Père est simple : cela aussi également, ils le reconnaîtront.

3. Donc, le Fils de Dieu qu'ils prétendent d'une seule nature et consubstantiel au Père, ils sont réduits à le dire aussi d'une nature simple, c'est-à-dire seulement divine, mais pour cette raison l'homme Jésus-Christ sera d'une autre subsistence, car une nature humaine lui sera assignée séparément. Donc, alors qu'ils disent qu'il n'y a pas deux natures d'un seul Fils, on peut prouver qu'ils introduisent une subsistence du Fils de Dieu et une autre de l'homme assumé.

4. Le saint synode d'Éphèse n'ignorait pas ce raisonnement juste, lorsqu'il condamna Nestorius qui affirmait que le Fils de Dieu était non seulement en deux natures, ce qui est saint, mais aussi en deux subsistences, ce qui est sacrilège; il l'a mis en accusation, non parce qu'il professait deux natures du Fils de Dieu, mais parce qu'il disait mensongèrement deux subsistences; et le synode démontra par les témoignages des anciens Pères grâce auxquels il prouva la nouveauté dépravée du dogme de Nestorius, non que la nature du Fils de Dieu est une, mais que sa personne, elle, est une¹.

5. Et pourtant, pour réprimer et pour éteindre complètement l'erreur de Nestorius, qui s'efforçait de nous imposer deux fils, rien n'aurait été plus utile pour le synode, comme je l'ai déjà dit, ni plus efficace, si la vérité l'avait permis, que de prouver par le témoignage

35 naturam, uel testimoniis patrum probarent, uel sua definitione decernerent.

6. At cum Nestorium non solum duas in illo mysterio naturas, uerum etiam duas subsistentias praedicantem, non propter utrumque, sed propter hoc solum synodus
40 Ephesena redarguit, quod unum Filium in duas subsistentias diuideret, uel si illa contra eum patrum testimonia non proferret, quibus Christus in duabus esse naturis ostenditur, affirmasse merito iudicaretur duas esse unius Filii Dei naturas, quod in Nestorio, propter aliud
45 improbato, non pariter improbauit.

7. Vnde uel hac auctoritate ostensa coerciti Eutychniani, iam desinant contra sanam et necessariam confessionem Ecclesiae disputare, quae non tantum secundum Chalcedonensis, sed etiam secundum Ephesenae synodi instituta,
50 Christum in duabus praedicat esse naturis.

8. Non enim, uel si eis constare possit, humanorum argumentorum ratiocinationi credere se debuerunt, ut unam Christi contenderent esse naturam, sed patrum potius auctoritati subicere, in quibus spiritus Dei locutus est.
55 Verum hoc prudentia eorum non patietur, de qua dicit Apostolus quia: *Prudentia carnis mors est, prudentia autem spiritus uita et pax; quoniam prudentia carnis*

1. Ni la sentence de déposition de Nestorius (ACO I, 1, 2, p. 54), ni les décrets du concile d'Éphèse (ACO I, 1, 7, p. 105-106) ne contiennent de déclaration dogmatique par refus de rien ajouter aux définitions de Nicée. La 2^e lettre de Cyrille à Nestorius, solennellement approuvée par le concile (ACO I, 1, 1, p. 8) insiste sur l'unité: «Il ne faut pas séparer en deux Fils l'unique Seigneur Jésus Christ», et marque plus discrètement les deux natures: «La différence des natures n'est pas supprimée par l'union, mais au contraire la divinité et l'humanité forment pour nous un seul Seigneur et Fils et Christ, par leur rencontre indécible et ineffable en l'unité» (ACO I, 1, 1, p. 26-28; DENZINGER 250). Quant à la lettre de Jean d'Antioche, elle explicite très clairement les

des Pères que la nature du Fils de Dieu est une, ou de le décider dans sa propre définition¹.

6. Mais lorsque le synode d'Éphèse a condamné Nestorius qui proclamait non seulement deux natures dans ce mystère, mais aussi deux subsistances, il l'a condamné non pour ces deux affirmations, mais seulement parce qu'il divisait le seul Fils en deux subsistances. Et cela même si le synode ne produisit pas lors de son procès des témoignages des Pères qui montrent que le Christ est en deux natures².

7. Donc, que les eutychniens réprimés par cette autorité manifeste cessent de lutter contre la profession sainte et nécessaire de l'Église qui, non seulement selon les décrets du synode de Chalcedoine mais aussi selon ceux d'Éphèse, affirme que le Christ est en deux natures.

8. Car ils n'auraient pas dû, même si l'on pouvait se fonder sur eux, croire à la raison et aux arguments des hommes pour affirmer par la discussion que la nature du Christ est une, mais plutôt se soumettre à l'autorité des Pères en qui l'Esprit de Dieu a parlé. Mais, vraiment, leur sagesse ne pourra pas le supporter, sagesse dont l'Apôtre a dit: *La sagesse de la chair est la mort, mais la sagesse de l'esprit est la vie et la paix. Parce que la*

deux natures et l'unité de la personne: «... le même consubstantiel au Père en sa divinité et consubstantiel à nous en son humanité. Car des deux natures l'union s'est faite. C'est pourquoi nous confessons, un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur» (Ep. 78, PG 77, 169-173; ACO I, 1, 4, p. 7-9).

2. Il n'est pas étonnant que le concile d'Éphèse n'ait pas produit de témoignages sur les deux natures. En effet, le problème était de réfuter le dualisme nestorien des deux personnes. La déposition de Nestorius reste, elle aussi, assez vague sur ce qui lui est reproché (sentiments et prédications impies, blasphèmes: ACO I, 1, 2, p. 54; DENZINGER 264). Cependant on trouve ces précisions dans la 2^e lettre de Cyrille à Nestorius: cf. n. précédente et p. 236, n. 1.

inimica est in Deum; legi enim Dei non subicitur, nec enim potest^a.

60 **9.** Et in personae quidem uel subsistentiae unitate, auctoritatem nobiscum diuinam sequantur, quoniam tanti miraculi secretum humana ratio non ualet indagare. In hoc autem, quod putantes unam ex duabus factam esse naturam, a fundatissima patrum auctoritate discedunt, 65 uideamus si, quemadmodum fidunt, uel secundum sapientiam mundi constare illis sua ratio potest. Dicunt igitur, sicut ex duabus naturis, id est ex anima et carne, una composita est humana natura, sic ex deitate et humanitate una composita est Christi natura; et ideo ex duabus 70 quidem, sed non in duabus naturis Christum confitemur.

10. Equidem nulla causa est cur etiam unusquisque homo in duabus negetur esse naturis, in carne scilicet atque anima, quia et una ex duabus composita, recte dicitur hominis natura certissimum est; potuit enim 75 hominis anima in unam naturam cum sua carne componi. De Christi uero diuinitate inconuertibiliter simplici, non sine ingenti blasphemia dicitur, quod in unam naturam cum suscepta humanitate componi potuerit.

11. Deinde considerent, quod siue anima, siue caro, 80 adunationis suae causa extiterunt et non hunc habent naturae finem, singulariter ac separatim consistere, sed ad sui coniunctionem tendunt et inuicem sibi debent quodammodo ut existant. Nam, sicut caro animae facta est, sic et anima facta est carni; et ipse naturalis earum 85 intentioni est finis pariter esse.

sagesse de la chair est ennemie de Dieu, elle n'est pas soumise à la loi divine et même elle ne peut l'être^a.

**Ils prennent à tort
l'exemple de
l'union
de l'âme et
du corps**

9. Et pour l'unité de la personne ou subsistence, qu'ils suivent avec nous la divine autorité parce que la raison humaine n'a pas la force de découvrir le secret d'un si grand miracle. Mais pour ceux qui, croyant à une seule nature faite de deux, se séparent de l'autorité si solidement établie des Pères, voyons si, ainsi qu'ils le croient, leur raison peut s'accorder avec ces arguments, même selon la sagesse du monde. Ils disent donc: «Comme la nature humaine, unique, est composée de deux natures, c'est-à-dire de l'âme et de la chair, ainsi la nature unique du Christ est composée de la divinité et de l'humanité, et c'est pourquoi nous professons que le Christ est de deux natures, mais non en deux natures.»

10. Certes il n'y a aucune raison de nier que chaque homme est en deux natures, à savoir dans la chair et dans l'âme, car il est tout à fait certain qu'on dit à juste titre de la nature de l'homme qu'elle est une, composée de deux. L'âme, en effet, a pu être réunie à la chair en une seule nature. Mais au sujet de la divinité du Christ, on ne peut dire sans un énorme blasphème qu'elle aurait pu être réunie en une seule nature à l'humanité assumée.

11. Ensuite, il leur faut considérer que soit l'âme soit la chair existent en vue de leur union et que les deux natures n'ont pas pour fin d'être individuellement et séparément, mais qu'elles tendent vers leur union et qu'elles se doivent mutuellement, en quelque sorte, d'exister. En effet, comme la chair est faite pour l'âme, l'âme est faite pour la chair, et la fin même de leurs natures est de tendre également vers cette union.

12. Non enim credendum est Origenis deliramentis, qui suspicatur humanarum animarum substantias longe antequam in corporibus essent, non solum fuisse, uerum etiam peccasse et prius quidem mentes, postea uero animas
90 factas, cum pro peccatorum suorum meritis in corpora truderentur, cum dicat apostolus : *Rebecca ex uno concubitu habens Isaac patrem nostrum. Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid egissent bonum ac malum secundum electionem, ut propositum Dei maneret, non ex*
95 *operibus, sed ex uocante dictum est ei : Quia maior seruiet minori*^b.

13. Paulo itaque melius et fidelius credimus docenti, quia cum Iacob et Esau necdum nati fuissent, nihil egerunt bonum aut malum, nec ex operibus, sed ex uocantis
100 gratia sunt discreti, quam Origeni somnianti quod, ut nascerentur, supplicium fuerat nescio cuius mali. Nam et cum morte a suis corporibus animae separantur, ad sui tamen coniunctionem similiter tendunt et propterea unam naturam humanam efficiunt.

105 14. Quod de Verbi Dei natura nefas est credere, quoniam aliquando non sibi substiterit, sed humanae naturae adunatio causa ei fuerit existendi, ut ipsa sibi adunata quiesceret naturalis eius intentio. Verum neque de humana natura dici potest, quod non possit sine Dei
110 Verbi in unam naturam compositione subsistere, quam uidemus specie sua contentam, non in aliquid tendere, cui sic naturaliter adhaerescat, ut unam cum illo naturam efficiat.

15. Nihil igitur Eutychniani humanae naturae adiuantur
115 exemplo, ut unam asserant Christi esse naturam, uel si,

b. Rm 9, 10-12

12. Car il ne faut pas croire les divagations d'Origène qui conjecture que les substances des âmes humains existaient longtemps avant d'être dans les corps et même qu'elles avaient péché et que, existant d'abord en tant qu'esprits, elles étaient ensuite devenues âmes lorsque, en châtement de leurs péchés, elles avaient été poussées dans des corps; l'Apôtre dit en effet : *Rebecca fut enceinte du fait d'un seul homme, Isaac, notre Père. Avant la naissance des enfants, avant qu'ils eussent fait ni bien ni mal de leur propre choix, pour que se perpétue le dessein de Dieu, qui dépend non des œuvres mais de celui qui appelle, il fut dit à Rebecca : L'aîné sera soumis au cadet*^b.

13. C'est pourquoi nous croyons avec plus de confiance et de fidélité Paul, lorsqu'il enseigne qu'avant leur naissance Jacob et Ésaü n'avaient rien fait de bien ni de mal et qu'ils furent distingués non par leurs œuvres mais par la grâce de celui qui appelle, plutôt qu'Origène, lorsqu'il rêve que leur naissance était le châtement de je ne sais quelle faute. Et aussi, lorsque les âmes se séparent de leur corps par la mort, elles tendent cependant de la même manière vers leur réunion, et pour cette raison elles forment une seule nature humaine.

14. Mais, au sujet de la nature du Verbe de Dieu, il est impie de croire qu'un jour elle n'a pas existé pour elle-même, mais que l'union avec la nature humaine fut la cause de son existence, de sorte que sa tension naturelle soit apaisée lorsqu'elle s'unit à la nature humaine. En vérité, on ne peut pas dire non plus de sa nature humaine qu'elle ne peut exister sans union en une seule nature avec le Dieu Verbe, elle que nous voyons complète en son genre sans tendre vers rien à quoi naturellement elle s'attacherait pour ne faire avec cela qu'une seule nature.

15. Donc, les eutychniens ne trouvent aucun secours dans l'exemple de la nature humaine pour soutenir que

remota patrum auctoritate, concedatur eis secundum argumentationes humanas de incarnationis diuinae mysterio disputare, quod mensuram humanae rationis excedit. Ad personae uero unitatem, praecedente auctoritate diuina, 120 conuenientius hoc refertur exemplum, ad quam et a sanctis patribus relatum esse cognoscimus.

16. Propter quod etiam beatus uir Augustinus, in Catholicae doctrinae sinceritate ac prudentia diffamatus, in libro de fide, et spe, et caritate, qui paene ab omnibus quibus 125 notus est *Enchiridion* appellatur, ita de Christo locutus est : *Nempe ex quo esse homo coepit, non aliud coepit esse homo quam Dei Filius, et hoc unicus; et propter Deum Verbum, quod illo suscepto caro factum est, utique Deus, ut quemadmodum est una persona quilibet homo, anima* 130 *scilicet rationalis et caro, ita sit una persona Christus Verbum et homo.*

17. Nec ait, ita sit Christi una natura Verbum et homo. Sed iam breuiter quae acta sunt colligamus. Apparuit imprimis, quod secundum magnae synodi Chalcedonensis 135 sententiam confessus es, imperator, et unum esse de Trinitate crucifixum pro nobis Dominum Christum et uere et proprie matrem Dei Mariam, et eundem Dominum nostrum Iesum Christum in duabus esse naturis.

18. Apparuit etiam, in declaratione ac defensione ipsius 140 fidei nostrae, memoratam synodum haec ipsa, pro diuinarum scripturarum auctoritate et patrum testimoniis definisse siue firmasse. Vbi simul et illi qui licet commu-

vi, 126-131 AUG. *Ench.* 2, 36 (CCL 46, p. 69)

1. Augustin utilise l'union de l'âme et du corps chez l'homme, qui est déjà pour lui un mystère, pour faire concevoir l'unité de deux substances spirituelles, le Verbe divin et l'âme : « En effet, comme dans l'unité de la personne l'âme s'unit au corps pour former un homme, ainsi dans l'unité de la personne, Dieu s'unit à l'homme pour former

la nature du Christ est une, même si, l'autorité des Pères écartée, on leur concède de discuter selon des arguments humains du mystère de l'incarnation divine qui dépasse la mesure de la raison humaine. Mais pour affirmer l'unité de personne, l'autorité divine gardant sa priorité, cet exemple convient mieux et nous savons que les saints Pères aussi l'ont rapporté dans cette intention.

16. Pour cette raison aussi, le bienheureux Augustin, célèbre pour la pureté et la prudence de sa doctrine, dans son livre *Sur la foi, l'espérance et la charité*, qu'appellent *Enchiridion* presque tous ceux qui le connaissent, parle ainsi du Christ : *De fait, du moment où il commence à être homme, il commence à être homme non pas autrement qu'en Fils unique de Dieu et, à cause du Dieu Verbe qui s'est fait chair en l'assumant, il est assurément Dieu : ainsi, de même que n'importe quel homme est une seule personne, c'est-à-dire l'âme raisonnable et la chair, ainsi le Christ Verbe et homme est une seule personne*¹.

17. Et il ne dit pas : Le Christ Verbe et homme est une seule nature. Mais déjà, brièvement, rassemblons ce qui a été réalisé. Il est apparu d'abord que, selon la sentence du grand synode de Chalcédoine, tu as professé, empereur, qu'un de la Trinité a été crucifié pour nous, le Seigneur Christ, et que Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu, et que ce même Seigneur Jésus-Christ est en deux natures.

18. Il est apparu encore, dans la déclaration et la défense de cette foi qui est la nôtre, que ledit synode, au nom de l'autorité des divines Écritures et du témoignage des Pères, a défini ou confirmé ces positions. En

le Christ. Donc, dans la première de ces personnes il y a fusion de l'âme et du corps, dans la seconde fusion de Dieu et de l'homme» (*Ep.* 137, 3; *PL* 33, 520).

nicantes Ecclesiae et auctoritatem uenerantes ipsius sanctae synodi, tamquam dogmati Eutychno contrarii, tamen per
 145 contentionem uerbi superfluum, negant debere dici unum
 ex Trinitate crucifixum et uere et proprie matrem Dei
 Mariam, inuenti sunt aduersus eandem synodum facere
 et Eutychnos econtrario suis contentionibus adiuuare.

19. Apparuit etiam, ipsos Eutychnos, qui tamquam
 150 contra dogma Nestorii, duas unius Filii Dei negant esse
 naturas, Nestorianis per hoc indubitatum dare uictoriam,
 et synodum Ephesenam reprehendere, quam acceptare se
 fingunt. Sic meretur caecari, ut sibi primum contradicat,
 obuia ueritati contentio, quae nec rationis est capax, nec
 155 contenta esse patrum auctoritate dignatur.

même temps aussi on a pu voir que ceux qui, bien qu'en communion avec l'Église et remplis de vénération pour l'autorité de ce même synode, comme s'opposant à la doctrine d'Eutychès, affirment pourtant, dans une lutte superflue pour des mots, qu'il ne faut pas dire : « Un de la Trinité a été crucifié pour nous », « Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu », ils agissent contre ce synode et aident au contraire les eutychiens dans leurs prétentions.

19. Il est encore apparu que les eutychiens eux-mêmes qui, sous prétexte de lutter contre la doctrine de Nestorius, nient qu'il y a deux natures du Fils unique de Dieu, donnent en cela une victoire indubitable aux nestoriens et critiquent le synode d'Éphèse qu'ils feignent d'accepter. Ainsi mérite d'être aveuglée, comme se contredisant d'abord elle-même, la contestation contre la vérité, qui à la fois est incapable de raison et ne daigne pas se contenter de l'autorité des Pères.

LIBER SECVNDVS

Cap. 1, 1. Quoniam integritatem fidei, quae mihi, religiose princeps, cum tua pietate communis est et declaratam sufficienter arbitror et defensam, nihilque relictum est calumniis haeticorum, in quo uel nos male sentire
5 de mysterio diuinae incarnationis infament, uel magnam synodum Chalcedonensem, cuius decretis eandem nostram fidem consonare monstrauius; securi iam pergimus occultas eorum fraudes et exsecranda mendacia uentilare, quibus per suos satellites atque fautores praedictam
10 synodum, sub obtentu defensionis, expugnare moliti sunt.

2. Confido enim quod non solum tuae serenitati, sed omni haec legenti qui talis non est qualem notat sermo

LIVRE II

BUT DES HÉRÉTIQUES : REJETER LES DÉCISIONS DE CHALCÉDOINE ET DU PAPE LÉON

**Les hérétiques
placent leurs
mensonges sous le
nom de l'empereur**

Chap. 1, 1. Je pense avoir suffisamment proclamé et défendu l'intégrité de la foi que j'ai en commun avec ta piété, prince très religieux, pour qu'il ne reste aux calomnies des hérétiques aucun point sur lequel ils puissent nous accuser à tort de mal penser sur le mystère de l'incarnation divine, ni nous, ni le grand synode de Chalcédoine avec les décrets duquel nous avons montré que notre foi est aussi en harmonie; c'est pourquoi, désormais, en toute sécurité, nous continuons à attaquer leurs secrètes perfidies et les mensonges execrables par lesquels, grâce à leurs hommes de main et à leurs partisans, ils se sont efforcés d'abattre ce synode sous prétexte de le défendre.

2. Car j'ai la ferme conviction que, non seulement pour ta Sérénité, mais pour tout lecteur qui n'est pas l'homme dénoncé en ces termes par la parole prophétique : *Il n'a*

propheticus dicens : *Noluit intellegere ut bene ageret*^a, luce clarius apparebit quod in euacuationem praedictae synodi
 15 facta sunt quae in eius purgationem scripta esse iactantur. Vnum solum petimus de tua clementia, cuius cognomine decoraris, ut quia in Ecclesiae praeiudicium multa per subreptionem haereticorum et acta et scripta sunt quae
 20 zelus Dei nos impellit arguere, nostra te responsio *nihil offendant.

3. Egerunt enim callide per suos complices, sicut solent, aduersarii ueritatis, ut ea ipsa quae scribi fecerunt, etiam titulo nominis tui praenotarentur, existimantes quod
 25 posito terrore tuae personae, condemnationem uel etiam conuictionem suae temeritatis et falsitatis effugerent. Verum nos illa scripta nolumus tua dici, quae scimus cognitae nobis tuae fidei contraria.

4. Nam si legibus uestris bene atque utiliter censuistis, ut quaecumque uestra rescripta, contra ipsas quas promul-
 30 gatis leges, in quibus uobis deseruitur, et quas uobis infringere licet, per subreptionem fuerint elicita, uacuentur, nec dicentur a uobis data, quae generalibus constitutionibus uestris inueniuntur aduersa, quomodo illa quae aduersantur constitutionibus patrum tuorum, quibus te

I. a. Ps 35, 4

1. Cette citation se trouve également dans le *Tome à Flavien* de Léon le Grand au sujet d'Eutychès (*PL* 54, 756-757) : « Eutychès, que son titre de prêtre semblait recommander, nous apparaît très imprudent et très incapable, en sorte qu'on peut lui appliquer la parole du prophète : 'Il n'a pas voulu comprendre pour faire le bien, il a médité l'iniquité sur sa couche' (Ps 35, 4). » Les hérétiques visés sont clairement désignés comme successeurs d'Eutychès.

2. *nihil* : comme dans les mss *P* et *Q* et non *mibi* comme dans le *CCL*. Sans négation, la phrase ne semble pas avoir de sens.

3. Pour Facundus, le premier édit contre les Trois Chapitres (544-545), bien que mis sous le nom de Justinien, avait été rédigé sous l'inspiration de Théodore Askidas et de ses comparses, imprégnés d'origénisme et de monophysisme (cf. *LIBERATUS*, *Breuiarium* 24; *PL* 69,

pas voulu comprendre pour faire le bien^{a1}, il apparaîtra de façon plus claire que le jour que c'est pour rejeter ce synode qu'ont été faits les écrits qu'ils prétendaient destinés à le purifier. Nous n'avons qu'une requête à faire à la clémence dont tu portes le nom : puisqu'on a fait et écrit au préjudice de l'Église, à cause de ce qu'ont insinué les hérétiques, bien des choses que le zèle envers Dieu nous pousse à réfuter, daigne ne t'offenser en rien² de notre réponse.

3. Car les adversaires de la vérité ont agi, à leur habitude, par tromperie grâce à leurs complices; ils ont placé sous ton nom ce qu'ils ont fait écrire³, dans la pensée que, protégés par l'effroi qu'inspire ta personne, ils ne pourraient être accusés ou convaincus d'impudence et de fausseté. Mais, nous, nous ne voulons pas qu'on t'attribue ces écrits que nous savons contraires à ta foi qui nous est bien connue.

4. En effet, puisque vous avez bien et utilement décidé par vos lois que tout rescrit qu'on vous aurait arraché par tromperie contre ces lois que vous avez promulguées, dans lesquelles on vous sert avec dévouement et qu'il vous est pourtant permis d'enfreindre serait vain et ne vous serait pas attribué, puisqu'il viendrait s'opposer à vos décrets généraux, comment ces écrits qui s'opposent aux canons de tes Pères auxquels tu dois te soumettre en tant qu'homme pieux et qu'il n'est pas permis, ni à

1049 BC; *ACO* II, v, p. 139-140). L'édit circulait en plusieurs versions, comme Facundus le dit dans la suite; l'édit impérial était diversement modifié dans le « libelle des acéphales » au moins sous deux formes : la première pourrait correspondre à l'*epistula damnationis*, la seconde à la *formula subscriptionis* qu'Askidas faisait signer par les évêques (cf. l'Introd., p. 96). Ce premier édit a été confondu parfois avec l'*Homologia* ou *Confessio rectae fidei*, mais celle-ci date de 551 et Facundus n'a pu la connaître au moment où il rédigeait son ouvrage.

35 sicut religiosum necesse est deseruire et quas nec tibi
nec omnibus tecum in commune hominibus licet infringere,
non iure meritoque tua non esse dicimus?

5. Oboedientes itaque Petro apostolo dicenti: *Deum
timete regem autem honorificate*^b, et pro Dei timore, quae
40 contraria sunt Ecclesiae Christi refellimus, et pro regis
honorificentia, quae refellenda sunt, tua non dicimus.
Sint igitur illorum qui frustra putauerunt quod falso tui
nominis titulo munirentur quae ratione stare non possunt,
et illis potius imputentur quorum et fraudulentis excogi-
45 tationibus adinuenta, et diuturnis elucubrationibus contra
sanctam Chalcedonensem synodum nouimus esse compo-
sita. Nam quid opus erat, obsecro, quietem Ecclesiae
superuacuarum quaestionum, ut non dicam noxiarum,
concurSIONibus agitare?

50 6. Quid opus erat eiusdem synodi retractare decreta,
non solum contra religionis reuerentiam, sed etiam contra
ipsius humanitatis pudorem, quae consensu totius Eccle-
siae per centum ferme annos, etiam te custode, hactenus
iniolata manserunt? Vel quid opus erat Theodori
55 Mopsuesteni episcopi, olim in Ecclesiae pace defuncti,
calumniose dicta discutere, et sic ubi lapsus putatur, uel
etiam uerbo humanitatis lapsus est, tanta aduersus eum
feruere contumelia, quanta, si adhuc in corpore degeret,
eum affici non deceret, nisi reprehensus prius atque
60 conuictus, post unam et secundam correptionem pertinaci-
ter ueritati resisteret?

b. 1 P 2, 17

toi, ni à tous les hommes ensemble avec toi, d'enfreindre,
comment pourrions-nous ne pas refuser, à bon droit et
avec raison, de te les attribuer?

5. Nous obéissons donc à l'Apôtre Pierre qui dit :
Craignez Dieu, mais honorez le souverain^b, en réfutant,
pour respecter la crainte de Dieu, ce qui est contraire à
l'Église du Christ, et en ne t'attribuant pas, pour
l'honneur du souverain, ce qu'il faut réfuter. Que la res-
ponsabilité revienne donc à ceux qui ont pensé à tort
protéger sous ton titre ce que ne peut soutenir la raison,
et que ces écrits soient imputés plutôt à ceux dont nous
savons qu'ils les ont inventés par des pensées fraudu-
leuses et composés par des élucubrations perpétuelles
contre le saint synode de Chalcédoine. Quel besoin, en
effet, y avait-il, je te prie, de troubler la quiétude de
l'Église par la répétition incessante de questions inutiles,
pour ne pas dire nuisibles?

**On ne doit pas
remettre en
question les
décrets de
Chalcédoine**

6. Quel besoin de remettre en
question, non seulement contre le
respect dû à la religion mais même
contre la pudeur due à l'humanité,
les décrets de ce synode, qui, dans
l'accord de toute l'Église, pendant
près de cent ans et sous ta garde aussi, sont demeurés
inviolés jusque-là? Et quel besoin d'examiner de façon
calomnieuse les écrits de Théodore, évêque de Mopsueste,
mort autrefois dans la paix de l'Église, et pour les endroits
où il est supposé avoir failli – et même où, en terme
d'humanité, il a vraiment failli –, de soulever contre lui
des outrages si grands qu'il serait inconvenant de les lui
infliger même s'il était encore vivant, à moins que, d'abord
repris et confondu complètement, il ait résisté obstinément
à la vérité après une première et une seconde répri-
mande?

7. Sed quia laudatur idem Theodorus in epistula uenerabilis Ibae, quam memorata synodus pronuntiauit orthodoxam, per hoc auctoritatem ipsius synodi soluendam
65 haeretici crediderunt si nunc eum, post centum et amplius defunctionis eius annos, uelut auctorem magistrumque Nestorii condemnare facerent, et consequenter etiam ipsam epistulam, quasi haeretici laudatricem.

8. Quid autem agent, quod non solum in ipsa laudatur
70 epistula Theodorus Mopsuestenus episcopus, uerum etiam dum uiueret, a sanctis patribus qui cum eo uerbi praedicatione conuersati sunt approbatus et magna laude praedicatus ostenditur, sicut a Iohanne Constantinopolitano et Gregorio Nazianzeno, et post mortem a Iohanne et
75 Domno Antiochensi, ac tota synodo Orientis apud Antiochiam congregata?

9. Numquid ergo et istos omnes uenerabiles Ecclesiae Christi doctores, uel dicta eorum anathematizari facient? Aliter enim uideri non poterit epistula Ibae pro laude
80 Theodori iuste sub anathemate condemnata, nisi et isti omnes beatissimi patres, aut eorum saltem scripta, similiter abdicentur, in quibus eundem Theodorum multo amplius quam in ea docebimus esse laudatum.

10. Sed nec illa quae dicuntur a Theodoro Cyri
85 episcopo contra beatum Cyrillum nescio quando scripta, ob aliud modo damnata sunt, nisi ut per hoc quoque synodus Chalcedonensis quasi notabilis uideretur, quod idem Theodoretus deliberationi ac definitionis eius interfuit, atque epistulam papae Leonis, Eutychis dementiam confu-
90 tantem, ibi defendit, et quibusdam minus intelligentibus rectam esse monstrauit.

11. Nam ut inferius ostendetur et alii quorum memoriae communicamus, scripserunt aduersus eundem beatum

7. Mais, comme ce même Théodore est loué dans la lettre du vénérable Ibas que le synode de Chalcédoine a reconnue orthodoxe, les hérétiques ont cru que l'autorité de ce synode serait détruite si maintenant, plus de cent ans après sa mort, ils le faisaient condamner comme instigateur et maître de Nestorius et avec lui aussi, par conséquent, cette lettre sous prétexte qu'elle louait un hérétique.

8. Mais que pourront-ils faire, puisque ce n'est pas seulement dans cette lettre que Théodore, évêque de Mopsueste, est loué, mais qu'on le voit aussi de son vivant approuvé et célébré avec force louanges par les saints Pères qui ont vécu avec lui dans la prédication du Verbe, par des gens comme Jean de Constantinople, Grégoire de Nazianze et, après sa mort, par Jean et Domnus d'Antioche, et par tout le synode d'Orient réuni à Antioche?

9. Pourquoi donc ne pas faire anathématiser aussi tous ces vénérables docteurs de l'Église du Christ ou leurs écrits? Car l'anathème qui frappe la lettre d'Ibas, à cause de l'éloge de Théodore, n'apparaîtra pas justifié, si l'on ne rejette pas également tous ces bienheureux Pères ou au moins leurs écrits qui, nous le montrerons, louent beaucoup plus ce même Théodore que la lettre d'Ibas.

10. Quant aux passages qu'on dit écrits, je ne sais quand, par Théodoret, évêque de Cyr, contre le bienheureux Cyrille, leur condamnation récente n'a pas d'autre motif que de tenter par là aussi de marquer d'infamie le synode de Chalcédoine, puisque le même Théodoret a participé à ses délibérations et à ses conclusions, qu'il a défendu la lettre du pape Léon réfutant la démence d'Eutychès, et montré à certains qui la comprenaient mal que cette lettre était orthodoxe.

11. En effet, nous le montrerons plus bas, d'autres aussi avec la mémoire desquels nous communions ont

Cyrillum; uerumtamen in hoc anathemate denominati non
 95 sunt, quoniam in Chalcedonensi concilio non fuerunt. De
 quibus omnibus dicturus, hoc ordine totam causam tractare
 disposui ut prius euacuationem documentorum prolatione
 demonstrarem, quod in euacuationem memorati magni
 concilii, et decretorum papae Leonis, haeticorum fautores
 100 haec egerint.

12. Deinde quoniam frustra confingitur, supradictam
 epistulam uenerabilis Ibae ab eodem Chalcedonensi
 concilio non fuisse susceptam, sed cum ostendi non possit,
 tali mendacio nos in eius condemnationem adducere
 105 uoluerunt. Postremo autem probabo non posse iuste
 culpari sanctam synodum quod eam pronuntiauit ortho-
 doxam. Vbi simul inopinum quiddam et quod difficile
 credes, Auguste, monstrabitur.

13. Nam cum Eutychiani memoratam synodum crimi-
 110 nentur, quod uelut in approbatione ipsius epistulae beatum
 Cyrillum haeticum fuisse firmauerit et Nestorii excusa-
 tionem, Epheseni uero concilii reprehensionem receperit,
 ego contra doceam, quia si praedictam epistulam quasi
 haeticam improbare, hinc potius beatum Cyrillum credi-
 115 disse haeticum et Nestorium excusasse atque Ephesenum
 reprehendisse concilium uideretur.

Cap. II, 1. Sed iam primam diuisionis huius partem
 tractare debemus. Dicimus igitur, quia uel si, ut quidam
 mentiti sunt, epistulam uenerabilis Ibae minime Chalce-
 donensis synodus approbaret, nec omnino ad eius defer-
 5 retur examen, sic quoque in ipsius euacuationem pro

1. Après avoir cité des exemples d'autres Pères qui ont parlé contre
 Cyrille (Gennadius: II, iv, 1; Isidore de Péluse: II, iv, 12) et avoir
 précisé entre ces deux exemples la cause de l'attaque des hérétiques
 contre la lettre d'Ibas (le rejet du concile), Facundus va, selon son
 plan, montrer en II, v, 1-2 que les agissements des hérétiques ont pour
 seul but la condamnation du concile. Le reste du développement sur
 la lettre d'Ibas se trouve dans les livres V-VII.

écrit contre le bienheureux Cyrille et pourtant ils n'ont
 pas été nommés dans cet anathème, parce qu'ils n'ont
 pas participé au concile de Chalcédoine. Pour parler
 d'eux tous, j'ai décidé de traiter toute la cause dans cet
 ordre¹: démontrer d'abord, en citant des documents évi-
 dents, que, si les partisans des hérétiques ont agi ainsi,
 c'est pour rejeter ce grand concile et les décrets du pape
 Léon.

12. Ensuite, que c'est en vain qu'on invente que la
 lettre en question du vénérable Ibas n'a pas été approuvée
 par ce même concile de Chalcédoine, mais qu'en l'ab-
 sence de toute preuve ils ont voulu par un tel mensonge
 nous conduire à la condamnation du concile. Enfin, je
 prouverai que le saint synode ne peut être à juste titre
 jugé coupable pour l'avoir déclarée orthodoxe. En même
 temps nous démontrerons un point inattendu et que tu
 auras peine à croire, Auguste.

13. En effet, alors que les eutychiens accusent le synode
 d'avoir en quelque sorte, en approuvant cette lettre, affirmé
 que Cyrille était hérétique, justifié Nestorius et en revanche
 condamné le synode d'Éphèse, je veux montrer que c'est
 au contraire s'il avait rejeté la lettre comme hérétique qu'on
 aurait pu penser plutôt qu'il avait jugé hérétique le bien-
 heureux Cyrille, justifié Nestorius et blâmé le concile
 d'Éphèse.

**Le concile n'a pas
 condamné
 la Lettre d'Ibas** **Chap. II, 1.** Nous devons main-
 tenant traiter la première partie de
 cette diuision. Nous disons donc
 que, même si, comme certains le
 prétendent mensongèrement, le synode de Chalcédoine
 n'avait pas du tout approuvé la lettre du vénérable Ibas
 et ne l'avait même pas soumise à un examen, ce serait
 encore pour détruire ce synode qu'on la condamnerait
 sous prétexte qu'elle loue Théodore. Voilà qui est montré

Theodori laude damnaretur. Quod ex eius allocutione, quam, sicut priore libro docuimus, ad Marcianum scripsit Augustum, in cuius auctoritatem uestra quoque pietas sua lege firmavit, euidenter ostenditur.

10 2. Sed priusquam allocutionis ipsius super hac quoque causa testimonium proferamus siue repetamus, praedictam legem uestram quae auctoritati eius, ut diximus, attestatur, commemorare necessarium credo. Titulus autem sub quo
15 et ut nemo de ea publice contendere audeat.

3. Principium uero : *Imperator Iustinianus Augustus Epiphano sanctissimo ac beatissimo archiepiscopo regiae urbis huius et uniuersali patriarchae. Scire uolentes tuam sanctitatem omnia quae ad ecclesiasticum statum respi-*
20 *ciunt.* Et post alia :

4. *Eadem uero sancta Chalcedonensis synodus et magni Procli ad Armenios scriptam epistulam, de eo quod oporteat dicere Dominum Iesum Christum Filium Dei, et Deum nostrum, unum sanctae Trinitatis, per suam relationem*
25 *suscepit et confirmavit. Si enim praedictas sanctas quattuor*

II, 14-29 IUST. *Ep. ad Epiph.* (Codex I, 1, 7, n. 2 ; éd. Krüger, p. 8-10)

1. Le 22 octobre 451, après le décret de foi à Chalcédoine, il y eut, sans doute, une adresse du concile à l'empereur Marcien. Mais Facundus dit ici qu'elle a été simplement écrite. C'est aussi l'opinion de S. LENAÏN DE TILLEMONT (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 15, Paris 1702, p. 714).

2. Épiphanie est archevêque de Constantinople. Le titre de patriarche universel est donné aux évêques possesseurs d'un siège patriarcal (d'abord Alexandrie et Antioche). Cependant lorsque, après avoir attribué ce titre au pape Léon (PL 77, 740 B - 747 A), dans son 28^e canon, le concile de Chalcédoine, sur le modèle du concile de Constantinople (381), décide « d'accorder des privilèges égaux au très saint siège de la nouvelle Rome, jugeant avec raison que la ville qui est honorée de la présence de l'empereur et du sénat et qui jouit des mêmes privilèges que l'ancienne ville impériale de Rome, est comme celle-ci grande

à l'évidence par l'adresse que ce synode écrivit, comme nous l'avons dit dans le livre précédent, à l'empereur Marcien, adresse¹ dont vous avez, avec piété, renforcé l'autorité par votre loi.

2. Mais avant de présenter ou de **La loi de Justinien** répéter le témoignage de cette adresse sur la cause que nous défendons, je crois nécessaire de rappeler votre loi dont je viens de parler, loi qui, comme nous l'avons dit, confirme son autorité. Elle est parue sous le titre : *Au sujet de la très grande Trinité et de la foi catholique et pour que personne n'ose publiquement en discuter.*

3. Voici le début : *L'empereur Justinien Auguste au très saint et bienheureux Épiphanie, archevêque de notre ville impériale et patriarche universel², dans la volonté que ta Sainteté sache tout ce qui concerne les affaires de l'Église.* Et plus loin :

4. *Le même saint synode de Chalcédoine a soutenu et approuvé dans son rapport la lettre du grand Proclus, écrite aux Arméniens, sur la nécessité de dire le Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, et notre Dieu, un de la sainte Trinité. En effet si nous nous écartons des quatre saints*

dans les affaires ecclésiastiques, étant la seconde après elle» (ACO II, 1, 3, p. 89-94), Léon le Grand refusa de ratifier ce canon. Mais, sous Justinien, à partir du V^e concile, ce titre s'applique essentiellement à l'évêque de Constantinople, comme dans ce texte, sans qu'il y ait eu, semble-t-il, ratification de Rome, puisque, sous Grégoire le Grand, la polémique reprend autour de l'adjectif «œcuménique» attribué au patriarche de Constantinople Jean IV le Jeûneur (cf. A. TUILIER, «Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique», *Grégoire le Grand*, Colloques internationaux du CNRS, Paris 1986, p. 69-82). L'auteur précise en particulier, dans la discussion qui suit, que traduire *oecumenicus* par *uniuersalis*, comme le fait Grégoire - et ici Facundus - est un grave contresens qui radicalise la polémique par crainte de l'Orient byzantin (p. 82).

synodos egrediamur, aut ab his disposita, damus facultatem haereticis qui depositi ab eis sunt, et eorum dogmatibus, suam pestilentiam iterum in sanctas Dei ecclesias ostentare.

30 5. Haec in confirmationem praedictae allocutionis siue relationis ex lege uestra protulisse sufficiat, cuius titulus, quod interdictum est ut de fide Catholica nemo publice contendere audeat, utrum obseruetur, cum de synodi
35 modo contenditur, tuae pietatis est iudicare; aut si nulla transgressione quattuor sanctae synodi et ab his disposita conuelluntur, cum epistula uenerabilis Ibae Edesseni episcopi, quam magna synodus Chalcedonensis orthodoxam pronuntiauit, uelut impia et Nestoriana damnatur.

40 6. Quid ergo prodest praeuidisse quod per haec facultas daretur haereticis qui depositi ab eis sunt, et eorum dogmatibus, tam pestilentiam iterum in sanctas Dei Ecclesias ostentare, et minime prouidisse ne fieret? Sed ex illa iam allocutione quod intendimus probare debemus.

45 7. Alloquens itaque Marcianum Augustum praedicta synodus, et tam decretorum suorum rationem quam epistulae beati Leonis, patrum auctoritate confirmans, ita respondit aduersus Eutychianos qui eam *culpabant quod duas definierit Christi esse naturas: *Ambiguitate quaestionis exorta, patrum interpretationibus nostram confessionem coaptasse cognoscimur, satisfacientes quod in nullo*

II, 49-53 Conc.Chal. *Adl. ad Marc.* (gr. ACO II, I, 3, p. 113; lat. ACO II, III, 3, p. 118)

1. Le texte de l'*Ep. ad Epiph.* dans le Codex de Justinien ne présente pas la même version latine que le texte de Facundus qui avait peut-être pour source le texte grec (par exemple la dernière phrase: *facultatem damus haereticis eorum doctrinis ab isdem oppressis pestem suam in sanctas Dei ecclesias rursus inducendi*). Par contre, on retrouve

*conciles susdits ou de ce qu'ils ont décidé nous donnons la faculté aux hérétiques qu'ils déposèrent et à leurs croyances d'étaler à nouveau leur peste dans les saintes Églises de Dieu*¹.

5. Qu'il suffise de produire, pour confirmer l'adresse ou le rapport dont nous venons de parler, ces extraits de votre loi dont le titre est: «Il est interdit à quiconque d'oser discuter en public de la foi catholique.» Maintenant, il appartient à ta piété de juger si elle est respectée, alors qu'après presque cent ans on discute aujourd'hui dans l'Église de la sentence du synode universel, et si aucune transgression ne vient détruire les quatre saints conciles et leurs décisions, alors que cette lettre du vénérable Ibas, évêque d'Édesse, que le grand synode a jugée orthodoxe, est condamnée comme impie et nestorienne.

6. A quoi sert-il donc d'avoir prévu que ce serait donner aux hérétiques qu'ils déposèrent et à leurs croyances la possibilité d'étaler à nouveau au grand jour une si grande peste dans les saintes Églises de Dieu, sans avoir pourvu à l'empêcher? Mais c'est par l'étude de cette adresse qu'il nous faut prouver maintenant ce que nous avons annoncé.

S'appuyer sur les interprétations des Pères

7. Donc le synode de Chalcédoine, s'adressant à l'empereur Marcien et confirmant, par l'autorité des Pères, le bien-fondé à la fois de ses décrets et de la lettre du bienheureux Léon, répondit ainsi aux eutychiens qui accusaient cette lettre d'avoir affirmé l'existence de deux natures du Christ: *Chaque fois qu'une difficulté d'interprétation s'est élevée sur une question, on sait que nous avons ajusté notre profession de foi aux interprétations des Pères, en nous*

exactement le même texte, sans doute emprunté à Facundus, dans PÉLAGE, *In Def. Tr. Cap. III* (éd. Devreesse, p. 23).

discordem intellegentiae eorum detulerimus animum, sed his utimur testibus ad nostrae fidei firmitatem.

8. Et ut ostenderet quod non tam ipsam quam doctores
55 antiquos Ecclesiae quorum sententiam in hoc secuta est, praedicti culparent haeretici, commemoratis in eadem allocutione quorundam patrum epistulis, etiam magni Procli uolumen ad Armenios cuius in uestra lege meministis et epistulam sapientissimi Iohannis Antiocheni sic memorat
60 dicens :

9. *Necnon et magnum Proclum huic uituperationi subiciet, qui eisdem Orientalibus uolumen ad Armenios pro fidei congruentia destinauit. His autem consociabitur ad culpam et sanctissimus Iohannes Antiochenus episcopus,*
65 *qui haeticorum maledicta reiciens et apostolicae doctrinae dogma declarans, totius Orientis confessionem uelut ex uno ore, sanctissimo Proclo et ei qui per idem tempus mundi regebat gubernacula destinauit. Non igitur admirandi Romanae urbis praesulis epistulam, uel innouationis offendiculum crimentur, et cetera.*
70

10. In hac uero sapientissimi Iohannis Antiocheni et totius Orientis confessione, sanctissimo Proclo et imperatori Theodosio destinata, cuius exemplo synodus Chalcedonensis admirandi Romanae urbis praesulis, id est
75 beati Leonis defendit epistulam, utpote per quam memoratum Iohannem Antiochenum et haeticorum maledicta reiecisse et doctrinam apostolicam declarasse testatur, per quam et illud confirmatum esse primo libro docuimus, quod unus ex Trinitate sit Dominus Iesus
80 Christus, multo maiori laude quam in epistula uenerabilis Ibae, Theodorus praedicatur.

assurant que notre intention n'était jamais en désaccord avec leur doctrine; mais nous nous appuyons sur leur témoignage pour affermir notre propre foi.

8. Et pour montrer que ces hérétiques condamnaient moins le synode que les anciens docteurs de l'Église dont il suivait l'avis sur ce point, le synode évoque d'abord dans cette adresse les lettres de certains Pères, puis rappelle l'écrit du grand Proclus aux Arméniens, que vous citez dans votre loi, et la lettre du très sage Jean d'Antioche :

9. *Sera soumis aussi au même blâme le grand Proclus qui, à ces mêmes Orientaux, fit parvenir son Tome aux Arméniens pour la sauvegarde d'une foi correcte. Avec eux on blâmera également le très sage Jean, évêque d'Antioche, qui, rejetant les déclarations erronées des hérétiques et proclamant les dogmes de la doctrine apostolique, fit parvenir la profession de tout l'Orient, comme exprimée d'une seule voix, au très saint Proclus et à celui qui, à cette époque-là, tenait en main le gouvernail du monde. Qu'ils n'accusent donc pas la lettre de l'admirable prélat de la ville de Rome qui est justement un obstacle à l'innovation, etc.*

10. La profession de foi du très sage Jean d'Antioche et de tout l'Orient fut destinée au très saint Proclus et à l'empereur Théodose; à son exemple, le synode de Chalcédoine défendit la lettre de l'admirable prélat de la ville de Rome, le bienheureux Léon, car elle prouve que Jean d'Antioche a rejeté les calomnies des hérétiques et confessé la doctrine catholique; et elle confirme, comme nous l'avons montré dans le premier livre, que le Seigneur Jésus-Christ est Un de la Trinité. Et dans cette profession Théodore reçoit un éloge bien plus grand que dans la lettre du vénérable Ibas.

11. Nam Proclo quidem rescribens super confirmationem tomi eius ad Armenios missi, idem Iohannes cum synodo Orientis dicit etiam haec : *Non solum nos uiuentes*
 85 *tales calumnias ab his qui conturbare uolunt Ecclesias*
continue sustinemus, sed et qui bene de uita profectus est
beatus Theodorus et quinque et quadraginta annis clare
in doctrina praefulsit et omnem haeresim expugnauit,
nullam alicubi detractionem ab orthodoxis in uita susci-
 90 *piens; post longi temporis hinc discessum et post multa*
certamina et post decem milia libros aduersus haereses
conscriptos et posteaquam in conspectu sacerdotum et
imperatorum et populorum probatus est, periclitatur quae
haereticorum sunt sustinere et illis proximus praedicari.

95 12. Theodosio uero imperatori, qui per idem tempus mundi regebat gubernacula, sic dicit : *Theodorus enim,*
quando dicimus, uirum dicimus in episcopatu clarum
finem habentem et quinquaginta paene annis fortiter repu-
gnantem cunctis haeresibus, et in expositionibus quas in
 100 *omnibus ecclesiis Orientalibus faciebat et quibus in regia*
ciuitate ualde esse comprobatus apparet, a nullo quoquam
neque maiorum, neque similium, iudicatus est haereticus.

13. *Econtrario autem ab omnibus sacerdotibus, propter*
eam quae illi aderat doctrinae gratiam, in admiratione
 105 *semper est habitus et superiorem honorem gloriamque*
possedit; et non a sacerdotibus tantummodo, sed a sacra-
tissimo uestro auo, dicimus ter beato, et a Deo imperii
sceptra sumente et uobis transmittente Theodosio.

14. *Qui in desiderio uisionis uiri factus, in Ecclesia eius*

II, 84-94 IOH.ANT. *Ep. ad Procl.* (PG 65, 877; ACO I, v, p. 311)

II, 96-122 IOH.ANT. *Ep. ad Theod.* : PEL. *Def.* III

1. Ce passage de la lettre de Jean d'Antioche et des Orientaux se lit en termes presque équivalents dans PÉLAGE (*In Def. Tr. Cap.* III, éd. Devreesse, p. 16).

11. En effet, répondant à Proclus pour approuver son tome aux Arméniens qu'il lui avait envoyé, le même Jean écrivit avec le synode d'Orient¹ : *Non seulement nous, qui sommes vivants, nous devons supporter de telles calomnies de ceux qui veulent troubler les Églises, mais un homme qui mena à son terme une vie juste, le bienheureux Théodore qui, pendant quarante-cinq ans, a brillé avec éclat dans l'enseignement de la foi et a combattu toute hérésie, sans subir dans sa vie aucune critique de la part des orthodoxes, risque, longtemps après son décès, après de nombreux combats, après dix mille livres écrits contre les hérésies et après avoir été approuvé en présence des évêques, des empereurs et du peuple, de se voir accusé de soutenir les thèses des hérétiques et d'être proche d'eux.*

12. Et à l'empereur Théodose qui, en ce temps-là, tenait le gouvernail du monde, il écrit ces mots : *Car, lorsque nous parlons de Théodore, nous en parlons comme d'un homme qui a eu une fin glorieuse dans l'épiscopat et qui s'est battu courageusement pendant presque cinquante ans contre toutes les hérésies; dans les exposés qu'il faisait dans toutes les Églises d'Orient et pour lesquels dans la cité impériale on sait qu'il fut grandement approuvé, personne, ni parmi ses supérieurs, ni parmi ses égaux, ne le jugea hérétique.*

13. Au contraire même, pour tous les évêques, à cause de la grâce qu'avait son enseignement, il fut toujours objet d'admiration et obtint un honneur et une gloire suprême; et, non seulement pour les évêques, mais aussi pour votre aïeul très auguste, Théodose, que nous disons trois fois heureux, lui qui a reçu de Dieu le sceptre de l'empire et vous l'a transmis.

14. Désireux de voir cet homme, ce grand empereur

110 *doctrinae fuit auditor magnus ille imperator; nec arbitratu*
est alterum se talem comperisse doctorem, superadmiratus quidem eius doctrinam et colloquio delectatus
atque obstupefactus tunc, quem nunc spernunt aliqui, tamquam sortem sumentes probandi et reprobandi
 115 *obeuntium doctorum quos uolunt. Iam uero et a uestro imperio, pro sui reuerentia, et spiritali sapientia, ei saepius attestatum est, et uestris litteris honoratus est.*

15. Itemque de illo inferius : *Iste ille est Flauiani magni Antiochensium sanctae Dei Ecclesiae pontificis amantissimus discipulus et beati Iohannis Constantinopolitani episcopi condiscipulus, cuius memoriam rediuiuam fecistis, maximam hinc gloriam pietatis uestrae imperio facientes.*

16. Dicunt et alia, quae tunc conuenientius memorantur, cum et aliorum sanctorum patrum testimonia, 120 quibus eidem Theodoro similiter attestati sunt, proferemus. Et cum Iohannes Antiochenus et ceteri Orientales episcopi Mopsuestenum Theodorum praeconiis extollant in eisdem epistulis, quarum formam se attendisse in suis definitionibus Chalcedonensis synodus fatetur, tamquam apostolicam declarantem doctrinam, ut epistolam beati Leonis acciperet, 130 17. ... quomodo non in eius euacuationem, pro laude Theodori, damnaretur epistula Ibae, uel si, ut dictum est, non eam pronuntiaret orthodoxam, neque ad eius deferretur examen? Nam si quia Theodorus, ut aiunt,

1. Allusion à la réhabilitation posthume de Jean Chrysostome.

2. Il ne faut pas mettre de point à la fin du § 16, car la phrase continue. Le raisonnement est le suivant : a) Jean d'Antioche et le concile d'Orient ont loué Théodore; b) Leur lettre a servi de garant au concile de Chalcédoine; c) Pourquoi condamne-t-on la lettre d'Ibas pour avoir loué Théodore? Pour pouvoir condamner la lettre de Jean d'Antioche qui loue aussi Théodore; d) Et donc pour condamner aussi le concile de Chalcédoine qui a utilisé comme garant cette lettre.

vint écouter son enseignement dans l'église. Et il estima n'avoir pas connu d'homme plus savant; il fut rempli d'une admiration profonde pour son enseignement et tout à la fois charmé et subjugué par sa conversation; et maintenant quelques-uns le méprisent, comme s'ils tiraient au sort l'approbation ou la critique des docteurs défunts de leur choix! Déjà, il a souvent eu de votre autorité une confirmation pour son respect et la sagesse de son esprit et vos lettres lui ont rendu honneur.

15. De même, plus loin, à son sujet : *Il est le plus aimant des disciples du grand Flavian, pontife de la sainte Église de Dieu à Antioche, il est le condisciple du bienheureux Jean, évêque de Constantinople, celui dont vous avez fait revivre la mémoire¹, rendant en cela très grande gloire à l'empire de votre piété.*

16. On dit bien d'autres choses encore que nous rappellerons avec plus d'à-propos lorsque nous énoncerons aussi les témoignages des autres saints Pères qui viennent également confirmer ces preuves en faveur de Théodore. Et lorsque Jean d'Antioche et les autres évêques d'Orient adressent les plus grandes louanges à Théodore de Mopsueste dans ces mêmes lettres dont la forme a, de son propre aveu, inspiré le synode de Chalcédoine pour ses définitions, comme prêchant la doctrine apostolique, et qu'ils l'ont incité à recevoir la lettre du bienheureux Léon², 17. ... pour quel autre motif,

**But des hérétiques
 en condamnant
 la Lettre : rejeter
 le concile**

sinon pour rejeter le synode de Chalcédoine, condamnerait-on la lettre d'Ibas pour avoir loué Théodore, même si, comme on le prétend, le synode ne l'avait pas jugée orthodoxe ou n'avait pas eu à l'examiner? En effet, si c'est parce que, selon leurs dires, Théodore non seulement fut le maître de Nestorius, mais a blasphémé avec une plus grande impiété que lui, et parce que

135 Nestorii quidem magister fuit, maiore autem quam ille impietate blasphemauit, et si quia omnia Theodori dicta aduersus Christum diaboli transgrediuntur insaniam, ideo non solus ipse iuste damnatur, sed etiam quae illum laudauit epistula.

140 **18.** Synodus quoque Chalcedonensis iuste damnabitur, quae non tantum maximos laudatores ipsius Theodori, praedictum Antiochenum et ceteros Orientis episcopos, suscepit ut patres uerum etiam ipsas quibus eum laudauerunt epistulas secutam se fuisse in suis definitionibus
145 confitetur.

19. Peruides igitur, clementissime imperator, quoniam uel si nos quoque contra testimonium conscientiae denegemus epistolam uenerabilis Ibae orthodoxam fuisse iudicatam in synodo et huic mendacio etiam illud
150 addamus, quod nec ad eius fuerit delata iudicium, praedictam synodum a nobis non posse defendi, si eandem epistolam pro Theodori laude damnemus.

20. Et illi quidem qui uidentur in Ecclesia fratres falsi, qui utinam foris essent, modo negantibus non resistunt,
155 quinimo et laudant. Quod ut nos seducerent fallaciter immiserunt, ut postea nobis ab ipsis, uel ab his qui foris sunt dicatur haereticis: Qui Theodorum iuste damnastis, quod eius omnia dicta diaboli transgrediantur insaniam, et ideo consequenter etiam Ibae reieicistis epistolam, atque
160 a synodo negastis esse susceptam, crimini utique deputantes, si eam orthodoxam pronuntiasse diceretur, quae blasphemum laudauit et impium.

21. Quomodo ipsam synodum Chalcedonensem recipitis, euidentissime testantem illas epistulas aposto-

toutes les paroles de Théodore contre le Christ dépassent la folie du diable¹, il n'est pas le seul à mériter d'être condamné justement: il faut condamner aussi la lettre qui l'a loué.

18. Mais le synode de Chalcédoine aussi sera condamné à juste titre, non seulement pour avoir reçu comme des Pères ces hommes qui ont adressé de grandes louanges à Théodore, Jean d'Antioche, déjà cité, et les autres évêques d'Orient, mais aussi pour avoir reconnu qu'il avait suivi dans sa définition la lettre qui le loue.

19. Tu vois donc, très clément empereur, que, même si nous aussi, contre le témoignage de notre conscience, nous refusions d'admettre que la lettre du vénérable Ibas ait été jugée orthodoxe dans ce synode, et si à ce mensonge nous ajoutions qu'il n'a même pas eu à l'examiner, nous ne pourrions défendre le synode si nous condamnons cette lettre à cause de l'éloge de Théodore.

20. Et ceux qui apparaissent comme de faux frères dans l'Église, si seulement ils pouvaient être à l'extérieur! Non seulement ils ne s'opposent pas à ceux qui nient son orthodoxie, mais ils vont même jusqu'à les louer et, pour nous séduire, ils ont lancé ces insinuations mensongères afin de pouvoir nous dire ensuite, eux ou les hérétiques de l'extérieur: «Vous avez condamné Théodore à juste titre parce que toutes ses paroles dépassent la folie du diable, et rejeté aussi logiquement la lettre d'Ibas et nié qu'elle ait été soutenue par le synode, en estimant qu'il est condamnable, dans tous les cas, de dire qu'a été jugée orthodoxe une lettre qui loue un blasphémateur et un impie.»

21. «Dès lors, comment pouvez-vous accepter le synode de Chalcédoine qui a pu témoigner, ce qui est tout à fait prouvé, que ces lettres ont déclaré la doctrine apomendaciorum diabolo annumerantes (PL 69, 274 D). Le premier reproche figurait déjà dans l'édit de 444-445; cf. *Pro def.* III, III, 8.

1. On trouve des expressions voisines dans l'*Epistula ad synodum* (553, à l'ouverture du V^e concile): *opera Theodori Mopsuesteni, qui multo peiora quam Nestorius eius discipulus blasphemauit* (PL 69, 274 A; cf. ACO IV, I, p. 10, l. 28); *malitia perseuerantes, optimo iure patri*

165 licam declarasse doctrinam et haereticorum maledicta
reiecisse, in quibus doctrina Theodori multo maiore quam
in Ibae epistula praedicatione laudatur? Amplioris autem
delicti est, quod illarum epistularum iudicio atque aucto-
ritati se subdidit, quam si male de ipsa, quod negastis,
170 Ibae epistula iudicaret.

22. Sed et hoc adiciunt dicentes : Ista est quam magni-
ficatis apostolica Leonis uestri doctrina, cuius epistolam
synodus Chalcedonensis illarum epistularum testimonio uel
exemplo, excusare tentauit, quae profanum Theodorum,
175 et a uobis pro sua impietate damnatum maximis prae-
coniis extulerunt. Haec cum obiecerint, quid responde-
bimus, obsecro?

23. Quid dicemus nostro iudicio nobis ora claudentes,
nisi hoc unum fortasse quod restat et ad quod nos omnia
180 ista compellunt, illam synodum non recta de fidei
Christianae dogmatibus censuisse? Hoc enim consequitur,
si haeresis crimen est laudasse Theodorum, in illis epistulis
praedicatum, quarum se formam attendisse in suis decretis,
quibus beati Leonis approbavit epistolam, praedicta
185 synodus confitetur.

24. Si autem uolumus immutilatam nobis eius auctori-
tatem manere, non dicimus Nestorianam epistolam uene-
rabilis Ibae pro laude Theodori, quem in illis epistulis,
quas tantum praetulit, amplius inuenimus esse laudatum.
190 Sicut autem ipsarum epistularum testimonio conuincuntur,
qui cum teneantur Chalcedonensis auctoritate concilii, a
quo laudatae sunt, nolunt unum de Trinitate dicere
Dominum Iesum Christum, ita et illi earum testimonio
conuincuntur, qui simili fide probantes eiusdem decreta

tolique et rejeté les blasphèmes des hérétiques, alors
qu'elles louaient bien davantage la doctrine de Théodore
que ne le fit la lettre d'Ibas? Car c'est une faute plus
grande de s'être soumis au jugement et à l'autorité de
ces lettres que d'avoir mal jugé – ce que vous niez – la
lettre d'Ibas.»

22. Et ils ajouteront : «Voici la doctrine que vous louez
comme apostolique, celle de votre Léon dont le synode
de Chalcedoine a tenté d'excuser la lettre par le témoi-
gnage et l'exemple de lettres pleines des plus grandes
louanges envers le sacrilège Théodore que vous
condamnez pour son impiété.» A ces objections, que
répondrons-nous, je te prie?

23. Que dirons-nous, après nous être fermé la bouche
par notre propre sentence, sinon – seule possibilité qui
nous reste et vers laquelle toutes ces manœuvres nous
poussent – que le synode n'a pas pris de justes déci-
sions sur les dogmes de la foi chrétienne? Car c'en est
la conséquence inévitable, si c'est un crime d'hérésie que
de louer Théodore, célébré dans ces lettres qui ont inspiré
ce synode, de son propre aveu, pour les décrets par les-
quels il a approuvé la lettre du bienheureux Léon.

**Condamner
la Lettre, c'est
nuire gravement
au concile**

24. Mais si nous voulons que l'au-
torité de ce synode nous demeure
sans mutilation, nous refusons de
dire que cette lettre du vénérable
Ibas est nestorienne parce qu'elle
loue Théodore qui, nous venons de le montrer, a été
loué dans ces lettres dont le synode a fait si grand cas.
Le témoignage de ces lettres doit donc convaincre ceux
qui, tout en étant attachés à l'autorité du synode de Chal-
cédoinne qui les a louées, ne veulent pas dire que le Sei-
gneur Jésus-Christ est un de la Trinité; et de la même
façon aussi, leur témoignage convaincra ceux qui, dans

195 concilii, epistulam uenerabilis Ibae quia Theodorum laudauit, tamquam Nestorianam uoluerint abdicari.

25. Et haec asserta sunt, uel si, ut iam diximus, non eam synodus pronuntiaret orthodoxam, nec apud eam recitata posset ostendi. Quia uero fatentur quod ibi recitata
200 fuerit, adhuc eis amplius concedamus et dissimulemus ab hac quoque sententia synodi, qua pronuntiauit quod sapientissimus Iohannes Antiochenus, haereticorum maledicta reiciens et apostolicae doctrinae dogma decla-
rans, totius Orientis confessionem, uelut ex uno ore,
205 sanctissimo Proclo et ei qui per idem tempus mundi regebat gubernacula destinauit.

26. Vt sicut negatur eadem synodus epistulam uenerabilis Ibae orthodoxam pronuntiasse, ita negetur etiam memoratas sapientissimi Iohannis et totius concilii Orientalis epistulas, in quibus Mopsuestenus Theodorus multo
210 amplius laudatus est, approbasse, et earum formam in sua definitione, quemadmodum docuimus, attendisse.

27. Numquid etiam sic non in reprehensionem ipsius synodi pro quacumque causa praedicta damnata epistula
215 uidebitur? Nam si credendum est ad zelum Catholicae fidei pertinere, quod post centum ferme annos tamquam Nestoriana damnata est, sancta illa synodus haeresi Nestoriana cohibuit, quae apud se recitatam eandem epistulam non damnauit, si tamen sola illa synodus et
220 non tota Christi Ecclesia usquequaque diffusa, quae decreta ipsius synodi in magna semper auctoritate suscepit.

28. Indubitatum est igitur, quod synodum Chalcedonensem non falsa negatio, ad deceptionem facilius ab haereticis adinuenta, sed sola possit defendere ratio

une foi semblable, approuvent les décrets du synode de Chalcédoine, mais voudraient que soit rejetée, comme nestorienne, la lettre d'Ibas, parce qu'elle a loué Théodore.

25. Voilà qui est démontré même si, comme nous l'avons déjà dit, le synode ne l'avait pas reconnue orthodoxe ou si l'on ne pouvait pas prouver qu'elle avait été lue devant lui. Or, puisqu'on reconnaît qu'elle y a été lue, accordons-leur bien plus encore et négligeons aussi cette sentence du synode qui affirma que le très sage Jean d'Antioche, rejetant les blasphèmes des hérétiques et proclamant les dogmes de la doctrine catholique, envoya la profession de tout l'Orient comme d'une seule voix au très saint Proclus et à celui qui, à cette époque, tenait le gouvernail du monde.

26. Et, comme l'on nie que ce même synode a jugé orthodoxe la lettre du vénérable Ibas, on niera aussi qu'il ait approuvé ces lettres du très sage Jean et de tout le synode d'Orient, où Théodore reçoit bien plus de louanges, et qu'il s'en soit inspiré dans sa définition, comme nous l'avons montré.

27. Est-ce que même ainsi la condamnation de cette lettre pour quelque cause que ce soit ne paraîtra pas entraîner un blâme pour le synode? En effet, s'il faut croire que c'est une preuve de zèle pour la foi catholique que de l'avoir condamnée comme nestorienne après presque cent ans, le saint synode fut complice de l'hérésie nestorienne, pour ne pas avoir condamné cette même lettre pourtant lue devant lui, si du moins l'on ne considère que ce seul concile, et non toute l'Église du Christ, partout où elle est répandue, qui a toujours tenu les décrets de ce synode en grande autorité.

28. Il est donc indubitable que ce qui peut défendre le synode de Chalcédoine, ce n'est pas la fausse dénégation inventée par les hérétiques pour tromper les simples, mais le seul exposé de la vérité, que nous allons

225 ueritatis, quam nos, discussis ipsorum haereticorum
fraudibus atque mendaciis, Deo adiuuante, reddemus.

Cap. III, 1. Vt autem clementiae tuae magis appareat,
quod non forsitan minus occurrente ratione, qua illa defen-
deretur epistula, negatum sit a synodo fuisse susceptam,
sed potius in praeiudicium ipsius synodi facta sint omnia
5 quae in eius purgatione elaborata dicuntur, considera
autem, quaeso, aut etiam eos qui talia conscripserunt
interroga, cur tanta in ipsius epistolae reprehensionem
scripta; cur tam multa uitia falso ascripta sunt, nec ab
ipsis Ibae accusatoribus imputata; cur postremo uelut
10 impia et Nestoriana damnata est.

2. Non et istud defendendae synodi necessitas flagi-
tabat, cum magis excusari debuerit, ut etiam si men-
tiendum putabatur, utroque defensionis latere muniri
synodus uideretur, cum dicerent et illam epistolam non
15 fuisse susceptam et uel si suscepta fuisset, synodum non
esse culpandam. Nunc autem congerunt in ipsam epistu-
lam multa crimina, affingunt uelut acceptabiles damna-
tionis eius causas, quod ab haereticis expectatum est, et
iactant non fuisse susceptam, quod ostendere nemo potest.

1. Ce passage est un peu obscur, mais on peut le comprendre comme une annonce du paragraphe suivant : les hérétiques qui proposent de nier que cette lettre a été refusée visent la destruction du concile de Chalcédoine et non, comme ils le prétendent, sa défense (*occurren- te ratione*) qui voudrait au contraire que l'on défendît la lettre d'Ibas (ce que justifie Facundus dans le paragraphe suivant).

2. La démonstration commence par un argument de pure logique sans considération théologique sur la lettre d'Ibas : pour protéger le concile dans tous les cas, il ne faut pas condamner cette lettre. Le concile sera ainsi justifié, soit qu'il l'ait rejetée, soit qu'il l'ait approuvée à juste titre; au contraire, condamner la lettre d'Ibas revient à condamner le concile, s'il est démontré qu'il l'a approuvée. Pour Facundus, c'est

entreprendre, avec l'aide de Dieu, une fois brisés les tromperies et les mensonges de ces hérétiques.

**Motif des attaques
contre la Lettre :
elle affirme les
deux natures
du Christ**

Chap. III, 1. Mais pour faire appa-
raître davantage à ta clémence que
c'est moins peut-être pour la raison
avancée – qui voudrait au contraire
que l'on défende cette lettre –,
qu'on a nié son approbation par le
synode, mais plutôt que c'est pour nuire à ce synode
qu'on a fait tous ces efforts pour le purifier, considère,
je te prie, ou même demande à ceux qui ont produit
de tels écrits, pourquoi il y a tant de textes pour réfuter
cette lettre, pourquoi on lui attribue faussement tant d'er-
reurs que même ses accusateurs n'avaient pas imputées
à Ibas, pourquoi enfin elle a été condamnée comme
impie et nestorienne¹.

2. La nécessité de défendre le synode ne réclamait pas
ces manœuvres. Au contraire, on aurait dû plutôt chercher
des excuses, de sorte que, même si l'on jugeait indis-
pensable de mentir, le synode apparût comme protégé
de chaque côté de la défense : soit que l'on dise que
cette lettre n'avait pas été approuvée par le concile, soit
que l'on reconnaisse, si elle avait été approuvée, que le
synode n'avait pas commis de faute. Au contraire, main-
tenant, ils amassent de nombreux chefs d'accusation contre
cette lettre, ils présentent faussement comme acceptables
des raisons de la condamner, attitude qu'on attend géné-
ralement des hérétiques, et prétendent qu'elle n'a pas été
approuvée, ce que personne ne peut montrer².

ce que tentent de faire les hérétiques. L'empereur, lui, choisira de condamner la lettre d'Ibas, de soutenir que le concile l'a rejetée et qu'Ibas n'en est pas l'auteur. Cf. GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* II/2, p. 556.

20 3. Namque cum uenirent ad locum ipsius epistulae ubi refert Ibas, et dicit : *Multi autem, ante oculos non habentes Dei timorem, occasione ecclesiastici zeli, inimicitias quas occultas in cordibus suis habebant, ad effectum perducere festinauerunt. Ex quibus unus existit nostrae ciuitatis*
 25 *tyrannus, quem nec tu ipse ignoras, qui occasione fidei non solum nunc uiuentes insequitur, sed et hos qui olim ad Deum praecesserunt.*

4. *Quorum unus est beatus Theodorus, praeco ueritatis et doctor Ecclesiae, qui non solum in sua uita colaphizauit haereticos per ueritatem suae fidei, sed et post mortem spiritalia arma in libris propriis Ecclesiae filiis dereliquit, sicut et tua reuerentia eidem collocuta cognouit, et ex his quae conscripsit instructa est. Hunc praesumpsit qui omnia*
 30 *praesumit in Ecclesia palam anathematizare, qui propter*
 35 *zelum Dei, non solum propriam ciuitatem ab errore ad ueritatem conuertit, sed et longe positas sua doctrina instruxit Ecclesias.*

5. Cum ergo ad istum locum, sicut dixi, uenirent, ubi quendam denotat idem uenerabilis Ibas ad Marin Persam
 40 scribens, quod Theodorum anathematizare praesumpserit,

III, 21-37 IBAS *Ep. ad Marin*, cf. VI, III, 10-12

1. Ce tyran de notre cité désigne Rabboula, évêque d'Édesse depuis 412. D'abord allié de Jean d'Antioche, une fois rentré dans son diocèse il soutint Cyrille avec vigueur au point de vouloir agir par la force contre ses opposants. Cf. Ch. FRAISSE-COUÉ, «D'Éphèse à Chalcédoine», dans *HistChrist* t. 3, p. 18. Lettre d'André de Samosate à Alexandre de Hiérapolis sur Rabboula (ACO I, IV, 2, p. 86) : «On dit aussi qu'il prêche une seule et unique nature du Christ et qu'il persécute violemment ceux qui disent autre chose.»

2. *ceux qui vivent maintenant* : il s'agit de Théodoret de Cyr et d'André de Samosate auxquels Jean d'Antioche avait demandé une réfutation des anathématismes de Cyrille. LIBERATUS (*Breuiarium* 4, PL 68, 976 B) : «Il demanda donc à André et Théodoret, évêques présents à son concile de réfuter par écrit les douze chapitres qui renouvellent le

Les attaques contre la Lettre

3. En effet, comme ils en venaient à ce passage de la lettre où Ibas, rapportant les faits, dit : *Beaucoup qui n'ont pas la crainte de Dieu devant les yeux, sous prétexte de zèle ecclésiastique, se sont empressés de rendre effectives les inimitiés secrètes qu'ils avaient dans le cœur, parmi eux, un seul, que tu n'es pas sans connaître, se dresse en tyran de notre cité¹ et, sous prétexte de foi, non seulement poursuit ceux qui vivent maintenant, mais aussi ceux qui sont retournés à Dieu².*

4. L'un de ceux qu'il poursuit est le bienheureux Théodore, héraut de la vérité et docteur de l'Église qui, non seulement durant sa vie a souffleté les hérétiques par la vérité de sa foi, mais encore, après sa mort, laissé dans ses livres des armes spirituelles aux enfants de l'Église, comme le sait aussi ta Révérence qui s'est entretenue avec lui et s'est instruite de ce qu'il a écrit. Celui qui ose tout a osé anathématiser au grand jour dans l'Église ce juste qui, grâce à son zèle pour Dieu, a non seulement fait passer sa propre cité de l'erreur à la vérité, mais a instruit de sa doctrine les Églises établies au loin.

5. Donc, lorsqu'ils en venaient à ce passage où, comme je l'ai dit, le vénérable Ibas, écrivant au Perse Maris, accuse quelqu'un d'oser anathématiser Théodore, bien qu'ils

dogme d'Apollinaire.» ~ *ceux qui sont retournés à Dieu* : Rabboula attaquait aussi très durement Théodore de Mopsueste et faisait même porter l'anathème sur tous ceux qui ne brûlaient pas ses ouvrages (*Ep.* 132; ACO I, IV, 2, p. 86, 34) : *Anathematizaret uero et illos qui ea quae illius sunt, legunt, insuper et qui illa quae scripsimus et quicumque habent et non portauerint ad combustionem Theodori codicem* (cf. DEVREESSE, *Théodore de Mopsueste*, La lettre d'Ibas et le tome de Proclus, ch. IV, p. 126-127). LIBERATUS (*Breuiarium* 10; PL 68, 990) : «Rabboula, évêque d'Édesse, à propos duquel son successeur Ibas écrit dans sa lettre : il eut l'audace, lui qui a toutes les audaces, de l'anathématiser ouvertement dans son Église.» Il s'agit de Théodore de Mopsueste.

quamuis ipsius epistolae uerba non ita in suo libro posuerint sicut habentur, sed quae uoluerunt pro sua uoluntate decerpserint, tamen non dubitauerunt et hoc addere dicentes :

45 6. *Oportet aperte inspicere ad Marin epistolam, omnia quidem sine Deo et impie dicentem; illud tantummodo ostendentem bene, quia ex illo Theodorus per Orientem in Ecclesia anathematizatus est. Vellem itaque mihi responderent atque monstrarent, non dico qui talia scripserunt, ipsi*
50 *enim sciunt quod egerint, sed isti qui talibus subscripserunt, quomodo confirment quod illa epistula ad Marim scripta omnia sine Deo et impie dicat.*

7. Num etiam confessionem duarum naturarum Christi damnauerit? An non in eadem epistula continentur haec
55 *uerba : Ecclesia enim sic dicit sicut et tua sanctitas nouit et sicut a principio didicit et confirmata est diuina doctrina ex libris beatorum patrum, duae naturae, una uirtus, una persona, quod est unus filius Dominus Iesus Christus?*

8. Liquet igitur iam quantum existimo, etiam his quibus
60 forte aliud uidebatur, quod astute ad denegationem duarum Christi naturarum, sub obtentu nescio cuius nouae diligentiae, epistula illa damnata sit. Nam quare dicerent quod omnia sine Deo et impie dicat, nisi ut illud quoque complecterentur, quod duas Christi confiteatur
65 esse naturas?

9. Ac ne secundum aliquam loquendi consuetudinem acciperetur, quod dixerunt omnia, non leuiter, sed caute ac sollicite se id posuisse exceptione addita monstrauerunt, adicientes atque dicentes : *Illud tantummodo ostendentem*

aient cité inexactement dans leur livre les mots de cette lettre et qu'ils y aient choisi ce qu'ils ont voulu, à leur gré, ils n'ont pas hésité cependant à rajouter ces paroles :

6. *Il faut examiner en pleine lumière la lettre à Maris, écrite entièrement sans Dieu et avec impiété. Elle ne montre clairement qu'un seul point : dès ce moment, Théodore a été anathématisé dans l'Église à travers l'Orient.* Je voudrais bien que me répondent, non les auteurs de ces paroles, car eux savent ce qu'ils ont fait, mais ceux qui y ont souscrit, et qu'ils me montrent comment ils prouvent que cette lettre à Maris est *écrite entièrement sans Dieu et avec impiété.*

7. Aurait-elle aussi condamné la profession des deux natures du Christ? Mais ces mots ne sont-ils pas contenus dans cette même lettre : *Car l'Église parle ainsi, comme la Sainteté le sait et l'a appris depuis le début, et cette divine doctrine a été confirmée par les livres des bienheureux Pères : deux natures, une puissance, une personne, c'est-à-dire un seul Fils et Seigneur Jésus-Christ?*

C'est pour nier les deux natures que les hérétiques attaquent la Lettre 8. Il est donc clair désormais, je pense, même pour ceux qui avaient une autre opinion, que c'est par ruse, pour nier les deux natures du Christ sous prétexte de je ne sais quel nouveau zèle, que l'on a condamné cette lettre. Car pourquoi diraient-ils qu'elle est *écrite entièrement sans Dieu et avec impiété*, sinon pour englober aussi qu'elle a professé qu'il y a deux natures du Christ?

9. Et, pour éviter que l'on puisse penser qu'ils ont employé le mot *entièrement* par quelque habitude de langage, ils ont montré qu'ils n'avaient pas écrit ce mot à la légère, mais qu'ils l'avaient choisi avec précaution et soin, par la restriction qu'ils ont faite en ajoutant : *Elle*

III, 45-48 IUST. *In damn. T.C.*; cf. Schwartz, *Kirchenpolitik*, p. 325

III, 55-58 IBAS. *Ep. ad Marin*; cf. VI, III, 5.

III, 69-71 IUST. *In damn. T.C.*; cf. Schwartz, *Kirchenpolitik*, p. 325

70 *bene, quia ex illo Theodorus per Orientem in Ecclesia anathematizatus est.*

10. Si igitur illo tantummodo excepto, omnia sine Deo et impie dicit, in ipsis omnibus procul dubio etiam illud uoluerunt intellegi, quod duas professa est Christi esse
75 naturas. Non autem, sicut iactant, hoc illa bene ostendit epistula, quia ex illo Theodorus per Orientem in Ecclesia anathematizatus est, cum hoc ab uno factum referat, sed hoc potius bene ostendit, quod anathematizandus non sit, quem unus tantummodo anathematizare praesumpsit.
80 Cuius praesumptionem si quis approbat, ceteros Orientis episcopos qui hoc impium iudicauerunt, sine dubitatione condemnat.

11. Vt autem alio quoque ostendamus *indicio, quod ad denegationem duarum Christi naturarum, quas in
85 memorata epistula confessus est idem Ibas, adiecerunt ut dicerent eam omnia sine Deo et impie dicentem, recordare, quaeso, imperator, quae formula prius data fuerit damnationis ipsius epistulae, et quae sit modo composita. Nam prius dictum fuerat :

90 12. *Si quis dicit rectam esse ad Marin impiam epistolam quae dicitur ab Iba esse facta, aut eius assertor est et non magis anathemati subicit, utpote male tractantem sanctum Cyrillum, qui dicit quia Deus Verbum factus est homo et eiusdem sancti Cyrilli duodecim capitulis detrahentem et*
95 *primam Ephesenam synodum iniuriis impetentem,*

III, 90-97 IUST. *In damn. T.C.*; cf. Schwartz, *Kirchenpol.*, p. 327-328

1. Les deux points de vue sont erronés : Théodore n'a pas été condamné par tous ni par un seul. Dès 435, l'épiscopat d'Arménie envoya à Proclus de Constantinople une supplique lui demandant que penser des ouvrages qui circulaient sous le nom de Théodore : « Ce Théodore en effet, ainsi que nous le savons par les écrits du saint Mar Rabboula, évêque d'Édesse, et de Mar Acace de Mélitène, qui l'ont bien

ne montre clairement qu'un seul point : dès ce moment Théodore a été anathématisé dans l'Église à travers l'Orient.

10. Et si, mis à part ce *seul point*, elle a été écrite entièrement sans Dieu et avec impiété, dans le terme entièrement ils ont voulu sans aucun doute englober aussi qu'elle a professé deux natures du Christ. Or cette lettre ne montre pas clairement, comme ils le prétendent, que, dès ce moment, Théodore a été anathématisé dans l'Église à travers l'Orient, puisqu'elle rapporte que ce fut l'œuvre d'un seul, mais au contraire elle montre plutôt clairement qu'on ne doit pas anathématiser celui qu'un seul a osé anathématiser. Si quelqu'un approuve cette audace, il condamne sans hésiter tous les autres évêques d'Orient qui ont jugé cet avis impie¹.

11. Mais pour montrer par un autre raisonnement que c'est pour nier les deux natures du Christ confessées par Ibas dans sa lettre qu'ils ont ajouté qu'elle a été écrite entièrement sans Dieu et avec impiété, rappelle-toi, je te prie, empereur, quelle formule de condamnation de cette lettre on avait d'abord donnée et quelle formule fut composée peu après. En effet, d'abord on avait dit :

12. *Si quelqu'un dit qu'est correcte la lettre impie à Maris qu'on attribue à Ibas ou s'il la défend, au lieu de l'anathématiser pour avoir fait outrage à saint Cyrille qui dit que Dieu le Verbe s'est fait homme, et avoir dénigré les douze chapitres de ce même saint Cyrille et couvert*

montré, est un homme pervers et un perturbateur de la foi qui est imperturbable. Des hommes sont venus de Cilicie à nous et ont attaqué Acace, le saint évêque de Mélitène et le religieux Rabboula, évêque d'Édesse, disant que ces derniers ont rejeté par inimitié et par haine les écrits de Théodore» (ACO I, IV, 2, p. 27, cité par DEVREESE, *Théodore de Mopsueste*, p. 136-137). Proclus leur répondit par le *Tome aux Arméniens*. D'autre part, l'attaque de Cyrille contre Théodore sera suivie par une position plus modérée visant à rétablir la paix.

Nestorium uero defendentem, laudantem autem Theodorum Mopsuestiae, anathema sit.

13. Nunc autem, submotis his omnibus causis, nolo dicere utrum ueris aut qualibus, ne propter ipsas tantum uideretur esse damnata, ac non etiam pro confessione duarum naturarum Christi quam continet, postea talis data est formula subscribendi et sic absolute fieri praeceptum est : *Si quis dicit rectam esse ad Marin impiam epistulam, aut eam defendit, et non anathematizat eam, anathema*
105 *sit.*

14. Cum ergo et in ipsius contestatione libri pronuntiauerint, quod omnia sine Deo et impie dicat, et in subscriptionis formula quam postea mutauerunt, absteruerint alias qualescumque damnationis eius causas, ut non
110 pro aliquibus damnata, sed pro omnibus uideretur, quid aliud intellegendum est, nisi quia sub praetextu falsae diligentiae confessionem duarum naturarum Christi destruere uoluerunt?

15. Emendauerunt et alia, et adhuc emendant, in eodem
115 nescio quali suo libro, si tamen emendatio illa dicenda est, per quam non aufertur mendacium, sed augetur. Vnde si post hanc quoque responsionem nostram mutauerint alia, nobis imputare non debent, quasi false reprehenderimus quae ab eis aliter dicta sunt.

120 16. Si enim aliquando consisterent et mutari atque mutare desinerent, congrua dictis ipsorum inueniretur etiam nostra responsio. Quod si quisquam dolos eorum

1. Le 14^e anathématisme du V^e concile œcuménique, en conclusion du débat sur la lettre d'Ibas, contiendra la même condamnation avec des réserves sur son authenticité (cf. DENZINGER 437).

2. L'ouvrage n'est pas connu et Facundus en parle avec une certaine imprécision sans citer ni titre ni auteur. Sans doute s'agit-il d'une reprise globale des arguments monophysites qui devait circuler dans le palais contre les Trois Chapitres à l'époque où écrit Facundus, sous la forme d'un libelle des acéphales placé sous la caution de l'empereur et peut-être même favorisé par lui (cf. l'Introduction, p. 100).

d'injures le premier synode d'Éphèse, et s'il défend Nestorius et loue Théodore de Mopsueste, qu'il soit anathème.

13. Mais, après avoir écarté toutes ces raisons – dont je ne veux pas discuter la vérité ou la nature – pour éviter qu'on ne la croie condamnée sur ces seuls points uniquement et non aussi pour la profession des deux natures du Christ qu'elle contient, on donna par la suite cette autre formule d'adhésion écrite et on prescrivit de manière absolue : *Si quelqu'un dit que la lettre impie à Marin est correcte ou s'il la défend et ne l'anathématise pas, qu'il soit anathème*¹.

14. Donc, lorsque, dans le livre où ils l'attaquent², ils ont dit qu'elle a été *écrite entièrement sans Dieu et avec impiété* et lorsque, dans la formule d'adhésion qu'ils ont ensuite modifiée, ils ont enlevé toutes les autres causes de cette condamnation, pour éviter qu'on ne la croie condamnée seulement sur quelques points et non sur tous, que faut-il comprendre d'autre si ce n'est qu'ils voulaient, sous le prétexte d'un faux zèle, empêcher que l'on confesse les deux natures du Christ?

Ils ne cessent de modifier leurs affirmations

15. Ils ont fait aussi d'autres corrections et en font encore, toujours dans ce je ne sais quel livre qu'ils ont écrit, si cependant il faut appeler correction ce qui ne supprime pas le mensonge, mais l'augmente. Donc, si après notre présente réponse ils font encore d'autres modifications, ils ne devront pas nous rendre responsables, comme si nous adressions des reproches injustifiés à des paroles qu'ils ont dites autrement.

16. Car, si un jour ils prenaient une position ferme et cessaient de changer et de faire des changements, notre réponse aussi en viendrait à concorder avec leurs dires. Quant à celui qui ne pourrait pas rechercher avec soin

ex his quae memorauimus inuestigare non possit, quoniam non omnes habent studium lectionis, cui sola ipsius facti
 125 consideratio non sufficeret ad cognoscenda factionis haereticae non experta consilia? Primum quod subito et nulla saltem prouocante causa, ante centum ferme annos ab uniuersali iudicata concilio uentilatur.

17. Deinde quod data formula subscribendi quam non
 130 liceret excedere, passim et ubicumque reperti, ad augendum numerum, alieno decreto subscribere compelluntur episcopi, quod per diuersas circumlatum prouincias omnium sacerdotum uideretur subscriptione firmari.

18. Nam scientes Eutychiani quoniam priuata cuiuscum-
 135 que uoluntas uniuersali synodo praeiudicium quod semper quaesierunt, inferre non posset, id egerunt per suos satellites, arte qua solet haeticorum exercitata malitia, ut quasi totius Ecclesiae iudicato Nestorianam esse epistulam comprobarent, de cuius receptione uniuersalem synodum
 140 criminantur.

19. Nam alia causa nec uidetur, nec dicitur, pro qua
 subscribendum in multas prouincias mitteretur. Quod si et haec intellegere non possemus, quem sanum tandem non sollicitaret, si ei nec petenti, nec agenti, ingeretur
 145 antidotum, quod utique contra aliquid dari, ipsum nomen eius indicium est?

20. Et propterea, si morbus non sit contra quem detur, non sine suspicione auferendae salutis ingeritur. Quod tibi, religiose imperator, non aliena ratione suademus :
 150 nam uestra sunt ista quae dicimus. Tum enim cum pro

1. La date évoquée ici est assez vague. Il semble que Facundus parle ici du libelle des acéphales, qui circulait au moment où il écrivait sa *Défense des Trois Chapitres* (546). Cf p. 298, n. 2.

2. On trouve la même image médicale dans le *Constitutum* de Vigile (PL 69, 109 B).

leurs ruses parmi celles que nous avons rappelées, puisque tous n'ont pas notre zèle pour les lire, la seule considération des faits ne lui suffirait-elle pas pour discerner les desseins de la faction hérétique dont il ne se serait pas rendu compte jusque-là? D'abord, subitement ou du moins sans la moindre provocation, ils ont attaqué une lettre jugée par le synode universel bien cent ans auparavant¹.

17. Ensuite, une fois donnée une formule d'adhésion qu'il n'aurait pas dû être permis de transgresser, des évêques qu'on est allé chercher partout et en tout sens pour en augmenter le nombre sont contraints de souscrire à un décret différent qui, porté à travers diverses provinces, semblerait avoir reçu confirmation par l'adhésion de tous les évêques.

18. En effet, les eutychiens, conscients que la volonté privée de qui que ce soit ne pouvait porter préjudice à un synode universel, ce qui fut toujours leur but, agirent par leurs hommes de main avec l'habileté que déploie habituellement la malice bien exercée des hérétiques de manière à faire confirmer, comme par le jugement de toute l'Église, qu'était nestorienne cette lettre qu'ils accusent le synode universel d'avoir acceptée.

19. Car il ne semble pas qu'il y ait d'autre raison – et l'on n'en donne pas – pour justifier qu'on fasse circuler une demande d'adhésion dans de nombreuses provinces. Et si nous ne pouvions comprendre cette preuve, quel homme bien portant ne serait pas inquiet si on lui portait, sans qu'il l'ait demandé, ni s'en soit occupé, un antidote dont le nom même indique qu'on le donne contre quelque mal²?

20. Car si le patient ne souffre pas du mal contre lequel on le donne, ce n'est pas sans risque de lui enlever la santé qu'on le lui fait prendre. Nous ne te donnerons pas d'autre preuve, religieux empereur. Car ce sont vos formules que nous avons employées. En effet dans les

confirmanda uel amplius publicanda condemnatione Theodori Alexandrini aliorumque similium beatissimo Romano episcopo scriptis hoc etiam quod asserimus addidistis, ita dicentes :

155 **21.** *Ceterum quod generale dicitis fieri debere concilium, quae huius rei causa sit ignoramus. Nullus ignotus processit haereticus, nulla nostris est temporibus nata perfidia, nec aliquid in fide quod retractari debeat, inuenitur; et intulisti quod et nos in hac causa dicimus: Qui enim sanis*
160 *ea adhibet quae solent adhiberi uulneribus, non reducere cupit, sed expellere sanitatem.*

22. Haec tua est ratio, serenissime imperator a qua si non auertamus aspectum, non aliud de causa praesenti possumus iudicare, nisi quod in condemnatione huius
165 *epistulae fautores haereticorum non reducere cupierunt, sed expellere sanitatem. Ob hoc ergo non abducimur falso titulo nominis tui, ut quae huic sanae rationi contraria cernimus, tuae pietatis esse dicamus; aut talibus purgatam credamus sanctam et uniuersalem synodum, quasi hactenus impurgata remansisset et mendacii atque coactae defensionis indigeret uerax et omnium Catholicorum deuotione honorata semper eius auctoritas.*

23. Quando, si ita pro ea respondendum haereticis uidebatur, ut negaretur quod epistulam uenerabilis Ibae

III, 155-161 IUST. *loc. non repertus*

1. L'identification de ce personnage est difficile. SIRMOND (*PL* 67, 568 note a) pense à Théodore, moine de la secte des théopaschites, qui écrivit un livre *Contre Thémistius* (chef du parti des « agnoètes ») mentionné par PHOTIUS (*Bibliotheca*, cod. 108, *PG* 103, 182; éd. R. Henry, *CUF*, t. 2, Paris 1960, p. 78-79). C'est l'identification la plus probable. Sur ce Théodore, cf. GRILLMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* II/2, p. 480-482). Mais nous ne savons rien de la correspondance entre Justinien et le pape concernant la condamnation; ainsi s'explique le fait que le texte cité au § 21 n'ait pas été retrouvé.

2. Pélage emploie le même terme en relation avec la métaphore

écrits adressés au bienheureux évêque de Rome pour confirmer ou publier plus largement la condamnation de Théodore d'Alexandrie¹ et d'autres semblables, vous avez ajouté ce que nous soutenons :

21. *Du reste, nous ne voyons pas pour quelle raison vous dites qu'il faut réunir un synode général. Aucun hérétique inconnu n'est entré en scène, aucune déviation n'a vu le jour de notre temps et on ne trouve rien dans la foi qui doive être révisé. Et vous avez exprimé ce que, nous aussi, nous disons dans cette cause. Car qui applique aux gens bien-portants les remèdes habituellement utilisés pour les blessures ne désire pas faire recouvrer, mais chasser la santé.*

Le concile ne serait pas purifié par cette condamnation

22. C'est ton argument, sérénissime empereur, qui, si nous n'en détournons pas le regard, ne nous permet aucun autre jugement sur l'affaire présente, si ce n'est que, dans la condamnation de cette lettre, les partisans des hérétiques désirent non *faire recouvrer, mais chasser la santé*. Voilà donc pourquoi nous ne sommes pas trompés par le faux énoncé de ton nom au point de dire que ce que nous jugeons contraire à cette saine raison vient de ta piété, ni de croire que le synode saint et universel serait purifié² par de telles manœuvres, comme si jusqu'ici il était demeuré impur et que toute son autorité véritable, et toujours honorée de la dévotion de tous les catholiques, eût besoin d'un mensonge et d'une défense forcée.

23. Alors que, s'il semblait nécessaire, pour ces raisons, de répondre aux hérétiques en niant que le synode eût

médicale utilisée dans le paragraphe précédent, *In Def. Tr. Cap. V* (éd. Devreesse, p. 41) : *Vt se magis ad purgationem concilii ipsius ualde utilem et necessarium laborem existimet impendisse.*

175 pronuntiauit orthodoxam, non illorum hoc possit episcoporum subscriptione siue testimonio confirmari quibus Eutychiani si crederent, non se a communione ecclesiae separarent. Propter quod nec aliquis umquam propriis testibus usus est aduersus haereticos, sed diuina potius
180 auctoritate atque necessaria ratione et antiquorum patrum testimoniis, quorum se nobiscum doctrinam recipere mentiuntur.

24. At enim dicitur quod Eutychiani grauerit beati Cyrilli doleant iniurias quas epistula illa continet et propterea
185 scandalizantur in synodo, a qua dicunt esse susceptam. Quid ergo, si negauerimus esse susceptam, credent nobis? Aut nobis, id est Catholicis crediderunt et non ipsi potius uiderunt esse susceptam, ut hinc expostulent?

25. Quod si etiam dicantur nobis credidisse quia
190 suscepta est, quomodo nobis iterum credent, si dicamus quia suscepta non est? Si autem non testimonio nostro crediderunt, sed ipsi quod manifestum est cognouerunt, numquid plus nostris subscriptionibus credituri sunt quam suae rationi? Non igitur haereticorum dolosi fautores hoc
195 illorum episcoporum subscriptionibus uoluerunt efficere, ut conuincerentur Eutychiani quod non fuerit a synodo epistula uenerabilis Ibae suscepta, sed ut ipsa potius eorum negatione uideretur non fuisse suscipienda.

26. Verum ista putauerint Eutychianos falso nostro testi-
200 monio credituros, cur igitur non ita saltem statuerunt ut dicerent: «Si quis dicit susceptam esse a synodo Chalcedonensi ad Marin epistulam, anathema sit», sed magis dicendum: «Si quis dicit rectam esse ad Marin epistulam, aut impiam defendit, et non anathematizauerit eam,

déclaré orthodoxe la lettre du vénérable Ibas, cela restait impossible à confirmer par la signature ou le témoignage de ces évêques. Car si les eutychiens croyaient en eux, ils ne se sépareraient pas de la communion de l'Église. Voilà pourquoi jamais personne n'usa de témoins personnels contre les hérétiques, mais plutôt de l'autorité divine et de la raison nécessaire et des témoignages des anciens Pères dont ils prétendent mensongèrement garder avec nous la doctrine.

24. Car on dit que les eutychiens s'affligent lourdement des injures contre le bienheureux Cyrille contenues dans cette lettre et que, pour cette raison, ils sont scandalisés contre le synode qui d'après eux l'a reçue. Pourquoi donc, si nous nions qu'elle a été reçue, nous croiront-ils? ou bien nous ont-ils crus, nous, c'est-à-dire les catholiques, et n'ont-ils pas plutôt constaté par eux-mêmes qu'elle a été reçue, pour s'en plaindre ensuite?

25. Même si l'on prétend que c'est pour nous avoir crus qu'ils disent qu'elle a été reçue, comment nous croiront-ils à nouveau, si nous disons qu'elle n'a pas été reçue? Or, s'ils n'ont pas cru à notre témoignage, mais savent par eux-mêmes ce qui est manifeste, pourquoi devraient-ils croire davantage à nos signatures qu'à leur raison? Donc, les partisans rusés des hérétiques ont voulu, par les signatures de ces évêques, faire en sorte non de convaincre les eutychiens que la lettre du vénérable Ibas n'a pas été approuvée par le concile, mais de faire croire par leur dénégation même qu'elle n'aurait pas dû être reçue.

26. Mais auraient-ils même pensé que les eutychiens croiraient à notre faux témoignage, pourquoi donc ne pas avoir décidé seulement de dire: «Si quelqu'un dit que la lettre à Marin a été reçue au synode de Chalcedoine, qu'il soit anathème», mais plutôt d'imposer: *Si quelqu'un dit que la lettre à Marin est correcte, ou défend cette lettre*

205 anathema sit», nisi ut sanctos qui eam in concilium congregati non anathematizauerunt, immo et orthodoxam iudicauerunt, pro haereticorum uoluntate damnarent?

27. Et licet, ut nos ad condemnationem eius inducerent, finxerunt quod idem patres qui Chalcedona conuenerant
210 non eam pronuntiauerunt orthodoxam, de quo postea disquiremus, interea tamen certum est quod cum apud eos recitaretur, non eam anathemati subdederunt. An quia non praeteriti temporis uerbo dixerunt, si quis non anathematizauit ad Marin impiam epistolam, sed si quis non
215 anathematizat ideo non pro condemnatione synodi Chalcedonensis hoc adinuenisse putandi sunt?

28. Equidem si hoc a subscribentibus exigerent fieri, aperta res esse, nec iam subreptio, sed manifesta contradictio uideretur. At hoc sibi necessarium non esse
220 duxerunt, cum semper dicamus propheta dicit, apostolus dicit, euangelista dicit et tantumdem ualeat quantum si dicamus, ille uel ille dixit. Deinde ipsos qui Chalcedona conuenerunt patres et apud Deum et apud nos, in suis dicimus constitutionibus uiuere quia, sicut Dominus in
225 euangelio dicit: *Deus eorum non est Deus mortuorum, sed uiuorum*^a.

29. Quod etiam beatus Leo, romanae praesul Ecclesiae, scribens uenerabili Anatolio, huius regiae ciuitatis episcopo, sic accipiendum insinuat: *Sancti*, inquit, *illi et*
230 *uenerabiles patres qui in urbe Nicaena, sacrilego Arrio cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt et*

III, 229-234 LEO *Ep. ad Anatol.*; éd. Silva-Tarouca, *Textus et Documenta* 20, Rome 1934, p. 103

III. a. Mt 22, 32

impie et ne l'anathématise pas, qu'il soit anathème, si ce n'est pour condamner, à cause de la volonté des hérétiques, les saints qui, réunis en concile, ne l'ont pas anathématisée, mais, bien au contraire, l'ont jugée orthodoxe?

**Le concile a lu
la Lettre sans
la condamner**

27. Et bien que, pour nous conduire à condamner le concile, ils aient inventé que ces Pères venus à Chalcedoine ne l'ont pas jugée orthodoxe, point que nous examinerons par la suite, on peut cependant d'ores et déjà assurer que lorsqu'elle a été lue devant eux ils ne l'ont pas placée sous anathème. Doit-on penser, parce qu'ils n'ont pas employé le passé: *Si quelqu'un n'a pas anathématisé la lettre impie à Maris*, mais le présent: *Si quelqu'un n'anathématise pas*, qu'ils n'ont pas inventé cette formule pour condamner le synode de Chalcedoine?

28. Assurément, s'ils exigeaient cela des signataires, l'affaire semblerait claire et ce ne serait plus leur duplicité, mais leur incohérence qui serait manifeste. Mais ils ont estimé qu'il n'était pas nécessaire pour eux d'utiliser les expressions que nous employons toujours: *Le prophète dit, l'apôtre dit, l'évangéliste dit*, mais que cela avait juste autant d'importance que si nous disions: *Un tel ou un tel a dit*. Ensuite, ces Pères qui se sont réunis à Chalcedoine, et devant Dieu et devant nous, nous disons qu'ils vivent dans leurs décisions, parce que, comme le Seigneur le dit dans l'Évangile, *leur Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais celui des vivants*^a.

29. Même le bienheureux Léon, prélat de l'Église de Rome, lorsqu'il écrit au vénérable Anatole, évêque de cette cité impériale, lui fait savoir qu'il faut accepter ce point: *Les saints*, dit-il, *et vénérables Pères qui, dans la ville de Nicée, après avoir condamné le sacrilège Arius et son impiété, ont établi les lois des canons ecclésiastiques qui*

apud nos et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus uiuunt.

235 **30.** Si igitur omnes uenerabiles patres in suis constitutionibus uiuunt, profecto etiam illi Chalcedona conuenerant, tamquam uiuentes; non solum non anathematizauerunt, uerum etiam adhuc non anathematizant, nec umquam anathematizabunt epistulam uenerabilis Ibae.

240 **31.** Quae cum ita sint, certum est quod ad eosdem patres uoluerunt hoc anathema peruenire. Porro et hac ratione submota, non potest acceptabiliter dici quod non pro condemnatione synodi Chalcedonensis ita institutum est, sed ut illi qui sunt praesentes in corpore tantummodo

245 damnarentur, si anathema epistulae Ibae non dicerent.

32. Nam quomodo nos condemnare possumus, qui iudices in causa non fuimus, illis patribus non condemnatis qui prius in suo iudicio recitatam eandem non condemnauerunt epistulam et quorum exemplo sumus

250 inducti, ut ei nos quoque non diceremus anathema? Ab illorum enim damnatione procedere debet forma iudicii, a quorum errore processit forma peccati; et ampliore supplicio digni sunt qui auctores quam qui sequaces deprehenduntur erroris.

255 **33.** Cum uero haec in condemnationem sanctae synodi, pro haereticorum uoluntate censuerint et constituerint, ut

1. Facundus soulève ici une question importante : pourquoi la condamnation porte-t-elle sur les vivants et non sur ceux qui, dans le passé, «ont mal jugé» de cette lettre? La réponse est dans la stratégie politico-religieuse de Justinien pour qui la condamnation d'Ibas, de Théodoret et de Théodore apparaît comme un moyen efficace de conciliation, mais qui veut garantir aussi le concile de Chalcédoine. Ibas et Théodoret avaient été rétablis sur leurs sièges épiscopaux par ce concile et l'on ne pouvait donc revenir sur cette sentence. Il fallait seulement, pour le présent, condamner ceux de leurs écrits trop favorables aux nestoriens ou trop violents contre Cyrille. Quant à Théodore de

demeureront jusqu'à la fin du monde, et chez nous et sur toute l'étendue de la terre, sont vivants dans leurs décisions.

30. Si donc tous les vénérables Pères sont vivants dans leurs décisions, assurément, c'est aussi comme des vivants qu'ils étaient réunis à Chalcédoine. Non seulement ils n'anathématisèrent pas, mais aussi, en vérité maintenant encore ils n'anathématisent pas et n'anathématiseront jamais la lettre du vénérable Ibas.

31. Puisqu'il en est ainsi, il est certain que les eutychiens ont voulu que cet anathème touche ces mêmes Pères. Or, une fois qu'on a enlevé cette raison, il n'est pas possible de prétendre avec vraisemblance que ce n'est pas pour condamner le synode de Chalcédoine qu'on a établi cette formule, mais pour condamner seulement ceux qui sont présents de corps, s'ils ne prononcent pas l'anathème contre la lettre d'Ibas.

**Nous ne pouvons
donc plus
condamner
cette Lettre**

32. En effet, comment pouvons-nous porter une condamnation, nous qui n'avons pas été juges dans cette cause, sans condamner ces Pères qui, autrefois, dans leur jugement, n'ont pas condamné cette lettre qui leur fut lue, eux dont nous avons suivi l'exemple pour refuser, nous aussi, de la dire anathème? Car c'est la condamnation de ceux dont l'erreur a donné sa forme au péché qui doit donner sa forme au jugement, et ceux qui sont reconnus comme les auteurs de l'erreur méritent un châtement plus grand que ceux qui l'ont suivie¹.

33. Mais puisque c'est pour la condamnation du saint synode qu'ils ont décidé et établi selon la volonté des hérétiques que, si quelqu'un n'anathématise pas la lettre

Mopsueste que nulle sentence ne protégeait, l'attaque pouvait porter à la fois sur sa personne et sur ses écrits.

si quis non anathematizat memoratam uenerabilis Ibae epistolam anathema sit, considera, quaeso, cuius leuitatis, cuius confusionis est atque dedecoris, ut nos sibi commu-
 260 nicare compellant, permanentes in ea sententia qua non solum anathema ei non dicimus, sed etiam negamus esse dicendum.

34. Vbi omittimus dicere, quoniam si communicemus eis qui nobis iam dixerunt anathema, non solum
 265 condemnationi synodi Chalcedonensis communicabimus, uerum et sententias in nos eorum, ipsa eorum communicatione firmabimus. Id enim etiam ipsos fortassis uelle dicitur. Sed hoc potius dicimus, quoniam si ullus apud
 270 ipsis quoque profanum et nimis turpe uideri debuit, communicando nobis anathema quod in nos decreuerunt, in semetipsos ultro conuertere.

35. Vnde satis apparet quanta sit grauitas et quanta integritas eorum qui Chalcedonensis decreta concilii
 275 retractare praesumunt. Proinde beneficio magis quam iniuriae deputent, quod eis non communicamus, donec de medio tollatur istud anathema, quod uelut magnum chaos interiacens, diuidit a populo spiritu paupere, in sensu paternae fidei et sententiae quiescente, inquietos
 280 ac superbissimos praesumptores, qui sibi tantum uidentur abundare sapientia, ut ablactati super matrem suam.

1. On retrouve le même raisonnement dans l'analyse que fait Lenain de Tillemont au sujet de l'*Hénotique* (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. 16, Paris 1709, p. 328) : « C'est après avoir ainsi renversé la foi de l'Église qu'il [Zénon] exhorte les eutychiens à rentrer dans sa communion, comme si la confusion faisait l'unité de l'Église, et qu'il fallût y rappeler les hérétiques, non pour les convertir en leur faisant quitter leurs erreurs, mais pour pervertir plus aisément les catholiques par le commerce qu'ils auraient ensemble... Il s'imaginait vainement pouvoir gagner les hérétiques en supprimant la vérité. »

2. L'anathème étant une exclusion de la société des fidèles, celui qui s'accordait avec un homme frappé d'anathème partageait sa condam-

susdite du vénérable Ibas, il est anathème, considère, je te prie, quelle légèreté, quelle confusion et quel déshonneur il y a à nous pousser à entrer en communion avec eux, nous qui nous en tenons à cette opinion qui nous fait non seulement refuser de la dire anathème, mais nier qu'il faille le dire¹.

34. A cela nous nous refusons, puisque si nous entrons en communion avec eux, qui ont déjà prononcé l'anathème contre nous, non seulement nous entrerons en communion pour condamner le synode de Chalcedoine, mais aussi nous confirmerons par notre communion avec eux leurs sentences contre nous. En effet, on dit que c'est peut-être là ce qu'ils veulent. Mais nous disons plutôt que, s'il y avait chez eux quelque respect de la piété envers Dieu ou même envers la raison humaine, il devrait leur sembler impie et excessivement honteux d'entrer en communion avec nous et ainsi, de tourner volontairement contre eux-mêmes l'anathème qu'ils ont décrété contre nous².

35. Ainsi il apparaît assez quel est le sérieux, quelle est l'intégrité de ceux qui prétendent remanier les décrets du synode de Chalcedoine. Par conséquent, ils devraient considérer comme un avantage plutôt qu'un tort de ne pas entrer en communion avec nous, jusqu'à ce que soit supprimé cet anathème qui, comme un grand chaos étendu entre eux, sépare du peuple pauvre d'esprit, tranquille dans son assentiment à la foi et aux sentences de ses Pères, les présomptueux inquiets et pleins de superbe, qui se croient tellement pleins de sagesse comme si, juste sevrés, ils étaient au-dessus de leur mère.

nation, ce qui explique cet argument assez rhétorique de Facundus. Il marque également que la séparation radicale entre monophysites et orthodoxes ne pourra se résoudre par la seule condamnation des Trois Chapitres qui ne règlera pas le conflit autour du concile de Chalcedoine.

36. Ecclesiae instituta contemnant, cum scriptum sit : *Fili, custodi legem patris tui et ne reppuleris instituta matris tuae. Alliga autem illa circa tuam animam semper et* 285 *circumda collo tuo*^b. Rursumque : *Audi, fili, disciplinam patris tui; et ne abiceris instituta matris tuae; coronam enim gratiarum accipies tuo uertici et torquem aureum circa tuum collum*^c.

37. O quantum malum, torquem aureum mola asinaria 290 uelle commutare, ut qui debemus Dei Patris disciplina et lege seruata, de reuerentia quoque matris nostrae institutorum, coronam gratiarum accipere nostro uertici et torquem aureum circa collum nostrum; abiciendo quae mater sancta constituit, scandalum eius filiis praebeamus 295 et incidamus in illud iudicium de quo Dominus dicit :

38. *Qui autem scandalizauerit unum de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria collo eius et demergatur in profundum maris. Vae mundo* 300 *ab scandalis; necesse est enim ut ueniant scandala; uerumtamen uae homini per quem scandalum uenit*^d. Si igitur unum pusillum scandalizare tam graue est, ut magis expediat scandalizanti, mola asinaria collo eius suspensa, in profundum maris demergi, quanto magis totam Ecclesiam sola inquietudine animi et non tacendi libidine 305 conturbare.

36. Ils méprisent les institutions de l'Église, alors qu'il est écrit : *Fils, garde la loi de ton père et ne repousse pas ce qui a été institué par ta mère. Mais attache-les toujours autour de ton âme et passe-les autour de ton cou*^b. Et encore : *Écoute, fils, l'enseignement de ton père et ne rejette pas les instructions de ta mère, car tu recevras une couronne de grâce sur la tête et un collier d'or autour de ton cou*^c.

37. O quel grand malheur que de vouloir changer un collier d'or contre une meule d'âne ! Car nous qui devons, en conservant l'enseignement et la loi de Dieu le Père, et en respectant les instructions de notre mère, recevoir aussi une couronne de grâce sur la tête et un collier autour du cou, en rejetant ce que notre sainte mère a établi, nous mettrions un scandale sous les yeux de ses fils et nous tomberions sous le jugement qui fait dire au Seigneur :

38. *Mais, si quelqu'un scandalise un de ces petits qui croient en moi, il serait préférable pour lui de se voir suspendre autour du cou une de ces meules que tournent les ânes et d'être englouti en pleine mer. Malheur au monde à cause des scandales ! Il est fatal, certes, qu'il arrive des scandales; cependant, malheur à l'homme par qui le scandale arrive*^d ! Si donc, scandaliser un petit est si grave, au point qu'il serait préférable pour l'homme qui provoque le scandale d'être englouti en pleine mer avec une meule d'âne suspendue autour du cou, combien l'est-il plus de troubler toute l'Église par la seule agitation de l'âme et par le désir de ne pas se taire.

b. Pr 6, 20-21

c. Pr 1, 8-9

d. Mt 18, 6-7

Cap. iv, 1. Quale uero illud est quod iactant, ideo se damnasse hanc epistulam, quod eius conscriptor uideatur in ea de beato Cyrillo quod male sensisset, cum scripserit aduersus eundem sanctum Cyrillum et duodecim eius capitula, beatae quoque memoriae Gennadius huius regiae ciuitatis episcopus, nec ab istis reprehensus in hac condemnatione denominetur, qui multo uehementius et contumeliosius eum in sua responsione tractauit?

2. Nam sic aduersus eum dicit: *Vae mihi a malis: heu, heu; unde enim quisquam in praesenti aliunde sumat exordium? Quales Cyrilli Aegyptii et quantas blasphemias incurri, et quantas blasphemias audiu. « Quis reuera det capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrymarum, et plorabo istud die et nocte? quoniam extendit lingua eius mendacium et non fidem; confortatus est super terram^a. » Ex certo pax peccatoribus deceptio.*

3. « Propter hoc enim obtinuit eos, inquit, superbia eorum in finem. Cogitauerunt et locuti sunt in malignitate; iniquitatem in altum locuti sunt; posuerunt in caelo os suum et lingua eorum transiuit super terram^b. » Psalmistae ista sunt, Hieremiae autem prophetae illa prima. Euge o beate Paule: « Exsurgent, inquit, et ex uobis ipsis uiri loquentes peruersa, ut abducant discipulos post se^c. »

IV, 9-37 GENNADIUS, *Adu. XII cap.*; cf. PEL. *Def. IV*

IV. a. cf. Jr 9, 1-3 b. Ps 72, 6. 8. 9 c. Ac 20, 30

1. Gennadius fut patriarche de Constantinople de 458 à 471. Il mourut au temps où Léon l'Ancien était empereur. Seuls quelques extraits de ses ouvrages nous sont parvenus. Facundus mentionne ici un traité sur les douze anathèmes de Cyrille d'Alexandrie, composé probablement vers 431, dont nous ne connaissons que les passages cités par lui et par PÉLAGE (*In Def. Tr. Cap. IV*, éd. Devreesse, p. 33). Gennadius

**Autre motif :
les injures d'Ibas
contre Cyrille.
Mais les critiques
de Gennadius sont
encore plus
véhémentes**

Chap. iv, 1. Que prétendent-ils? Qu'ils ont condamné cette lettre parce que son auteur semble y avoir eu mauvaise opinion du bienheureux Cyrille, alors que Gennadius de bienheureuse mémoire¹, évêque de cette cité impériale, a écrit contre le même Cyrille et ses douze chapitres sans qu'ils le reprennent ni ne le nomment dans cette condamnation, bien qu'il ait répondu à Cyrille avec bien plus de véhémence et d'injures?

2. Il dit en effet contre lui: *Malheur à moi à cause des mauvais! Hélas, hélas! comment, dans le cas présent, tirer d'ailleurs un exorde? Combien de grands blasphèmes ai-je rencontré chez Cyrille l'Égyptien, combien en ai-je entendu? « Qui en vérité donnera de l'eau à ma tête et une fontaine de larmes à mes yeux pour en pleurer jour et nuit? Puisque sa langue répand le mensonge et non la foi, il est devenu fort sur cette terre^{a2} »; en vérité, la paix pour les pécheurs est une tromperie.*

3. « C'est pourquoi, dit-il, leur orgueil les tient jusqu'à la fin. Leurs pensées et leurs paroles sont mauvaises. Hautement ils prônent le mal. Ils ont placé leur bouche dans le ciel et leur langue passe sur la terre^b. » Ces mots-ci sont du Psalmiste, mais les premiers sont du prophète Jérémie. Bravo au bienheureux saint Paul qui dit: « Du milieu même de vos rangs se lèveront des hommes qui tiendront des discours pervers pour entraîner des disciples à leur suite^c. »

composa encore un éloge du tome du pape Léon *Ad Flavianum* (cf. GRILMEIER, *Le Christ dans la trad. chrét.* II/1, p. 242-250).

2. *confortatus*: Gennadius applique à Cyrille le texte de Jérémie (*confortati* Vulg.).

4. *Vae malo Alexandriae, familiari eius et proprio iam*
 25 *isti secundo, quae corrupta plurimos quoque corrumpit.*
Ex toto iam mysterium operatur iniquitatis et uereor ne
forte numquam qui tenet de medio fiat^d. Euge Hieremiae
prophetae: « Item illi uoci exstasis terribilis facta est super
 30 *manibus suis, et populus meus dilexit ita^e. »*

5. *Quid enim minimum, aut quid mediocre in illis?*
Omnem supereminentiam blasphemiae iaculatus est
aduersus sanctos patres, aduersus superiores eorum
apostolos, aduersus ipsum Saluatorem, in resurrectionem
 35 *meditatus est. Assumptam quidem humanitatem ex nobis*
et pro nobis unigeniti iniuriat, diuinam autem eius
naturam et impassibilem passionibus subiaceret contendit.

6. *Ecce quanta et qualia sanctus Gennadius in beatum*
 40 *Cyrillum effudit et nulla hinc fit nominis eius inuidia,*
quoniam ipse non interfuit Chalcedonensi concilio. Quin
etiam respondens primo eiusdem sancti Cyrilli capitulo,
quo dixit: Si quis non confitetur Deum esse secundum
ueritatem Emmanubel et propterea Dei genitricem sanctam
 45 *uirginem – genuit enim carnaliter carnem factum Dei*
uerbum – anathema sit, ita eum inuectus est:

iv, 42-45 Cyr. *Ep. ad Nest.* (PG 77, 119; gr. ACO I, i, 1, p. 40; lat. ACO I, v, p. 242)

d. cf. 2 Th 2, 7 e. Jr 5, 30-31

1. Cette expression désigne Théophile d'Alexandrie et Cyrille d'Alexandrie. Théophile, patriarche d'Alexandrie, troisième successeur d'Athanase et prédécesseur de Cyrille, gouverna l'Église d'Égypte de 385 à 412. Les sources dont nous disposons le montrent violent, dépourvu de tout scrupule, avide de puissance et participant à toutes les questions politiques qui touchèrent à son époque l'Église ou l'État. Trois événements sont particulièrement attachés à son nom : la ruine du paganisme en Égypte, la controverse sur Origène, la déposition et l'exil de Jean Chrysostome évoqués ici. Facundus appelle Cyrille «le cousin

4. *Malheur au mauvais d'Alexandrie et à son familier¹*
qui le suit de près, à cette ville qui, corrompue elle-même,
corrompt aussi bien des gens! Déjà le mystère de l'iniquité
s'opère complètement et je crains que jamais peut-être ne
se dresse celui qui se tient au milieu^d. Bravo au prophète
Jérémie qui a dit: « La terrible folie de cette voix est née
sur terre. Les prophètes prophétisent des iniquités, les prêtres
ont applaudi de leurs mains et mon peuple s'est réjoui^e. »

5. *Qu'y a-t-il, en effet, d'humble ou de mesuré en eux?*
Il a jeté tout l'excès du blasphème contre les saints Pères,
contre les apôtres qui les ont précédés, contre le Sauveur
même: il a médité contre la Résurrection. Il injurie l'hu-
manité que le Fils unique assume de nous et pour nous,
et il s'efforce de rabaisser la nature divine et son impas-
sibilité aux passions².

6. *Voici quel est le nombre et la nature des critiques*
que saint Gennadius répandit contre le bienheureux Cyrille
sans déclencher contre lui aucune hostilité, parce qu'il
n'a pas participé au synode de Chalcedoine. Et plus
encore, dans sa réponse au premier chapitre de saint
Cyrille qui dit: Si quelqu'un ne confesse pas que Dieu est
selon la vérité l'Emmanuel et pour cette raison que la
sainte Vierge est mère de Dieu; car elle a enfanté selon
la chair le Verbe de Dieu fait chair, qu'il soit anathème,
 il l'invective ainsi :

germain» (*consobrinus*) de Théophile, il était en fait son neveu (cf. p. 324, n. 2).

2. Dans sa lutte contre les diphysites nestoriens, Cyrille utilise des termes ambigus. En insistant sur l'unité substantielle du Verbe incarné, il reporte tout au Verbe et s'attire les reproches qui lui sont faits ici : absorber l'humanité dans la divinité («injurer l'humanité...»); attribuer au Verbe tout le côté humain de l'économie, au risque de tomber dans le théopaschisme et de compromettre l'immutabilité de Dieu («rabaisser la nature divine...»).

7. « *Anathematizaturus est te Deus, paries dealbate^f.* »
Iustissimum enim est te, similiter Ananiae Iudaeorum
principi sacerdotum^g linguam aduersus discipulos Christi
mouentem, similem ab eis indignationem experiri, et
 50 *cetera, quae in eodem opere, si quis uolet, inueniet. Cur*
igitur in hac ultione, sicut dicunt, iniuriarum beati Cyrilli,
non magis sancti Gennadii nomen et pro sui loci aucto-
ritate, quasi regiae ciuitatis episcopi et pro maledictionum
atque contumeliarum magnitudine, uentilatur?

55 8. Quod si hoc considerauerunt, quoniam talia
 Gennadius de Cyrillo non scriberet, nisi dicentis inten-
 tionem minus intellexisset, hanc prudentem et piam consi-
 derationem ego quoque suscipio. Potuit enim et ipse de
 Christiana religione quae recta sunt credens, non intel-
 60 lectum beatum Cyrillum bona intentione culpae et bonam
 damnare intentionem damnabile crediderunt.

9. Quod si hoc etiam considerauerunt, quoniam si ea
 quae ante centum annos a beato Gennadio scripta sunt,
 modo condemnarentur, in reprehensionem totius Ecclesiae
 65 fieret, quae hoc ante non fecit, hoc quoque sapienter ac
 modeste consideratum esse, si quis sapiens et modestus,
 *ignoscet.

10. Sed quare non amplius hoc super epistula uene-
 rabilis Ibae consideratum est, quae, ut non dicam ab

IV, 46-49 GENNADIUS, *ibid.*

f. Ac 23, 3 g. Ac 23, 2

1. Gennadius fait référence à un épisode des *Actes des Apôtres* (23, 2-3) :
 « Le grand prêtre Ananie ordonna à ses assistants de le frapper sur la bouche.
 Alors Paul lui dit : C'est Dieu qui te frappera toi, muraille blanchie. »

2. Facundus présente ici comme argument la place prépondérante de
 Constantinople, cité reine parce qu'elle abrite l'empereur et le pouvoir
 politique. Cette place semble déjà bien acquise à l'époque, puisque
 Constantinople est placée devant Alexandrie, ville de Cyrille, un des
 patriarchats, fondé par Marc (II, II, 3).

7. C'est Dieu qui l'anathématisera, mur blanchi^f. Car
 il est très juste que toi, puisque, comme Ananie, le chef
 des prêtres juifs^g, tu agites ta langue contre les disciples
 du Christ, tu fasses de leur part l'expérience d'une indi-
 gnation semblable, et d'autres paroles que trouvera qui
 le voudra dans la même oeuvre. Pourquoi donc, pour
 venger, comme ils disent, les injures adressées au bien-
 heureux Cyrille, n'attaquent-ils pas davantage le nom de
 saint Gennadius, et en raison de l'autorité de son lieu
 d'exercice, puisqu'il est évêque de la cité impériale², et
 en raison de l'importance de ses malédictions et de ses
 injures?

8. S'ils ont jugé que Gennadius avait écrit de telles
 injures seulement parce qu'il n'avait pas du tout compris
 l'intention des paroles de Cyrille, je soutiens moi aussi
 cette opinion prudente et pieuse. Car il a pu, tout en
 ayant lui-même une croyance correcte concernant la
 religion chrétienne, accuser, avec une bonne intention, le
 bienheureux Cyrille qu'il n'avait pas compris, et ils ont
 jugé condamnable de condamner une bonne intention.

9. Et s'ils ont aussi jugé que condamner seulement
 maintenant les écrits vieux de cent ans³ de ce bien-
 heureux Gennadius, ce serait blâmer toute l'Église de ne
 pas l'avoir fait auparavant, tout homme sage et modéré
 leur pardonnera⁴ d'avoir jugé ces faits avec autant de
 sagesse et de modération.

10. Mais, pourquoi ne pas en avoir jugé ainsi plus
 encore au sujet de la lettre du vénérable Ibas, qui a été,
 je ne dirai pas approuvée par tout le concile, mais, sans

3. La date de Facundus est là aussi approximative. Gennadius aurait
 écrit ce traité vers 431.

4. *ignoret* est la leçon du seul *Veronensis*; les autres mss lisent
ignoscet comme Sirmond. L'édition du *CCL* est à corriger.

70 uniuersali synodo approbata est, certe recitata illic ostenditur, nec ostenditur abdicata, nisi quia pro destructione ipsius synodi et non pro iniuria beati Cyrilli, quasi profana damnata est? Denique etiam dicta uenerabilis Ibae et Theodoretis episcopi Cyri, in quibus contraria dicitur
75 scripsisse beato Cyrillo, sub huius ultionis obtentu similiter reprehenderunt.

11. Ob hoc eum uolentes uideri notabilem, quia et ipse inter alios patres adfuit Chalcedonensi concilio, et beati Leonis epistolam quam Eutychiani anathematizant,
80 cum ibi relegeretur, dubitantibus episcopis Illyricianis et Palaestinis asseruit. Alioquin cur aduersus Ibae epistolam et Theodoretis scripta, sic euidenter agerent, aliorum nominibus tacitis quorum et dignitas potior et opinio clarior et ipsa quae contra beatum Cyrillum scripserunt
85 uehementiora atque acriora cernuntur?

12. Nam uir etiam sanctissimus et magnae in Ecclesia Christi gloriae, Isidorus presbyter Aegyptius Pelusiota, quem duo millia epistularum ad aedificationem Ecclesiae multi scripsisse nouerunt, qui etiam pro uitae ac sapientiae suae
90 meritis, ut pater ab ipso beato Cyrillo et honoratus est et uocatus, sic ei scribit, quin potius rescribit :

1. ACO II, III, p. 275, 4-8 : Après la lecture de la lettre de Léon qui fut applaudie, « comme les très révérends évêques illyriens et palestiniens étaient dans le doute, Théodoret, le très révérend évêque de Cyr dit : ' Il y a un précédent semblable du bienheureux Cyrille.' Les très révérends évêques s'écrièrent : ' Nul n'a de doute.' » Cf. V, III, 11.

2. Isidore de Péluse : prêtre, puis moine égyptien et écrivain mort vers 435-440. Il intervint en faveur de Jean Chrysostome, puis dans l'affaire de Nestorius en écrivant à Cyrille les deux lettres que cite ici Facundus, puis encore, après la réconciliation de Cyrille avec Jean d'Antioche : « Il faut que tu restes, homme admirable, toujours ferme et constant » (*Ep.* I, 324 ; *PG* 78, 369). Il était renommé pour sa piété et sa science de la sainte Écriture. Nous conservons de lui les deux mille lettres (*PG* 78) dont parle Facundus, en particulier les quarante-neuf que le diacre romain Rusticus rassembla, traduisit en latin et joignit aux Actes du concile d'Éphèse. Huit lettres au moins sont adressées à Cyrille

aucun doute – on peut le prouver – lue dans cette enceinte, et sans y être rejetée – on peut le prouver aussi –, si ce n'est parce que c'est pour détruire ce synode et non pour venger les injures envers Cyrille, qu'elle a été condamnée comme impie? Par la suite aussi, sous prétexte de vengeance, ils ont adressé les mêmes reproches aux écrits du vénérable Ibas et à ceux de Théodoret, évêque de Cyr, qui, dit-on, contiennent des termes hostiles au bienheureux Cyrille.

11. En fait, ils étaient désireux de faire paraître Théodoret infâme, parce qu'il était présent parmi les autres Pères au synode de Chalcédoine et que, lors de la lecture de la lettre du bienheureux Léon que les eutychiens anathématisent, il la défendit auprès des évêques d'Illyrie et de Palestine qui hésitaient¹. Du reste, pourquoi lutteraient-ils, de façon si manifeste, contre la lettre d'Ibas et les écrits de Théodoret, tout en passant sous silence le nom d'autres Pères dont on voit la dignité plus grande, l'opinion plus claire, les écrits contre Cyrille plus véhéments et plus violents?

Isidore de Péluse a aussi critiqué Cyrille

12. En effet, même un homme saint et très glorieux dans l'Église du Christ, Isidore, prêtre égyptien, habitant de Péluse², qui a écrit, comme beaucoup le savent, deux mille lettres pour l'édification de l'Église, que le bienheureux Cyrille lui-même honore et considère comme un père pour les mérites de sa vie et de sa sagesse, lui écrivit ou plutôt lui répondit ces paroles :

d'Alexandrie : I, 310, 323, 324, 370 ; II, 127 (627) ; III, 306 (1106) ; V, 79 (1328), 268 (1582). Les recherches de Pierre Éviéux ont renouvelé nos connaissances sur Isidore : cf. P. ÉVIÉUX, *Isidore de Péluse*, éd. Beauchesne, Paris 1995 ; introd. à l'éd. critique avec trad. des *Lettres*, t. I, SC 422, p. 9-179.

13. *Terrent me diuinae scripturae exempla et rescribere quae oportet compellor. Siue enim pater sum, sicut ipse dixisti, propter Heli condemnationem, qui filios peccantes
95 non castigauit^g; siue filius sum tuus sicut magis noui, quod magni illius Marci habitum gestes, formido Ionathae condemnationem, quod patrem quaerentem uentriloquam non prohibuit^h; et prior mortuus in bello, eo qui peccauit, qui prohibere poterat. Vi autem neque ego condemner, 100 neque ipse a Deo condemneris, requiesce a contentionibus, nec ultionem propriarum iniuriarum quae tibi a mortali- bus hominibus debetur, exigas a uiuente ecclesia et aeternam ei discordiam sub praetextu pietatis aedifices.*

14. *Nec Isidori scripta dicentis quod aeternam discordiam
105 sub praetextu pietatis Cyrillus aedificaret ecclesiae, cum magna inuidia, quemadmodum Theodreti episcopi dicta et uenerabilis Ibae epistula denotantur. Scribit autem ad illum rursus idem sanctus Isidorus, dicens: Compassio quidem aciem oculorum obtundit, aemulatio uero excaecat
110 omnino. Si ergo ab utraque lippitudine purgare te studes,*

iv, 92-103 ISID.PEL. Ep. I, 370 ad Cyr. (PG 78, 391; ACO I, IV, p. 10 lat.)

iv, 108-123 ISID.PEL. Ep. I, 310 ad Cyr. (PG 78, 361; ACO I, IV, p. 9 lat.)

g. cf. 1 S 3, 13 h. cf. 1 Ch 10, 2.13

1. Héli (1 S 3, 13): *Praedixi enim et quod iudicaturus essem domum eius in aeternum, propter iniquitatem, eo quod nouerat indigne agere filios suos, et non corripuerit eos.* A l'annonce de la défaite d'Israël devant les Philistins et de la mort de ses deux fils, *cecidit de sella reuersum iuxta ostium et fractis ceruicibus mortuus est* (1 S 4, 18).

2. La tradition fait de saint Marc le fondateur de l'Église alexandrine (EUSÈBE, HE II, xvi; SC 31, p. 71). Le vêtement désigné ici est sans doute le *pallium* (attesté dès le IV^e siècle) réservé d'abord aux patriarches des sièges apostoliques: Rome, Alexandrie, Antioche. Ainsi, chaque patriarche d'Alexandrie, à peine élu, retire à son prédécesseur, lors de ses funérailles, le *pallium* de saint Marc pour le mettre à son tour et

13. *Les exemples de l'Écriture divine me terrifient et je suis poussé à te répondre ce qui convient; soit que je sois ton père, comme tu l'as dit toi-même, et je redoute alors d'être condamné comme Héli¹ qui n'a pas châtié ses fils fautifs^g, soit que je sois ton fils, comme je le crois plutôt, parce que tu portes le vêtement du grand Marc²; et je crains alors d'être condamné comme Jonathas: parce qu'il n'a pas empêché son père de chercher un ventriloque, il mourut à la guerre avant même celui qui avait péché, lui qui aurait pu le retenir^{h3}. Mais, pour nous éviter, et à moi et à toi, la condamnation de Dieu, renonce aux querelles et ne réclame pas à l'Église vivante, pour des injures personnelles, une vengeance que tu veux obtenir d'hommes mortels et n'instaure pas pour elle une discorde éternelle, sous prétexte de piété⁴.*

14. *Ils n'ont pas condamné non plus les écrits d'Isidore qui disent que Cyrille instaurait, sous prétexte de piété mais avec un grand désir de vengeance, une discorde éternelle pour l'Église, tout comme le montrent les écrits de l'évêque Théodoret et la lettre du vénérable Ibas. Pourtant, le même saint Isidore lui écrivit à nouveau pour lui dire: En vérité, la sympathie émousse l'acuité des yeux, mais l'hostilité aveugle complètement. Si donc tu désires te libérer de chacune de ces inflammations des yeux, ne sois*

tunc legitime sedere (LIBERATUS, *Breuiarium* 20; PL 68, 1036). Pour Isidore, la place prépondérante de Cyrille sur le siège d'Alexandrie en fait un père spirituel pour les membres du clergé.

3. Mort de Jonathan (1 Ch 10, 2-14): «Saül mourut donc à cause de ses iniquités parce qu'il avait violé le commandement que le Seigneur lui avait prescrit et qu'il ne l'avait point gardé, mais que, de plus, il avait consulté la pythonisse et n'avait point espéré dans le Seigneur» (1 Ch 10, 13-14). Cette mort correspond à la condamnation du *Deutéronome* 18, 10: «Et qu'il ne se trouve au milieu de toi personne... qui consulte ceux qui ont l'esprit de python et les devins ou qui demande aux morts la vérité.»

4. *Epistula* I, 370 (citée en entier ici: PG 78, 391).

noli ergo ab utraque sententiarum exsecutor fieri, sed examini iusto causas permittite, quoniam et Deus, qui omnia scit antequam fiant, descendere et uidere clamorem Sodomorum humanitus cum bonitate uoluit¹, diligentis inquisitionis nos docens argumentum.

115 **15.** Multi namque te quasi per comoediam irrident ex his qui collecti sunt in Ephesum, quod priuatam iniuriam uindicans, non quae Christi sunt orthodoxe requisieris; dicant quod consobrinus Theophili est, et imitans illius uoluntatem. Sicut enim ille insaniam apertam diffudit
120 contra Theodorum et nostrum Iohannem, sic concupiscit et iste gloriari, licet inter examinatos multum est quod discrepet.

16. Ecce et in hac epistula arguit illum, uelut animi
125 passione et aemulatione caecatum, uiolenter magis quam iusto examine, causas agere atque irrideri a multis, quod iniuriae priuatae uindictam, non quae Christi sunt orthodoxe requisierit apud Ephesum in causa Nestorii, sicut etiam Theophilus, consobrinus ac decessor eius, in
130 condemnatione Iohannis Constantinopolitani hominum gloriam requisisset. Ideo sanctus quoque Gennadius de ipso beato Cyrillo dixit, quemadmodum supra docuimus: *Vae malo Alexandriae, familiari eius, et proprio iam isti*

i. cf. Gn 18, 21

1. *Epistula* I, 310: Περὶ ἔριδος (citée en entier ici: PG 78, 361). Il semble que Facundus traduise lui-même d'après le texte grec. Dans ces deux lettres, Isidore n'hésite pas à reprocher au patriarche d'Alexandrie sa conduite au concile d'Éphèse, où il aurait fait triompher ses ressentiments personnels au lieu de chercher la vérité du Christ.

2. L'emploi du terme *consobrinus* est curieux ici. Théophile passe pour l'oncle maternel de Cyrille et non son cousin germain. Facundus fait-il une confusion ou emploie-t-il *consobrinus* pour renvoyer à la

pas l'exécuteur des sentences pour les deux partis, mais remets les causes à un juste examen, puisque même Dieu, qui sait toutes choses avant qu'elles n'arrivent, a voulu descendre et voir l'iniquité criante des habitants de Sodome, avec douceur et bonté¹ et nous enseigne ainsi la nécessité d'une enquête scrupuleuse¹.

15. En effet, nombreux sont ceux qui rient de toi comme dans une comédie parmi les hommes réunis à Éphèse, parce que, désireux de venger une injure privée, tu ne cherches pas d'une manière orthodoxe ce qui concerne le Christ. Et cela, disent-ils, parce qu'il est le cousin germain de Théophile et qu'il l'imité dans son intention. En effet, comme celui-là a répandu les flots d'une folie bien connue contre Théodore et notre Jean, de même, celui-ci désire aussi se glorifier, bien qu'il y ait beaucoup de différences entre ceux qui sont en cause.

16. Ainsi donc dans cette lettre, Isidore a affirmé qu'aveuglé, pour ainsi dire, par la passion de l'âme et la jalousie, Cyrille a traité une question avec violence plutôt qu'avec juste réflexion et s'est rendu ridicule aux yeux d'un grand nombre pour avoir poursuivi la vengeance d'une injure privée et non recherché d'une manière orthodoxe ce qui concerne le Christ, à Éphèse dans l'affaire de Nestorius, tout comme Théophile, son cousin germain² et prédécesseur, avait cherché la gloire des hommes en condamnant Jean de Constantinople. C'est pourquoi saint Gennadius, au sujet du même bienheureux Cyrille a dit aussi, comme nous l'avons noté plus haut: *Malheur au méchant d'Alexandrie et à son familier*

branche maternelle sans précision de génération? Car il ne semble pas y avoir d'emploi de *consobrinus* dans le sens d'«oncle maternel». Le sens est: «cousin germain du côté maternel ou éventuellement neveu»; Facundus semble traduire le grec ἀδελφιδούς, «neveu maternel ou paternel».

secundo, primum uolens intellegi Theophilum, secundum
135 uero Cyrillum.

17. Et quamquam uir doctus Isidorus diuersam causam
Iohannis et Nestorii iudicet, dicens : *Licet inter examinatos
multum est quod discrepet*, in quo reprobatur Nestorium
ipsum, tamen in utraque credit aemulationis fuisse propo-
140 situm. Alias quoque similiter ad eum scribit epistulas,
quibus perhibet quod per suam mutabilitatem caelestia
proderet et contrarius sibimetipsi in suis scriptis existeret,
cupiditate uanae gloriae uictus. Non igitur uenerabilibus
Ibae et Theodoro coepiscopis innocentiores in hac parte
145 credendi sunt Gennadius et Isidorus uiri probatissimi, sed
feliciores potius, quod ipsi non sunt participes synodi
Chalcedonensis inuenti.

Cap. v, 1. Haec si tranquillo animo et meliore inten-
tione considerare dignemini, illo nobis aperiente cor
uestrum et claudente subreptionibus impiorum, qui, sicut
scriptum est : *Sanctus et uerus habet clauem David; et
5 qui aperit et nemo claudit; et qui claudit et nemo aperit*^a,
2. ipsa rerum gestarum euidentia cognoscetis quod in

v. a. Ap 3, 7

1. *qui le suit de près* : dans la pensée et l'attitude comme dans le
temps; deux jours après la mort de Théophile, le 15 octobre 412, son
neveu Cyrille fut élu à sa place. Dès 403, il avait accompagné son
oncle à Constantinople et participé à la déposition de Jean Chryso-
stome au synode du Chêne. Épousant la pensée de son oncle, il garda
une animosité pour Jean dont il ne rétablit le nom dans les diptyques
d'Alexandrie qu'en 417.

2. En effet Jean fut condamné tout à fait injustement, à l'instigation
de Théophile, à la déposition et au bannissement sous l'accusation d'ori-
génisme et de lèse-majesté; rappelé, il partit de nouveau en exil, en
juin 404 et mourut au cours du voyage.

3. La clé de David est le symbole du pouvoir absolu que le Roi-Messie
exerce sur la maison de David, cf. Ap 3, 7 : « Ainsi parle le Saint, le Vrai,
celui qui détient la clé de David, s'il ouvre, nul ne fermera, s'il ferme,
nul n'ouvrira... » Ce texte de l'*Apocalypse*, appel à la constance et à la

*qui le suit de près*¹, voulant désigner par le premier,
Théophile, et par le second, Cyrille.

17. Et, bien que le savant Isidore juge différente la
cause de Jean et celle de Nestorius², lorsqu'il dit : *bien
qu'il y ait beaucoup de différences entre ceux qui sont en
cause*, en quoi il accuse Nestorius lui-même, cependant,
dans l'un et l'autre cas, il croit qu'il y a à l'origine des
rivalités personnelles. Il écrivit à Cyrille, de la même
manière, d'autres lettres qui affirmaient qu'à cause de son
inconstance, il mettait en péril les choses célestes et se
contredisait lui-même dans ses écrits, vaincu par le désir
d'une vaine gloire. Donc, il ne faut pas croire que
Gennadius et Isidore, hommes très honorables, furent plus
innocents en cette affaire que les vénérables Ibas et
Théodoret, leurs collègues dans l'épiscopat, mais plutôt
qu'ils furent plus heureux de n'avoir pas été au nombre
des participants au synode de Chalcédoine.

Les attaques contre la Lettre visent les décrets du concile et la lettre de Léon **Chap. v, 1.** Si vous voulez bien
considérer cela sereinement, avec
une intention meilleure, et qu'ouvre
pour nous votre cœur en le fermant
aux tromperies des impies celui qui,
comme il est écrit, *saint et véritable, a la clé de David*³,
*il ouvre et personne ne peut fermer, il ferme et personne
ne peut ouvrir*^a, 2. vous saurez par l'évidence des faits

fermeté qui fera du vainqueur « une colonne dans le temple de Dieu »,
sépare, comme plusieurs des citations employées dans l'œuvre de
Facundus, les justes défenseurs de l'Église, inspirés et soutenus par Dieu,
des impies qui possèdent seulement une parole et une puissance humaines.
Mais on peut y voir aussi un rappel discret à l'empereur des quelques
lignes qui suivent immédiatement ce texte : « Celui qui a des oreilles, qu'il
entende ce que l'Esprit dit aux Églises » (Ap 3, 13), « Ceux que j'aime, je
les sème et les corrige » (Ap 3, 19), phrases si proches du but de
Facundus : ramener l'empereur dans le droit chemin de l'Église.

euacuationem decretorum synodi Chalcedonensis atque epistulae papae Leonis, cuius Theodoretus episcopus in eadem synodo fuit assertor, haec omnia et ab haereticis esse adinuenta, et ab eorum fautoribus constituta, quae nisi melioris emendatione iudicii rescissa fuerint, frustra, uel si credi posset, negatur quod epistulam uenerabilis Ibae memorata synodus approbavit.

3. Cum enim constet et quod ibi praedicto episcopo ab accusatoribus suis obiecta sit, procul dubio, ut supra iam diximus, si nunc iuste damnatur, tunc maxime condemnari debuerat. Quia uero non ostenditur factum, uidetur illa synodus, ut non dicam haeresi cohibuisse, aliquid certe minus fecisse, quod adicere isti deberent atque supplere.

4. Beatus autem Leo, fidelis ac fidens propugnator Ecclesiae et haereticorum non fictus aut trepidus impugnator, sic ibi esse dicit omnia definita, ut nihil eorum perfectioni adici posse confirmet. Namque cum multis et uariis machinationibus eiusdem synodi auctoritatem, sicut et nunc, Eutychiani infringere uel minuere conarentur, et quae ibi sunt iudicata discuti quaerent, ut sub praetextu diligentioris tractatus, aut emendari in eis uideretur aliquid

1. Ce passage, à la formulation obscure, reprend les deux articulations de la démonstration de Facundus : un raisonnement juste condamne ces manœuvres des hérétiques ; mais, même s'il était possible de les

que c'est pour annuler les décrets du synode de Chalcedoine et la lettre du pape Léon dont l'évêque Théodoret fut le défenseur dans ce même concile, qu'ont été inventées par les hérétiques et organisées par leurs partisans toutes ces manœuvres qui nient en vain, à moins que la correction d'un meilleur jugement ne les amende, et même s'il était possible de les croire, que le synode de Chalcedoine a approuvé la lettre du vénérable Ibas¹.

3. En effet, puisqu'il est établi que, pendant le concile, des accusateurs reprochèrent sa lettre à l'évêque, il ne fait pas de doute, comme nous l'avons déjà dit plus haut, que, si maintenant elle est condamnée justement, c'est surtout alors qu'elle aurait dû être condamnée. Mais, comme il est prouvé que cela ne fut pas fait, il semble que le synode ait, je ne dis pas favorisé l'hérésie, mais laissé dans son action un manque que ces gens-là devraient combler par des compléments.

**Léon a refusé
d'ajouter aux
décrets du concile**

4. Or le bienheureux Léon, défenseur fidèle et sûr de l'Église, qui ne fut pas un adversaire fictif ni tremblant des hérétiques, dit qu'au synode tout a été défini et affirme qu'on ne peut rien ajouter à cette perfection. Effectivement, lorsque, par des machinations variées et nombreuses, les eutychiens, comme encore maintenant, essayaient de briser ou de diminuer l'autorité de ce concile, et cherchaient à casser ses jugements sous prétexte d'un réexamen plus approfondi, pour y apporter quelques corrections ou complé-

croire, il ne servirait à rien de nier la vérité et ce serait même dangereux.

aut suppleri prudenter ac fortiter eorum insidiis restitit,
30 Leoni Augusto ita scribens :

5. *Detestandum nobis est perseueranterque uitandum, quod fraus haeretica nititur obtinere, nec in aliquam discepiationem pie et plene definita reuocanda sunt, ne ad arbitrium damnatorum ipsi de his uideamur ambigere,*
35 *quae manifestum est per omnia propheticis et euangelicis atque apostolicis auctoribus consonare. Vnde si qui sunt qui ab his quae caelitus sunt constituta dissentiunt, suis opinionibus relinquuntur et ab unitate Ecclesiae cum ea quam elegerunt peruersitate discedant.*

40 6. *Nam nullo modo fieri potest ut qui diuinis audent contradicere sacramentis, aliqua nobis communionem socientur. Iactent se in sui eloquii uanitate et de argumentationum suarum uersutia quae inimica est fidei glorientur. Nobis placet apostolicis oboedire praeceptis,*
45 *dicentibus : « Videte ne quis uos decipiat per philosophiam et inanem seductionem hominum^b. »*

7. *Nam secundum eundem Apostolum : « Si quae destruxi, haec aedifico praeuaricatore me constituo^c, » et eis me ultionum conditionibus subdo, quas non solum auctoritas*
50 *beatae memoriae principis Marciani, sed etiam ego mea consensione firmaui, quia, sicut sancte ueraciterque dixistis, perfectio incrementum et adiectionem plenitudo non recipit.*

v, 31-53 LEO *Ep. 72 ad Leon. Aug.*; éd. Silva-Tarouca, *T. et D.* 20, p. 166; cf. PEL. *Def. V*

b. Col 2, 8 c. Ga 2, 18

1. Léon Auguste : Léon le Thrace, successeur de Marcien, empereur à partir de 457. A cette époque, le parti des eutychiens presse l'empereur d'obtenir une révision des décisions de Chalcedoine. Il envoie même des pétitions au pape (*Ep.* 156, *PL* 54, 1130 B). C'est à cette occasion que Léon le Grand écrit à l'empereur pour s'y opposer absolument, à plusieurs reprises : le 1^{er} décembre 457 (*PL* 54, 1127); le

ments, il s'opposa avec prudence et courage, à leurs embûches, en écrivant en ces termes à Léon Auguste¹ :

5. *Il nous faut détester et éviter avec persévérance ce que la fraude hérétique s'efforce d'obtenir et ne pas révoquer dans quelque discussion ce qui a été pieusement et pleinement défini, pour éviter qu'au bon plaisir des condamnés nous paraissions nous-mêmes hésiter, sur des points où manifestement il y a accord, avec comme garants les prophètes, les évangélistes et les apôtres. Par conséquent, s'il y en a qui sont en désaccord avec ces points établis avec l'aide de Dieu, qu'ils soient laissés à leurs opinions et s'éloignent de l'unité de l'Église avec la perversité qu'ils ont choisie.*

6. *Car il n'est aucunement possible que ceux qui osent contredire les mystères divins, s'associent à nous en quelque communion que ce soit. Qu'ils se vantent dans la vanité de leur éloquence et se glorifient de la malice de leurs arguments, malice ennemie de la foi. Nous, il nous plaît d'obéir aux préceptes apostoliques qui disent : « Prenez garde de ne pas vous laisser attirer par la philosophie et la séduction vaines des hommes^b. »*

7. *En effet, selon le même apôtre, « si je reconstruis ce que j'ai détruit, je m'avoue transgresseur^c » et je me place sous le coup de leur vengeance; c'est ce que confirme l'autorité de l'empereur Marcien de bienheureuse mémoire, mais aussi mon propre avis, puisque, comme vous l'avez dit de façon sainte et vraie, la perfection ne souffre pas d'augmentation ni la plénitude d'ajout.*

21 mars 458 (*PL* 54, 1143); le 17 août 458 (*PL* 54, 1148-1156). L'opposition du pape semble d'autant plus nécessaire que, dans le même temps, l'empereur Léon, sans l'avoir consulté, écrivit aux métropolitains de toutes les provinces de ses États pour leur demander s'il fallait maintenir Chalcedoine (*MANSI* VII, 777-785). Sur ce questionnaire et les réponses des évêques (*Codex encyclicus*), cf. l'Introd., p. 73-74.

8. Peruidit igitur serenitas tua quod, sicut nihil in
 55 eiusdem synodi decretis emendari, ita nec adici possit.
 Vnde non solum contra ipsam synodum, uerum etiam
 contra huius apostolici uiri sententiam, conuincuntur egisse
 qui uenerabilis Ibae epistolam temere damnauerunt.
 Quoniam, uel si dicunt quod nihil in eius decretis emendare
 60 praesumpserint, negare non possunt quod aliquid eorum
 plenitudini iudicauerint defuisse ut quod ipsa minus fecit
 in causa quae ibi tamdiu tractata est, isti quasi prudentiore
 ac diligentiore consideratione supplerent.

9. Quomodo igitur insultationes haereticorum ualebimus
 65 declinare dicentium : Vbi sunt illa magnifica uestri Leonis
 uerba, quibus nimis arrogans decretis synodi Chalcedo-
 nensis aiebat : *Perfectio incrementum et adiectionem pleni-
 tudo non recipit?* Ecce testimonio uestro conuincitur quod
 in uacuum uentosa uerba iactabat.

70 10. Nam quae in illa synodo iudicata sunt, uel si non
 emendatis, certe suppletis atque perficitis, et quod in eis
 non fuerit illa quae dicebatur perfectio et plenitudo, mons-
 tratis; nec potestis ulterius dicere quod non merito a
 uestra communione discessimus. An communicare debui-
 75 mus illi synodo, in qua cum Ibae a suis accusatoribus
 obiceretur impia et Nestoriana epistula, sicut uos quoque
 confessi estis, et coram omnibus legeretur, ut non dicamus
 quod frustra negastis et orthodoxa pronuntiata est, certe
 *non inuenitur esse damnata, quam in tantum probastis
 80 fuisse damnandam ut sero ad nostram sententiam

1. La leçon du ms Y: *certe non inuenitur esse damnata* est préférable à *certe conuincitur esse damnata* du *Veronensis* (V). Sirmond omet cette incise.

**Or condamner la
 Lettre, c'est ajouter
 aux décrets**

8. Ainsi, ta sérénité voit bien qu'on ne peut rien enlever aux décrets de ce synode, ni non plus rien y ajouter. Par conséquent, on peut déclarer coupables d'avoir agi contre le synode, mais aussi contre le jugement de cet homme apostolique, ceux qui ont condamné imprudemment la lettre du vénérable Ibas. De fait, même s'ils disent qu'ils ont eu l'intention de ne rien enlever dans les décrets du concile, ils ne peuvent nier qu'ils ont jugé incomplète sur quelques points leur plénitude au point de compléter, comme par une réflexion plus prudente et plus zélée, les manques de ce synode sur une question si longuement traitée.

9. Comment donc aurons-nous la force d'écarter les insultes des hérétiques qui disent : « Où sont les paroles magnifiques de votre Léon qui, attribuant trop de prix aux décrets du synode de Chalcedoine, affirmait : *La perfection ne reçoit pas d'augmentation ni la plénitude d'ajout?* » Voici faite, par votre témoignage, la preuve qu'il a dit dans le vide des paroles creuses.

10. Car les jugements de ce synode, même si vous ne les amendez pas, vous les complétez et les perfectionnez, et vous montrez qu'il n'y a pas eu en eux la perfection et la plénitude qu'on leur attribuait; et vous ne pouvez dire ultérieurement que ce n'est pas à juste titre que nous nous sommes séparés de votre communion. A moins qu'il ne nous faille être en communion avec ce synode dans lequel, lorsque ses accusateurs reprochèrent à Ibas cette lettre impie et nestorienne, vous le reconnaissez vous-mêmes, elle fut lue devant tous, pour ne pas dire, ce que vous niez en vain, qu'elle y fut jugée orthodoxe, et du moins on ne l'y trouve pas condamnée¹. Or cette lettre, vous avez tellement prouvé qu'elle aurait dû être condamnée que, revenant sur le tard à notre avis, même

redeuntes etiam post centum ferme annos, quo uos ab eius crimine purgaretis, necessario anathematizandum esse uidistis.

11. Et non haec immerito dicent. Namque cum isti
85 fautores eorum, nos qui iudices in causa non fuimus, per
condemnationem huius epistulae a Nestoriano crimine
iudicauerunt esse purgandos, consequenter illos patres, in
quorum discussa iudicio, non condemnata est, ab eodem
crimine iudicauerunt non esse purgandos. Ecce quale
90 praeiudicium nobis quaesierunt inducere; ecce quomodo
uoluerunt aduersus Ecclesiam haereticorum calumnias
roborare, qui non solum beati Leonis, uerum etiam illis
encycliis tantorum episcoporum epistulis refragantur, in
quibus de memorata synodo interroganti Leoni principi
95 responderunt, dicentes :

12. *Neque unum iota unum apicem possumus aut
commouere aut commutare eorum quae apud illam
definita sunt; et iterum : Quoniam sicut soli nihil minus
est ad demonstrandum, quia sol est, sic et magnae et
100 sanctae et uniuersali synodo Chalcedonensi, minus quidem
bonorum nihil omnino est, neque additamento aliquo eget,
neque detractio, ab Spiritu sancto ueluti diuino quodam
sale condita.*

13. *Etenim qui in ea secundum tempus damnati sunt,
105 indigni sacerdotalis ordinis iudicati, decreto ac iudicio
magni Dei, uelut impii condemnati sunt. Qui uero in ea*

v, 96-98 *Ep. episc. Europae ad Leon. Aug.* (ACO II, v, p. 27)

v, 98-110 SEBASTIANUS, *Ep. ad Leon. Aug.* (ACO II, v, p. 30; cf. PEL. Def. VI)

1. Ce passage n'appartient pas à la même lettre, mais à celle de l'évêque Sébastien qui se présente peu après dans les Actes du concile (ACO II, v, p. 30).

2. Ont été condamnés : Dioscore fut déposé pendant la troisième session du 13 octobre 451; furent aussi mis en accusation l'archiman-

après bien cent ans, vous voyez qu'il faut nécessairement porter l'anathème pour vous justifier de l'accusation portée contre elle.

11. Et ils ne nous feront pas là des reproches injustifiés. Car lorsque leurs partisans ont jugé que nous, qui n'avons pas été jugés dans cette cause, nous devons être purifiés de l'accusation de nestorianisme par la condamnation de cette lettre, ils ont jugé, par conséquent, que ces Pères qui dans leur jugement l'ont discutée, mais non condamnée, ne devaient pas, eux, être purifiés de cette même accusation. Voici le jugement hâtif qu'ils ont cherché à nous infliger, voici comment ils ont voulu, contre l'Église, affermir les calomnies des hérétiques, eux qui se sont opposés non seulement à cette lettre du bienheureux Léon, mais aussi aux lettres de tant d'évêques qui ont répondu en ces termes à la question de l'empereur Léon sur le synode de Chalcedoine :

12. *Nous ne pouvons ni déplacer,
L'avis des évêques ni modifier, ne serait-ce qu'un iota
ou un accent de ce qui a été défini dans ce synode; et
derechef : Puisque, de même qu'il ne manque rien au
soleil pour démontrer qu'il est le soleil, de même au grand
saint synode universel de Chalcedoine, il ne manque rien
de ce qui est bon et il n'y a rien à lui ajouter, ni à lui
retrancher, car il a été assaisonné par le Saint-Esprit
comme par une sorte de sel¹.*

13. *En effet, ceux qui, pendant ce synode, ont été
condamnés en temps voulu et jugés indignes du sacerdoce,
selon la décision et le jugement du grand Dieu, ont été
condamnés comme impies. Mais ceux qui ont été bien
accueillis en ce synode², eux qui avaient subi auparavant*

drite Dorothee et Carosus. Ont été justifiés : Juvénal, Thalassius, Eusebius, Eustathius, Basile, parce qu'ils avaient souscrit à la lettre de Léon (alors qu'ils devaient être déposés), Théodoret de Cyr et Ibas.

recepti sunt, iniustam et tyrannicam antea sustinentes inscriptionem, confestim decreto sancti Spiritus iuste suscepti sunt; in quibus est et nostrorum temporum
 110 secundus Abel, beatus Flavianus. Dicunt et alia multa, quae commemorare perlongum est.

14. Quomodo igitur haereticorum complices recipimus, noua et contraria decernentes, tamquam minus religioni consultum fuerit in his quae definita sunt ab illa synodo,
 115 cum antiqui patres unum iota uel unum apicem se in eis mouere non posse pronuntient? Aut quid putamus profecto soli et toto mundo radianti deesse, quod debeat istorum adiectione suppleri; qui sicut insuperabilem splendorem eius frustra obscurare conantur, ita nihil possunt pleni-
 120 tudini eius adicere?

Cap. vi, 1. Et adhuc dicunt quod de tanta sua praesumptione Ecclesiam quoque Romanam consuluerint et sententiam beati Vigilius praesulis eius expectent. De quo quid sentiant huius temporis homines, ut eum tantum
 5 nefas definire praesumerent, quod ab intentione beati Leonis, sub tantis eius decessoribus, non ad id tempus tentatum est, procul dubio intellegit et ipse uir prudens.

2. Nam quis hoc non intellegat uel imprudens? Si uero, ut dicunt, etiam consulere hinc illum ausi sunt et eius
 10 expectant in hac causa iudicium, non uideo quemadmodum non ab eis de ipso iam fuerit iudicatum. Verum

1. Abel est le symbole des justes persécutés par les impies : AMBROISE, *De Cain et Abel* I, 1, 4 (PL 14, 317 B; CSEL 32/1, p. 340); AUGUSTIN, *De ciu. Dei*, XV, 1, 1 s. ~ Sur le *Codex encyclius*, qui rassemble les lettres des évêques, cf. l'Intro., p. 73-74.

2. On pourrait comprendre *ab eis* des prédécesseurs du pape Vigile : ils ont déjà jugé. Le pape n'a pas à modifier ce jugement, ce qui sera développé dans les paragraphes suivants avec l'exemple de Léon le Grand. Cependant, *ab eis* paraît plutôt désigner les monophysites. Ils demandent un jugement à Vigile, mais ils ont déjà tranché la question, puisqu'ils ont décidé l'anathème contre ceux qui n'anathématiseront pas Théodore et la lettre d'Ibas. Ce passage peu clair est explicité en IV, III, 1.

une accusation injuste et tyrannique, ils ont été avec raison justifiés à l'instant même, par décret du Saint-Esprit. Parmi eux, il y a le second Abel¹ de nos temps, le bienheureux Flavian. Ils apportent aussi beaucoup d'autres arguments qu'il serait trop long de rappeler.

14. Comment donc pouvons-nous recevoir dans la communion les complices des hérétiques qui soutiennent des opinions nouvelles et contraires à celles du synode, comme si on n'avait pas assez pris de mesures pour la religion dans ce qu'il a défini, alors que les anciens Pères déclaraient qu'ils ne pouvaient en déplacer ne serait-ce qu'un iota ou un accent? Ou que pensons-nous qu'il puisse manquer au soleil et à l'univers des étoiles et qu'il faille leur ajouter pour les compléter? De même qu'ils essayent en vain d'obscurcir sa splendeur invincible, de même ils ne peuvent rien ajouter à sa plénitude.

**Il est vain
 d'espérer que
 Vigile puisse
 changer les décrets
 de Léon :
 Espoir dans
 la sentence
 de Vigile**

Chap. vi, 1. Ils disent, en outre, qu'ils ont aussi consulté l'Église romaine sur leur opinion si présomptueuse, et qu'ils attendent la sentence du bienheureux pape Vigile. Que pensent du pape les hommes de ce temps pour présumer qu'il puisse décréter une telle impiété, ce qui, depuis la décision du bienheureux Léon et sous de si grands prédécesseurs n'a pas été tenté jusqu'à ce temps? Sans aucun doute, il le comprend lui aussi, en homme avisé.

2. Et qui, même sans être avisé, ne le comprendrait pas? Si en vérité, comme ils le disent, ils ont osé le consulter là-dessus et attendent dans cette cause son jugement, je ne vois pas comment on pourrait penser qu'ils n'ont pas déjà rendu leur jugement sur ce sujet².

experientur quantum illos suspicio sua fefellerit. Quia ille, non in destructionem paternae sententiae, sed potius in defensionem atque ultionem, primam accepit et maximam
 15 potestatem; nec aliquid contra ueritatem, sed pro ueritate plus ceteris suis consacerdotibus potest.

3. Paulus enim dicit apostolus: *Non enim possumus aliquid aduersus ueritatem, sed pro ueritate*^a. Quid autem relictum est quod de responsione Romani episcopi sperent,
 20 cum ita iam dudum praedictus uenerabilis Leo, uehementibus et crebris omnino sententiis coercens illicitos ausus, insidiosis prudenter occurrerit, ut nunc eius successorem, non quasi dubiis in quaestionibus expectamus iudicem, sed certissimae transgressionis expectamus ultorem?

4. Illa quippe multiplex et aperta prohibitio decessoris eius, sicut praeuaricatoribus crimen auxit, ita nihil cuiusquam iudicio dereliquit. Cui uero magis alteri, quam
 25 Leoni, liceret pro tantis laboribus, quos propter memoratam synodum perseuerantissima uirtute sustinuit, aliquid in his quae ab ea decreta sunt retractare? Sed absit ut ille uir sanctus licitum sibi putaret quod non expedire cernebat et magni sui certaminis palmam, postquam uicit, amitteret.

5. Quid enim iam integrum, uel quid constare possit immobile, si tanti concilii sententia, uel sicut imperfecta

vi. a. 2 Co 13, 8

1. Facundus a utilisé dans ce passage un parallélisme rhétorique: *destructionem, defensionem, ultionem*, qui définit le rôle du pape. Or, la décision du pape ne sera pas aussi simple à prendre que l'affirme ici Facundus dans un but polémique. Facundus a rendu les extraits des Trois Chapitres en avril 548, soit à la veille du *Iudicatum* du pape qui date du 11 avril 548 et qui va anathématiser les Trois Chapitres. La version complète sera achevée en 550 selon Victor de Tunnuna (cf. l'Intro., p. 12, n. 3), bien avant le *Constitutum* de Vigile du 14 mai 553, qui déclare qu'il fallait s'en tenir aux votes que les évêques et les légats du pape avaient émis à Chalcédoine: *Sed et beatae recordationis papae Leonis epistulas et sedis apostolicae constituta quae tam*

Mais ils feront l'expérience de la vanité de leur espoir. Parce que ce n'est pas pour détruire le jugement des Pères, mais plutôt pour le défendre et le faire triompher qu'il a accepté la première place et le pouvoir suprême, et il n'a aucun pouvoir contre la vérité, mais, pour la vérité, il en a plus que tous ses autres collègues dans le sacerdoce¹.

3. En effet, l'apôtre Paul dit: *Nous n'avons aucun pouvoir contre la vérité; mais pour la vérité, nous en avons*^a. Mais que leur reste-t-il à espérer de la réponse de l'évêque de Rome, alors que, depuis longtemps, le vénérable Léon, réfrénant par de fréquentes sentences très énergiques les audaces illicites, a sagement fait obstacle aux perfides, de sorte que maintenant nous attendons son successeur, non pour juger des questions douteuses, mais pour faire justice d'une transgression certaine?

**Mais son
 prédécesseur a
 déjà donné son avis**

4. Certes l'interdiction de son prédécesseur, répétée et claire, de même qu'elle a augmenté le crime pour les prévaricateurs, ne laisse rien au jugement de personne. Or à qui d'autre plus qu'à Léon était-il permis, au nom de toutes les tâches qu'il a assumées avec une vertu très persévérante pour le synode susdit, de supprimer un point de ses décrets? Loin de nous la pensée que ce saint homme se soit estimé permis ce qu'il voyait n'être pas convenable et perde après la victoire la palme de son grand combat.

5. En effet qu'est-ce qui pourrait désormais demeurer intact ou inébranlable, si l'on voyait les sentences d'un si grand synode complétées comme imparfaites ou à

de fide quam de firmitate supradictarum quatuor synodorum, processerunt, nos in omnibus secuturos seruaturusque promittimus (PL 69, 69 A).

35 suppleri, uel sicut dubia rursum discuti uideretur? Non autem in sola fidei definitione conciliorum ualet auctoritas, uerum etiam in omnibus quae pro pacis et unitatis obseruantia, cuius maxima sapientibus cura est, modeste ibi fuerint ac bene composita.

40 6. Hinc Leonis rursus : *Auguste agnosce ac uenerabilis imperator, in quantum totius mundi praesidium diuina sis prouidentia praeparatus, et quid auxilii matri tuae Ecclesiae debeas, quae te filio maxime gloriatur intellege. Non sinantur, contra dexteræ omnipotentis triumphos,*
 45 *rediuuuis assurgere motibus extincta certamina, praesertim cum id damnatis iam dudum haereticorum ausibus omnino non liceat et hic fructus piis laboribus debeat, ut omnis ecclesiae plenitudo in suae unitatis soliditate*
 50 *retractetur, quia post legitimas et diuinitus inspiratas constitutiones uelle confligere, non pacifici est animi, sed rebellis, dicente Apostolo :*

7. « *Verbis enim contendere ad nihil est utile, nisi ad subuersionem audientium^b.* » Nam si humanis persuasio-
 55 *nibus semper disceptare sit liberum, numquam deesse poterunt, qui ueritati audeant resultare.* Et reuera quis erit contentionum atque certaminum finis, si de his quae totius

vi, 40-56 LEO Ep. 69 ad Leon. Aug.; éd. Silva-Tarouca, *T. et D.* 20, p. 160-161

b. 2 Tm 2, 14

1. Le concile de Chalcédoine n'a pas donné seulement une définition dogmatique. Il a traité aussi les questions de personnes, les problèmes d'organisation, d'administration et de discipline que posait la vie quotidienne de l'Église (séances du 26 au 31 octobre). Certains canons touchent le bon ordre de l'administration ecclésiastique (canon 2 : sur les évêques faisant des ordinations à prix d'argent; canons 3, 7, 9, 11 : lettre de recommandation des évêques pour les clercs qui voyagent; canon 14 : interdiction du mariage avec une hérétique pour les lecteurs

nouveau discutées comme douteuses? Mais ce n'est pas dans la seule définition de la foi que règne l'autorité des conciles, mais aussi dans tout ce qui a été organisé judicieusement et avec mesure pour l'observance de la paix et de l'unité, ce qui est le plus grand souci des sages¹.

6. Alors Léon reprend : *Reconnais, auguste et vénérable empereur, combien la divine Providence t'a préparé pour le soutien du monde entier, et comprends quelle aide tu dois à ta mère l'Église qui tire beaucoup de gloire de toi, son fils. Qu'il ne soit pas permis, contre les triomphes de la droite du Tout-Puissant, à des combats éteints de se redresser et de renaître, surtout puisqu'on ne peut permettre ce retour aux audaces des hérétiques depuis longtemps condamnées, et que ce fruit soit donné aux pieux efforts de voir que la plénitude de l'Église demeure assurée dans une solide unité et que rien vraiment n'est rétracté de ce qui a été bien décidé; de fait, vouloir lutter contre des décisions établies légitimement et inspirées par Dieu n'est pas le propre d'un esprit pacifique, mais d'une âme rebelle, selon les dires de l'Apôtre :*

7. « *Car les querelles de mots ne servent à rien sinon à perdre ceux qui les écoutent^b.* » En effet, s'il était toujours permis de discuter avec les moyens de la persuasion humaine, jamais il ne manquerait de gens qui oseraient regimber contre la vérité². Et vraiment, quelle sera la fin des controverses et des combats s'il est permis une seule fois de porter un jugement sur ce que l'accord de toute

et les chantres; canons 15, 18, 21, 23, 27; ACO II, 1, 2, p. 158-163). C'est de ces canons que parle Facundus, en rappelant aussi l'autorité des conciles sur ces sujets.

2. Augustin affirmait déjà la même chose en *De doctrina christiana*, IV, xxviii, 61 : « Disputer, en effet, sur des mots, c'est se soucier non pas des moyens de faire triompher la vérité, mais des moyens de faire préférer ton discours à celui de ton adversaire » (BA 11, p. 535).

Ecclesiae consensione firmata sunt semel licuerit ferre iudicium? Cur enim non rursus et ipsum iudicium
60 iudicetur? Et ideo prudentissimus uir, nullam penitus dans quaerentibus occasionem, denuntiabat dicens : *Nihil prorsus de bene compositis retractetur*. Ergo si nihil, nec illud quod paruum putatur admisit.

8. Et tamen isti qui Romanum antistitem impugnare
65 posse praeclari decessoris sui sententiam sperant, gloriantur offensiones se de illa synodo sustulisse, dicentes quod pro ea nobis Eutychniani semper communicare noluerint, quia si uel tanta illa synodus, qua numerosior
70 alia pro fidei ueritate non fuit, tam diuturna deliberatione, stimulantibus etiam haereticorum contradictionibus, quae maxime solent in nouitate feruere, quicquam praeterire potuerit neglegenter, uel praedictus Leo, cum totiens pulsaretur ex his quae ab ea constituta fuerant aliquid retractare, nullas huiusmodi noxias rationes, uerisimilem speciem
75 praetendentes et audisse et immobili grauitate disposuisse credendus est.

9. Prudentissime cauens ne forte, qualibet occasione aditu patefacto male pulsantibus, in Ecclesiam Christi insidiantium furor irrumperet. Porro hi qui supra modum sunt
80 diligentes, nolunt haec omnia prudentiae atque cautelae magis quam neglegentiae deputare.

10. Sed quid facient, quod omnis Ecclesia, Deo praestante, positis sibi aeternos patrum suorum terminos non excedit, quorum aemulari exoptat neglegentiam potius
85 quam istorum obscuram diligentiam? Cuius autem rationis sequi iudicium debeamus, satis in promptu est.

1. Léon a refusé le canon 28 et les dioscoriens ont profité de son retard à sanctionner le concile pour soutenir qu'il n'était pas valable.

l'Église a établi? Et pourquoi ce jugement ne serait-il pas jugé à nouveau? C'est pourquoi cet homme très prudent, pour ne donner aucune occasion aux querelleurs, déclarait : *On ne doit absolument rien rétracter de ce qui a été bien décidé*. Donc, puisqu'il a dit *rien*, il n'a pas admis même ce qu'on peut juger insignifiant.

8. Et cependant ceux qui espèrent que l'évêque de Rome peut s'opposer à l'avis de son célèbre prédécesseur se vantent d'avoir supprimé des points d'achoppement de ce synode en affirmant que les eutychniens refuseraient toujours d'être en communion avec nous à cause de lui. Car, même à supposer que ce si grand synode – le plus grand jamais réuni, pour la vérité de la foi, en une si longue délibération et stimulé par les contradictions des hérétiques, qui sont toujours saisis d'une grande fièvre d'innovation –, à supposer donc que ce synode ait pu laisser échapper quelque négligence, il nous faut bien croire pourtant que le susdit Léon, alors qu'on le poussait tant de fois à réviser quelques-unes des décisions du synode¹, n'a accepté d'entendre aucun raisonnement pernicieux dans ce domaine, même présenté sous un aspect très vraisemblable, et a gardé une fermeté immuable.

9. Avec beaucoup de sagesse, il a pris garde à ce que la fureur de ceux qui tendent des pièges ne fasse pas irruption dans l'Église du Christ, si quelque occasion ouvrait une brèche à la pression des méchants. Évidemment, ceux dont le zèle dépasse la mesure ne veulent pas assigner tout cela à la prudence et à la méfiance, mais plutôt à la négligence.

10. Mais que peuvent-ils faire, puisque toute l'Église, avec l'aide de Dieu, ne dépasse pas les bornes qui lui ont été posées pour l'éternité par ses Pères dont elle préfère imiter la négligence plutôt que la diligence obscure des autres? Or il est facile de voir de quel parti nous devons suivre le jugement.

11. Vtrum istorum qui putauerunt quoniam si retractarent, immo reprehenderent, patrum sententiam, Acephali communicarent Ecclesiae, quod non est penitus subsecutum, quod etiam si sequeretur, non erat approbandum; 90 an sapientissimi Leonis, qui, sicut in aliis scriptis eius ostenditur, nullum per hoc collidendis ecclesiis modum poni, sed data licentia rebellandi, dilatari magis quam sopiri certamina praedixit? Quod ueraciter esse dictum, 95 euidenti rerum exitu, quin potius exitio, comprobatur.

12. Credo quod etiam tacentibus nobis appareat quid fuerit prouidentiae diuinae, quid temeritatis humanae. Si uero beatissimus Leo, quamuis adhuc recentioris concilii, et nulla ante sui decessoris assertionem defensi, quidquam 100 in disceptationem reuocare non passus est, quomodo ab his creditur quartus decimus successor eius sanctus Vigilius nouum posse aliquid iudicare? Praesertim illo dicente :

13. *Nam, secundum Apostolum : « si quae destruxi haec aedifico, praeuaricatore me constituo^c », et eis me ultionum conditionibus subdo, quas non solum auctoritas 105 beatae memoriae principis Marciani, sed etiam ego mea consentione firmaui; utpote qui nouerat Apostolum hoc quoque dixisse : Sed licet nos aut angelus de caelo euangelizet uobis praeterquam euangelizamus quod euangelizauimus uobis, anathema sit^d.* 110

vi, 103-107 LEO Ep. 72 ad Leon. Aug.; éd. Silva-Tarouca, *ibid.* p. 166

c. Ga 2, 18 d. Ga 1, 8

1. Facundus fait référence ici à un passage de la lettre 156 *Ad Leonem Augustum* (PL 54, 1128 B) : *Nam cum sancto et spirituali studio in uniuersum pacem Ecclesiae muniatis, nihilque sit conuenientius fidei defendendae, quam his quae per omnia instruente Spiritu sancto, irreprensibiliter definita sunt, inhaerere: ipsi uidebimus bene statuta conuelleret et auctoritates quas Ecclesia uniuersalis amplexa est, ad arbitrium haereticae petitionis infringere, atque ita nullum collidendis*

11. Est-ce celui des hommes qui ont pensé que, s'ils rectifiaient ou même blâmaient la sentence des Pères, les acéphales rentreraient en communion avec l'Église, ce qui ne s'en est nullement suivi – et même si cela s'en était suivi, on ne devrait pas l'approuver –, ou celui du sage Léon qui, comme le prouvent d'autres de ses écrits, a proclamé que cette attitude ne fixait aucune borne aux conflits des Églises, mais qu'en donnant licence de se révolter, on augmentait les combats au lieu de les calmer¹? La vérité de ces dires est prouvée à l'évidence par l'aboutissement ou plutôt le pourrissement qui en est résulté².

**Donc Vigile
ne peut juger
à nouveau**

12. Je crois que, même si nous n'en disions rien, on distinguerait clairement ce qui vient de la Providence divine et ce qui vient de la folle audace humaine. Et si le bienheureux Léon n'a pas admis de remettre un seul point en discussion, alors qu'il s'agissait d'un synode encore récent et que ne défendait aucune affirmation de son prédécesseur, comment peuvent-ils croire que son quatorzième successeur, le saint Vigile, a le pouvoir d'en juger à nouveau? Surtout alors que Léon déclare :

13. *Car, selon l'Apôtre, « si je reconstruis ce que j'ai détruit, je m'avoue prévaricateur^c » et je me place sous le coup d'une vengeance que confirme l'autorité de l'empereur Marcien de bienheureuse mémoire, mais aussi mon propre avis; vu qu'il savait que l'Apôtre a dit aussi : Même si un ange venu du ciel vous annonçait un évangile différent de celui que nous vous avons prêché, qu'il soit anathème^d.*

Ecclesiis modum ponere sed data licentia rebellandi, dilatate magis quam sopire certamina.

2. Jeu de mots difficile à rendre dans le parallélisme entre *exitu* et *exitio*.

14. Nam cum ipse beatus Leo Chalcedonensi concilio, postquam eius gesta suscepit, rescripserit dicens: *Et fraterna uniuersitas, et omnium fidelium corda cognoscant me non solum per fratres qui uicem meam executi sunt,*
 115 *sed etiam per approbationem gestorum synodaliū, propriam uobiscum unisse sententiam.*

15. Nec quidquam in eisdem gestis reprehendisse atque arguisse monstratur, nisi quod ibi relegeretur uenerabilis Anatolius Constantinopolitanus episcopus priore quam
 120 Maximus Antiochenus loco sedisse, quomodo, si hanc Ibae epistulam, quae cum Nestoriana dicitur ad causam utique dicitur fidei pertinere, uel tale aliquid quod in illa synodo recitatum nec damnatum gesta continent anathematizari aut saltem discuti pateretur, non semetipsum
 125 praeuaricatorem constitueret, dubitationi subiciens quae se iam dixerat approbasse?

16. Et idcirco, si etiam nulla eius interdictio praecessisset, neque imperatori Leoni pro ipso concilio responderet, perfectio incrementum et adiectionem plenitudo non
 130 recipit, hoc tantummodo prouocaretur, quod in illis gestis solam Constantinopolitani episcopi praesumptionem arguerit, profecto nihil in eis, quod Nestorianum credi possit, successoris eius relictum iudicio uideretur. Quoniam si haereticum aliquid continerent, quod delatum ad illius
 135 synodi iudicium non inueniretur esse damnatum, Leo prius hoc reprehenderet, cum ad eius deferretur examen.

VI, 112-116 LEO *Ep. 41 ad syn. Chalc.*; éd. Silva-Tarouca, *ibid.* p. 107

1. Léon a manifesté son accord au concile de deux manières : par l'envoi de légats qui l'ont représenté à Chalcédoine, par la ratification des actes du concile. Facundus cite ici un passage de la lettre du 21 mars 453 au concile de Chalcédoine (PL 54, 1029 A; la note f signale diverses lectures possibles de ce passage). Simond lit en finale : *uobis communicasse sententiam*; mais en V, iv, 2 où le même texte est cité, il écrit

Léon n'a blâmé que la primauté accordée à l'évêque de Constantinople

14. En effet, le même bienheureux Léon, après en avoir reçu les actes, a répondu au concile de Chalcédoine : *Que votre communauté fraternelle et les cœurs de tous les fidèles sachent que non seulement par les frères qui ont représenté mon pouvoir, mais aussi par mon approbation des actes du synode, j'ai mis ma propre sentence en communion avec vous*¹.

15. Il est prouvé qu'il n'a rien blâmé ni critiqué dans ces actes si ce n'est d'y avoir lu que le vénérable Anatole, évêque de Constantinople, avait pris place avant Maxime d'Antioche². Or s'il avait souffert qu'on anathématise ou au moins qu'on discute cette lettre d'Ibas dont on reconnaît, lorsqu'on la dit nestorienne, qu'elle concerne, de toute façon, la foi, ou tel autre point semblable dont les actes rapportent qu'on l'a lu au synode et qu'on ne l'a pas condamné, comment ne se serait-il pas constitué lui-même prévaricateur en remettant en doute ce qu'il avait déjà affirmé approuver?

16. Et donc, même s'il n'avait précédemment émis aucune interdiction et s'il n'avait pas répondu à l'empereur Léon au sujet du synode : *La perfection ne reçoit pas d'augmentation ni la plénitude d'ajout*, le fait que, dans les actes, il n'ait discuté que la hardiesse de l'évêque de Constantinople montre bien qu'il n'a rien laissé au jugement de son successeur qu'on puisse croire nestorien. Parce que, si ces actes avaient contenu un point hérétique qui, soumis au jugement de ce synode, n'aurait pas été condamné, Léon, le premier, l'aurait repris lorsqu'on l'a soumis à son examen.

uobiscum unisse. L'édition critique de Silva-Tarouca (*T. et D.* 20, p. 107) porte comme Facundus : *propriam uobiscum unisse sententiam*.

2. Cf. *Pro def.* V, iv, 3.

17. Vnde si tamquam Nestoriana debet ab omnibus illa epistula condemnari, quae ab accusatoribus opposita Ibae episcopo gestis synodalibus continetur, non ipsa tantum
 140 synodus, uerum etiam Leo praesul apostolicae sedis a quo approbata sunt, haeresi Nestoriana cohibuit. Qui non sola consideratione ueritatis, sed etiam praecedentis facti sui argueretur exemplo. Nam cum ei beatus Flauianus Constantinopolitanus gesta dirigeret, in quibus Eutyches
 145 interrogatus respondit dicens :

18. *Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post adunationem uero unam naturam confiteor; relictis eisdem gestis, idem uir religiosissimus et prudentissimus Leo memorato Flauiano ita*
 150 *rescribit :*

19. *Miror tam absurdam tamque peruersam professionem, nulla tudicantium increpatione reprobensam, et sermonem nimis insipientem ita omissum, quasi nihil quod offenderet esse auditum. Cum tam impie duarum*
 155 *naturarum ante adunationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie, postquam Verbum caro factum est^e, natura in eo singularis asseritur. Quod ne Eutyches ideo uel recte, uel tolerabiliter, aestimet dictum, quia nulla*
 160 *uestra est sententia confutatum, dilectionis tuae diligentiam commonemus, carissime frater, ut si per inspirationem misericordiae Dei ad satisfactionem causa*

VI, 146-148 EUTYCHES Conc.Chalc. Actio I (ACO II, I, 1, p. 143)

VI, 151-163 LEO Tomus ad Flauianum; éd. Silva-Tarouca, T. et D. 9, p. 32

e. Jn 1, 14

1. Pendant l'interrogatoire d'Eutychés à Constantinople en novembre 448 (ACO II, I, p. 143), l'un des évêques demanda : « Dis-tu, oui ou non, que notre Seigneur qui est né de la Vierge est consubstantiel et composé de deux natures après l'Incarnation? » (trad. Festugière).

**Si l'on blâme
 la Lettre, il faut
 blâmer aussi Léon**

17. Par suite, si tous doivent condamner comme nestorienne cette lettre qui, opposée par ses accusateurs à l'évêque Ibas, est contenue dans les actes synodaux, ont participé à l'hérésie nestorienne non seulement ce concile, mais aussi Léon, le chef du siège apostolique, qui les a approuvés. Ce dernier serait à blâmer non par la seule considération de la vérité, mais par l'exemple de son action précédente. En effet, le bienheureux Flavien de Constantinople lui envoya les actes où Eutychés répondit aux questions en ces termes :

18. *Je confesse que notre Seigneur fut de deux natures avant l'union; mais après l'union, je confesse une seule nature¹*; et à la lecture de ces actes, Léon cet homme très pieux et très prudent, écrit en réponse au susdit Flavien :

19. *Je m'étonne qu'aucun tollé des juges n'ait repris une profession de foi aussi absurde et aussi perverse et qu'on ait laissé passer un langage si fou, comme si l'on n'avait rien entendu d'offensant. Dire de façon impie que le Fils unique de Dieu a été de deux natures avant l'union est tout aussi impie qu'il est criminel de prétendre qu'après que « le Verbe s'est fait chair^e », la nature est unique en lui. Pour qu'Eutychés n'ait pas l'impression d'avoir parlé correctement ou, du moins, de façon acceptable du fait que son langage n'a été réfuté par aucun de vos avis, nous faisons appel à ta diligente affection, frère très cher, pour que, si, sous l'inspiration de la miséricorde de Dieu,*

Eutychés répondit la phrase citée ici par Facundus : « Je confesse que notre Seigneur, avant l'union, était de deux natures mais, après l'union, je ne confesse plus qu'une seule nature. » Le concile condamna finalement Eutychés pour avoir refusé de confesser deux natures après l'union. Ces comptes rendus du synode de Constantinople furent transmis au pape par FLAVIEN (Ep. 22, PL 54, 724-728).

perducitur, imprudentia hominis imperiti etiam ab hac sensus sui peste purgetur.

20. Vellem itaque instrui, quid contra Eutythianos
 165 possimus referre, cum dixerint : Cur Leo uester, in examine
 gestorum quae apud Flauianum sunt habita, aduersus
 Eutythen, sicut putatis, diligens, in approbatione gestorum
 synodi Chalcedonensis, aduersus Nestorium negligens
 inuenitur, ut Nestorianam epistulam confirmaret, quae
 170 ibidem continetur, nisi quia contrario Nestorii praeoc-
 patus errore, Eutythi resistebat?

21. Nam qua de causa professionem eius, qua dixit :
Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante
adunationem, de qua in iudicio Flauiani non fuerat
 175 accusatus, absurdam uocat atque peruersam, culpans quod
 nulla iudicantium increpatione reprehensa fuerit, quae ipsi
 nimis insipiens et impia uidebatur.

22. Nestorianam uero epistulam, ad concilii Chalcedo-
 nensis examen ab accusatoribus Ibae delatam, ibique
 180 relectam, damnatam non fuisse dissimulat, quam nunc
 anathematizantes anathematizandam illic fuisse fatemini?
 Nam uel si, quemadmodum imprudenter negastis,
 orthodoxa pronuntiata non esset ab illo concilio, damnari
 tamen debuit, ne uideretur ignorantibus approbata.

23. Cum igitur secundum has euidentes et ineuitabiles
 rationes damnationem huius epistulae tantum beati quoque
 Leonis crimen necessario consequatur, quid ab istis de
 iudicio successoris eius expectetur ignoro, nisi, quod dictu
 quoque magni horroris est et quod numquam sperare
 190 potuerunt haeretici, ut cum magna et uniuersali synodo

1. C'est l'absence de réaction après la déclaration d'Eutythès que relève Léon le Grand dans le *Tome à Flavien* (ACO II, III, p. 126). La réaction sera la même lors de la lecture des actes du synode de Constantinople : «Durant cette lecture, les Orientaux et les très révérends évêques de leur parti s'exclamèrent : Nul n'a dit cela. Anathème à qui l'a dit... : ce sont là paroles de Dioscore» (ACO II, I, p. 143, trad. Festugière, p. 773).

*la cause est conduite à bon port, cet ignorant qui manque de sagesse soit aussi guéri de sa maladie intellectuelle*¹.

20. C'est pourquoi, je voudrais bien savoir ce que nous pouvons répondre contre les eutythiens, lorsqu'ils diraient : «Pourquoi votre Léon, s'il fut, comme vous le pensez, consciencieux contre Eutythès dans l'examen des actes qui se sont tenus chez Flavien, se trouve-t-il négligent contre Nestorius dans l'approbation des actes du synode de Chalcédoine, au point d'avoir confirmé la lettre nestorienne qui y était contenue, si ce n'est, parce qu'il était prévenu en faveur de l'erreur contraire de Nestorius, alors qu'il s'opposait à celle d'Eutythès?»

21. En effet, voilà pour quel motif la profession de foi dans laquelle Eutythès dit : *Je confesse que notre Seigneur fut de deux natures avant l'union*, qui dans le jugement de Flavien n'avait pas été un motif d'accusation, il l'appelle *absurde* et *perverse* et reproche qu'*aucun* *tollé des juges* ne l'ait critiquée, alors qu'à lui elle apparaissait comme excessivement folle et impie.

22. Mais, quant à cette lettre soumise à l'examen du synode de Chalcédoine par les accusateurs d'Ibas et qui y fut lue, il passe sous silence le fait qu'elle n'a pas été condamnée comme nestorienne, alors qu'en l'anathématisant maintenant vous soutenez qu'elle aurait dû être anathématisée alors. En effet même si le synode ne l'avait pas déclarée orthodoxe, comme vous l'avez nié imprudemment, il aurait dû cependant la condamner pour ne pas paraître l'avoir approuvée aux yeux des gens non avertis.

23. Donc, puisque pour ces raisons évidentes et inévitables une accusation si grave contre le bienheureux Léon lui aussi entraînerait nécessairement la condamnation de cette lettre, j'ignore ce qu'ils attendent du jugement de son successeur si ce n'est, ce qui est horrible à dire et que jamais n'ont pu espérer les hérétiques, qu'avec le grand

Chalcedonensi idem gloriosissimus auctor atque defensor eius Leo damnetur.

24. Sed quanta animaduersione sit dignum quod hoc non tentare tantum, uerum etiam de successore eius ausi
195 sunt expectare, ipsius considerationi dimittimus, quem latere non potest, quam grauer offendatur Ecclesia, si tantum nefas, quod absit, reliquerit impunitum. Confidunt equidem, non bene sentientes de oboedientia quam Christo debetis, et deuotione quam exhibetis eius Ecclesiis,
200 quod contra uigorem ac iustitiam canonum defendi queant.

25. Verum expedit illis metuere potius ne forsitan experiantur, Domino regente cor uestrum, quod non in patrocinium, sed in ultionem potius transgressionum potestatem, desuper habeatis. Desinant itaque temeratores paternae
205 sententiae in nescio quo asylo confidere, quod eis non Romulus Christianus, *cuius ille Deus est pater, qui ueraciter dicitur : *Dominus fortis et potens, Dominus potens in bello*^f, sed inanis sua suspicio fabricauit.

f. Ps 23, 8

1. L'image païenne de Romulus est celle du *conditor* de la ville, contre laquelle s'efforcent de lutter les auteurs chrétiens. A la fondation terrestre de la ville ils opposent une fondation divine, celle du Christ et de son représentant sur terre, le pape. Rome, régénérée par la foi, possède en Pierre et Paul de nouveaux maîtres. LÉON LE GRAND (*Serm.* 69, 1) : «Ce sont eux tes saints Pères et tes vrais pasteurs qui, pour t'intégrer au royaume céleste, t'ont bien mieux et plus heureusement fondée que ceux par l'initiative de qui ont été posées les premières assises de tes murs; l'un d'eux, celui qui t'a donné son nom, t'ayant même souillé du meurtre de son frère» (trad. R. Dolle, *SC* 200, p. 49). De même, en ce qui concerne l'asile de Romulus, Augustin confronte les deux moments de l'histoire : l'inviolabilité établie par Romulus aux origines et le respect d'Alaric aux réfugiés dans les églises, durant le sac de Rome : «Romulus et Rémus ouvrirent, dit-on, un asile où quiconque se réfugierait serait à couvert de tout châtement. Ils cherchaient par là à accroître la population de la cité en voie de création.

et universel synode de Chalcedoine on condamne aussi Léon, son garant et son très glorieux défenseur.

**Que les hérétiques
craignent
le châtement
qu'ils méritent**

24. Mais la grande réprobation qu'ils méritent pour oser, non seulement faire cette tentative, mais aussi pour mettre leur attente en son successeur, nous la laissons à la considération de celui-là même à qui ne peut échapper quelle grave offense ce serait pour l'Église de laisser impunie une telle abomination – que cela nous soit épargné! Parce qu'ils n'ont pas une bonne appréciation de l'obéissance que vous devez au Christ et de la dévotion que vous montrez pour son Église, ils ont la ferme conviction de pouvoir être défendus contre la force et la justice des canons.

25. Mais il leur faut plutôt craindre de sentir peut-être que, comme le Seigneur règne dans votre cœur, ce n'est pas pour la défense, mais pour le châtement des transgresseurs que vous avez un pouvoir qui vient d'en haut. Qu'ils cessent donc, ceux qui font fi de l'avis paternel, d'avoir confiance en je ne sais quel asile que leur a fabriqué, non le Romulus chrétien¹ dont² le père est ce Dieu qu'on dit en vérité *Seigneur fort et Seigneur puissant à la guerre*^f, mais une conjecture folle de leur part.

Merveilleux précédent de ce qui a été fait en l'honneur du Christ» (*De ciu. Dei* I, xxxiv, trad. G. Combès, *BA* 33, p. 299). Augustin oppose Romulus et le Christ, fondateurs l'un d'une cité matérielle, l'autre de la cité divine : «Or, bien que le Christ soit le fondateur de l'éternelle et céleste cité, ce n'est pas parce qu'elle a été fondée par lui qu'elle l'a cru Dieu, c'est plutôt parce qu'elle le croit Dieu qu'elle mérite d'être fondée... La première a cru que Romulus était dieu, parce qu'elle l'aimait. L'autre a aimé le Christ parce qu'elle croyait qu'il était Dieu» (*ibid.* XXII, vi; trad. G. Combès, *BA* 37, p. 548-549).

2. Correction Sirmond nécessaire : *cui huius* remplacé par *cuius*.

210 **26.** Nec in tali facto de uestra consensione praesumant,
 dispositionibus occupatis, ut consentiretis hoc fieri, cum
 multo amplius inde quoque plectendi sint, quod uolentes
 obiectu uestrae personae impunitam esse cohibentiam
 215 uobis patrum decretis esse contraria quae fiebant.

27. Vt eo modo, per auctoritatem uestrae consensionis,
 etiam multos sibi conscios aggregarent et quasi multitu-
 dinem sequeretur impunitas, secundum quod uisum est
 220 attendentes quod nec diuino iudicio possit peccantium
 multitudo resistere, nec humano per multitudinem illudere
 temeritatis auctores. Nam futuro examini Dei relictis eis
 qui, uel factione illorum inducti, uel oppressione coacti
 225 excipiunt, tanto grauiorem quanto plurioribus obfuerunt.

26. Et qu'ils ne comptent pas, dans une telle circonstance, sur votre accord, parce qu'ils vous ont insidieusement poussé, alors que vous étiez plongé dans de multiples affaires d'État, à consentir à ce que cela soit. En fait, ils doivent recevoir un bien plus grand châtement, parce qu'ils ont voulu se cacher derrière votre personne pour que demeure impunie la contrainte qu'ils ont fournie aux hérétiques : ils n'ont pas permis de vous avertir que ce qui était fait était contraire aux décrets des Pères.

27. Ils voulaient de cette manière, grâce à l'autorité de votre accord, réunir aussi beaucoup de complices autour d'eux, et que l'impunité suive pour ainsi dire cette foule, selon ce principe qu'on a pu énoncer : «Tout péché commis par beaucoup de gens est impuni», en négligeant le fait que la foule des pécheurs ne peut pas plus résister à la justice divine que les auteurs de cette action téméraire ne peuvent échapper, à cause de leur nombre, à la justice humaine. En effet, une fois laissé au jugement de Dieu ceux qui ont été manœuvrés par l'intrigue ou forcés par l'oppression, ces rebelles présomptueux reçoivent un châtement mérité d'autant plus lourd qu'ils ont fait tort à plus de gens.

I. INDEX SCRIPTURAIRE

L'astérisque signale une simple allusion. Les références à Facundus renvoient aux livres, chapitres et paragraphes et lettres d'appel.

Genèse

3, 22 I, III, 5 a
18, 21 II, IV, 14 i*

1 Samuel

3, 13 II, IV, 13 g*

1 Chroniques

10, 2. 13 II, IV, 13 h*

Psaumes

23, 8 II, VI, 25 f
34, 16 I, V, 4 a
35, 4 II, I, 2 a
72, 6. 8-9 II, IV, 3 b
86, 5 I, IV, 43 m

Proverbes

1, 8-9 II, III, 36 c
6, 20-21 II, III, 36 b

Sagesse

1, 7 I, III, 31 m

Isaïe

12, 3 I, V, 40 g

Jérémie

5, 30-31 II, IV, 4 e
9, 1-3 II, IV, 2 a

Matthieu

18, 6-7 II, III, 38 d
22, 32 II, III, 28 a
27, 54 I, IV, 19 f
28, 19 I, III, 32 o

Jean

1, 1 I, IV, 46 o
1, 14 I, IV, 43 n; 47
p ; I, V, 38
c; 39 f
4, 21-24 I, III, 9 c
7, 37-38 I, III, 10 d
7, 39 I, III, 10 e
10, 30 I, III, 13 g
17, 1 I, IV, 20 g

Actes

2, 38 I, III, 32 p;
35 r
chap. 19 I, III, 33 q*
20, 30 II, IV, 3 c

23, 2	II, iv, 7 g	Éphésiens	
23, 3	II, iv, 7 f	1, 5	I, v, 15 c*
Romains		Colossiens	
1, 1-4	I, iv, 26 k	2, 8	II, v, 6 b
6, 4	I, iii, 36 s*	2 Thessaloniens	
8, 6-7	I, vi, 8 a	2, 7	II, iv, 4 d*
8, 31-32	I, i, 16 d; I, iv, 16 e; 24 j	1 Timothée	
9, 3-5	I, iv, 50 r	1, 7	I, iv, 4 a
9, 10-12	I, vi, 12 b	2, 5	I, iv, 15 c
10, 10	I, i, 9 b*	2, 5-6	I, iv, 23 h ; 24 i
11, 33-36	I, iii, 29 k	2 Timothée	
12, 17	I, ii, 11 a	2, 14	II, vi, 7 b
14, 23	I, i, 19 e	Tite	
1 Corinthiens		2, 11-13	I, i, 2 a
1, 10	I, iv, 8 b	1 Jean	
2, 4	I, v, 12 b	1, 1-2	I, iv, 47 q
8, 6	I, iii, 30 l; 31 n	5, 8	I, iii, 9 b; 11 f; 13 h; 23 j
2 Corinthiens		5, 20	I, i, 16 c ; I, iv, 16 d
2, 10-11	I, iii, 19 i	Apocalypse	
4, 16	I, v, 15 d*	3, 7	II, iv, 1 a
13, 8	II, vi, 3 a		
Galates			
1, 8	II, vi, 13 d		
2, 18	II, v, 7 c; II, vi, 13 c		
6, 1	I, iv, 35 l*		

II. INDEX DES AUTEURS ANCIENS,
ET OUVRAGES CITÉS PAR FACUNDUS,
ET DE LEURS ABRÉVIATIONS

N.B. - Les abréviations sont celles de l'apparat des sources.

AMBROISE DE MILAN (AMBR.)

- De fide ad Gratianum Augustum (De fide ad Grat.; CSEL 78, p. 84-85)*
2, 9 I, v, 12-13
Hymni (Hymn.; Hymnes, éd. J. Fontaine, Paris 1992, p. 275)
5, 19 (6, 19) I, iii, 38

AUGUSTIN (AUG.)

- De dono perseuerantiae (Perseu.; PL 45, 1033)*
24, 67 I, iii, 16
De praedestinatione sanctorum (Praed.; PL 44, 982D-983A)
15, 31 I, iv, 26
De Trinitate (Trin.; CCL 50, p. 465)
XV, 3, 5 I, iii, 25
Enchiridion ad Laurentium (Ench.; CCL 46, p. 69)
2, 36 I, vi, 16
Sermones (Serm.; PL 38)
199, 1 I, iv, 31
200, 1, 1 I, iv, 33
200, 2, 3 I, iv, 33

CONCILE D'ÉPHÈSE

- I, v, 13, 15-16, 19, 29-32, 38-40
II, iv, 6

CONCILE DE CHALCÉDOINE (Conc.Chalc.)

- Actio I (EUTYCHES: ACO II, i, 1)*
p. 143 (gr.) II, vi, 18

- Actio V* (gr. *ACO* II, I, 2; lat. *ACO* II, III, 2)
p. 137-138 (lat.) I, I, 18
- Adlocutio ad Marcianum* (grec: *ACO* II, I, 3; lat.: *ACO* II, III, 3)
p. 117 (lat.) I, I, 14; I, IV, 5
p. 118 (lat.) I, I, 5-7; II, II, 7. 9
- CYPRIEN (CYPR.)
De ecclesiae catholicae unitate (*Vnit.Eccl.*; *CCL* 3, p. 254)
6 I, III, 13.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE (CYR.)
Epistula ad Iobannem Antiochenum (*Ep. ad Iob.Ant.*)
(*PG* 77, 173; *ACO* I, I, 4, p. 16-17)
3 I, V, 29-32
- Epistula ad Nestorium* (*PG* 77, 119; grec: *ACO* I, I, 1; lat.: *ACO* I, V)
p. 242 (lat.) II, IV, 6
- Homilia de Paulo Emeseno* (*Hom. de Paul.Emes.*; gr. *ACO* I, I, 4; lat. *ACO* I, V)
p. 310 (lat.) I, V, 40
- DOMITIEN D'ANCYRE (DOM.ANC.)
Liber ad Vigilium papam (*Op. perditum*)
I, II, 4
- EPISTULA EPISCOPORUM EUROPAE AD LEON.AUG. (*Ep.episc.Europae ad Leon.Aug.* *ACO* II, V)
p. 27 II, V, 12
- EUTYCHES: cf. *Conc.Chalc.*
- GENNADE DE CONSTANTINOPLE (GENNADIUS)
Adversus XII capitula Cyrilli Alexandrini (*Adu. XII cap.*)
(seuls existent deux fragments dans *Facundus*)
II, IV, 2-5. 6-7
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE (GREG.NAZ.)
Ep. 101 ad Cledonium (*PG* 37, 180; *ACO* I, I, 2, p. 43; *SC* 208, p. 44-47)
18-21 I, V, 15-16

- Or. 39, De luminibus* (*De lum.*; *PG* 36; *SC* 358, p. 170)
11 I, III, 21
- HILAIRE DE POITIERS (HIL.PICT.)
De Trinitate (*Trin.*; *CCL* 62, p. 82; *SC* 443, p. 354)
3, 11 I, IV, 20
- IBAS D'ÉDESSE (IBAS)
Epistula ad Marin Persam (*Ep. ad Marin*)
II, III, 3-4. 7
- ISIDORE DE PÉLUSE (ISID.PEL.)
Ep. (*PG* 78, 391; 361)
I, 310 II, IV, 14-15
I, 370 II, IV, 13
- JEAN D'ANTIOCHE (IOH.ANT.)
Epistula ad Prochum Constantinopolitanum (*Ep. 5 ad Procl.*;
PG 65, 877; *ACO* I, V)
p. 311 I, I, 11; II, II, 11
- Epistula ad Theodosium imperatorem* (cf. *PEL. Def.* 3)
II, II, 12-15
- Epistula Iohannis et totius synodi Orientis ad Cyrillum pro Theodoro* (*Ep. Ioh. et syn. Orientis*)
ACO I, V, p. 311 I, I, 12
- JÉRÔME
Liber interpretationis Hebraicorum nominum (*CCL* 72)
I, IV, 17
- JULES, pape (IUL.)
= TIMOTHÉE APOLLINARISTE
Epistula ad Prodocium (*Ep. ad Prosd.*; *ACO* I, I, 2)
p. 41 I, V, 19
- JUSTINIEN (IUST.)
Edictum in damnatione trium capitulorum (*In damn.T.C.*:
Schwartz, Kirchenpolitik)
p. 325 II, III, 6.9
p. 327-328 II, III, 12

Epistula ad Epiphaniū (Ep. ad Epiph. : Codex Iustinianus I,
1, 7, n. 2; éd. P. Krüger, Berlin 1911)

p. 8-10 II, II, 2-4

Epistula ad Iohannem archiepiscopum urbis Romae et
patriarchae (Ep. ad Ioh. ; Codex Iustinianus, I, 1, 8; éd.
P. Krüger, Berlin 1908)

p. 11 I, I, 1. 3. 18

LÉON, pape (LEO)

Epistula 39 ad Anatolium (éd. Silva-Tarouca, Textus et
Documenta 20)

p. 103 II, III, 29

Epistula 41 ad sanctam synodum apud Chalcedonam (éd.
Silva-Tarouca, *Text. et Doc. 20)*

p. 107 II, VI, 14

Epistula 69 ad Leonem Augustum (éd. Silva-Tarouca, Text.
et Doc. 20)

p. 160-161 II, VI, 6

Epistula 72 ad Leonem Augustum (éd. Silva-Tarouca, Text.
et Doc. 20)

p. 166 II, V, 5-7; II, VI, 13

Tomus ad Flavianum (éd. Silva-Tarouca, Text. et Doc. 9)

p. 32 II, VI, 19

LEPORIUS

Libellus emendationis (Lib. emend. ; PL 31, 1225B; CCL 64,
p. 116)

5 I, IV, 37

LIBERATUS

Breuiarium (PL 69; ACO II, v)

p. 111 I, I, 9

p. 107 I, V, 38-39

PAUL D'ÉMÈSE (PAUL. EMES.)

Hom. II de nativ. (Conc. Eph. : ACO I, I, 4)

p. 13 I, V, 38-39

PÉLAGE (PEL.)

In Defensione trium capitulorum (Def.)

(éd. R. Devreesse, *ST 57*, Città del Vaticano 1967; éd.
reprise en *PLS 4*, col. 1313-1369)

III, p. 22, 23, 16 I, I, 5-7; II, II, 2-4. 7. 9. 11-15

IV, p. 34 II, IV, 2-5, 7

V, p. 53 II, V, 5-7

VI, p. 62 II, V, 12-13

PROCLUS DE CONSTANTINOPLE (PROCL.)

Epistula ad Iohannem Antiochenum (Ep. ad Ioh. ; fragment
conservé par Facundus et par Liberatus, *Breuiarium 10;*
ACO II, v)

p. 111 I, I, 9

Tomus ad Armenios (Tom. ; ACO IV, II)

p. 202 I, I, 8

SEBASTIANUS

Ep. ad Leon. Aug. (ACO II, v)

p. 30 II, V, 12-13

III. INDEX DES NOMS PROPRES
ET GROUPES RELIGIEUX

ACÉPHALES

Praef. 1; I, v, 6 et note; I, v, 33; II, vi, 11.

AMBROISE DE MILAN

I, ii, 6; I, iii, 38; I, v, 12.13; II, iii, 29; II, vi, 1.

ARIUS ET LES ARIENS

I, ii, 11; I, iv, 10; II, iii, 29.

ATHANASE D'ALEXANDRIE

I, i, 6.

AUGUSTIN D'HIPPONE

I, iii, 16; I, iii, 21.25; I, iv, 25.31.35.36; I, vi, 16.

AURÉLIUS DE CARTHAGE

I, iv, 35.36.

CLÉDONIUS (correspondant de Grég. de Nazianze)

I, i, 6.

CONCILE DE CHALCÉDOINE

Praef.1; I, i, 4.5.10.17.18.19; I, ii, 1.2.4.5.10.13.16.18.21.22.24.28; I, iii, 21.26.27.28.30.31.34.35.37; I, iv, 1.4.11.13; I, v, 2.9.10.12.22.35; I, vi, 1.7.14.17.22.23; II, i, 1.5.10.11.12.

CONCILE D'ÉPHÈSE

I, v, 10.13.17.18.22.23.24.35; I, vi, 1.4.6.7.19; II, i, 13; II, iii, 12.

CONCILE D'ORIENT (ou les Pères d'Orient)

I, i, 6.7.8.10.12; I, iii, 27; I, v, 25.26.28.33.36; II, i, 8; II, ii, 11.18.25.26; II, iii, 1.6.

CYPRIEN DE CARTHAGE

I, iii, 3.13.

CYRILLE D'ALEXANDRIE

I, i, 6.12; I, ii, 6; I, v, 23.24.25.26; II, i, 10.11.13.27.28.33.34.35.36.39.41.43. II, iii, 12.24; II, iv, 1.2.6.8.10.12.14.

DOMITIEN D'ANCYRE

I, ii, 4.

DOMNUS D'ANTIOCHE

II, i, 8

ÉPICTÈTE (correspondant d'Athanase)

I, i, 6.

EUTYCHÈS ET LES EUTYCHIENS

I, i, 1; I, ii, 5.6.7.9.10.13.14.15.16; I, iv, 4.6.7.13; I, v, 1.4.6.7.10.11.17.22.25.27.33.36.42; I, vi, 1.7.15.18.19; II, i, 10.13; II, ii, 7; II, iii, 8.23.24.26; II, iv, 11; II, v, 4; II, vi, 8.20.

FLAVIEN DE CONSTANTINOPLE

II, ii, 15; II, v, 13; II, vi, 18.20.

GENNADE DE CONSTANTINOPLE

II, iv, 1.6.7.8.9.16.17.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE

I, i, 6; I, iii, 21; I, v, 14.17; II, i, 8.

GRATIEN (empereur)

I, v, 11.

HILAIRE DE POITIERS

I, iv, 20.21.

IBAS D'ÉDESSE

Praef.1; I, ii, 6.14; II, i, 9; II, ii, 1.5.17.19.21.24; II, iii, 1.3.5.11.12.23.25.30.33; II, iv, 10.11.14.17; II, v, 2.8.10; II, vi, 15.17.22.

ISIDORE DE PÉLUSE

II, iv, 12.13.14.17.

JEAN-BAPTISTE

I, III, 33.34.

JEAN D'ANTIOCHE

I, I, 1.7.9.10.11.12; I, III, 27; I, V, 25.29; II, II, 8.9.10.11.16.26;
II, III, 1.6.

JEAN DE CONSTANTINOPLE (CHRYSOSTOME)

II, I, 8; II, II, 15; II, IV, 16.

JULES DE ROME

I, V, 18.20.21.

LÉON (empereur)

II, VI, 16.

LÉON (pape)

Praef. 1; I, I, 4.5.14; II, I, 10; II, II, 7.10.16.21.22.23; II, III, 29;
II, V, 2.4.9.11; II, VI, 1.3.4.6.8.11.12.16.17.20.23.

LEPORIUS

I, IV, 35.

MANICHÉENS

I, IV, 10.

MARCEN (empereur)

I, I, 4; II, V, 7.

MARIS (ou MARI) LE PERSE (correspondant d'Ibas)

I, II, 6; II, III, 5.6.12.13.26.27.

MAXIME D'ANTIOCHE

II, VI, 15.

NESTORIUS ET LES NESTORIENS

I, I, 1; I, II, 6.7.9.10.13.14.15.16; I, III, 2.19.20.28.29; I, IV, 1.
2.3.7.14.18.35.49; I, V, 1.2.9.11.14.18.20.21.22.35.36.42; I, VI,
1.4.5.6.19; II, I, 7.13; II, II, 17.24.27; II, III, 1.12.18; II, IV,
16.17; II, V, 10.11; II, VI, 15.16.17.20.

ORIGÈNE

I, II, 3.4; I, VI, 12.13.

PAUL D'ÉMÈSE

I, V, 26.28.37.39.41.

PAUL D'ÉPHÈSE

I, III, 33.

PIERRE (l'apôtre)

I, III, 32.

PROCLUS DE CONSTANTINOPLE

I, I, 6.7.8.9.10.12; I, III, 27; II, II, 4.8.9.10.11.25; II, III, 1.6.

PROSDOCIUS (correspondant de Timothée l'Apollinariste)

I, V, 18.20.

SABELLIENS

I, II, 11; I, III, 24.

SEBASTIANUS (évêque)

II, V, 12-13

SEMI-EUTYCHIENS

I, V, 6.22; I, VI, 1.

THÉODORE D'ALEXANDRIE

II, III, 20.

THÉODORE DE MOPSUESTE

Praef. 1; II, I, 6.7.8.9; II, II, 1.11.12.16.17.18.19.20.21.22.23.24
26; II, III, 4.5.6.9.10.12.

THÉODOSE II (empereur)

II, II, 10.12.13.

THÉOPHILE D'ALEXANDRIE

II, IV, 15.16.

VIGILE (pape)

I, II, 4; II, VI, 1.12.

IV. INDEX DES MOTS LATINS

- adoptio I, iv, 20.50; I, v, 15.
 alter I, iv, 37.40; I, v, 3.8.15;
 anathema Praef.1; I, iv, 50; II, i, 9.11; II, ii, 12.26.27.31.32.33.34; II, iv, 6.
 auctoritas I, ii, 14; I, iii, 21.27; I, v, 10.11; I, vi, 7.8.9.15.18.19; II, ii, 1.2.7.21.24; II, iii, 22.23; II, iv, 7; II, v, 4; II, vi, 5.13.27.
 audacia I, ii, 9.
 baptisma I, iii, 36; I, v, 32.
 baptismus I, iii, 33.34.36.
 baptizare I, iii, 32.33.34.35.
 blasphemia I, iv, 31; I, vi, 10; II, iv, 2.4.
 blasphemus I, iv, 23.24.
 calumnia I, ii, 9; I, v, 1.2; II, i, 1; II, ii, 11; II, v, 11.
 capitulum Praef.2.
 caro I, i, 9; I, iv, 10.13.22.26.27.37.39.43.44.45.46.47.48.50; I, v, 13.38; I, vi, 8.10.11.16; II, iv, 6; II, vi, 19.
 cautela II, vi, 9.
 compositio I, vi, 4.
 confessio I, i, 1.5.7.9.13.19; I, ii, 9; I, iii, 2.22; I, iv, 1.14.20; I, v, 29.33.37; I, vi, 7; II, ii, 7.9.10.25; II, iii, 7.14.
 confusio I, i, 18; I, ii, 8; I, iv, 15.16.18; I, v, 2;
 coniunctio I, vi, 11.13.
 consubstantialis I, i, 3; I, iii, 38; I, iv, 22; I, v, 3.7.8.30; I, vi, 2.
- conuersio I, i, 18.
 damnatus II, iv, 10; II, v, 10; II, vi, 22.
 decretum I, ii, 1.2.6.14; I, iv, 13; I, v, 23; II, i, 1; II, ii, 7.
 definitio I, i, 1.18; I, ii, 13; II, i, 10.
 deitas I, i, 3; I, iv, 17.22; I, v, 30.32; I, vi, 9.
 diuersus I, v, 3.
 diuinitas I, iv, 40; I, v, 1.3.4.13.
 diuisio I, i, 18.
 doctrina I, i, 7.10; I, iii, 17; I, iv, 11.21.29.34; I, v, 6.25.27.
 dogma I, i, 6.7.11; I, ii, 3.4.7; I, iv, 4.6.35; I, v, 21; I, vi, 4.19; II, ii, 4.6.23.25.
 dolus I, iii, 1.
 dualitas I, v, 8.9.
 error I, ii, 9. I, iv, 35.38; I, v, 18.21.28.36; I, vi, 5; II, iii, 32; II, vi, 20.
 falsitas II, i, 3.
 fides I, i, 5.6.8.9.19; I, ii, 1.9.10.11.12.14; I, iv, 7.8.20.35.36; I, v, 19.25.26.27.29.36.37.41; I, vi, 18; II, i, 1.3; II, ii, 2.5.7; II, iii, 3.4; II, iv, 2; II, v, 6; II, vi, 5.8.
 fraus I, ii, 9; I, iii, 20.28; II, i, 1; II, ii, 28; II, v, 5.
 haeresis I, i, 1; I, ii, 4.10; I, iv, 7; I, v, 36.42; II, ii, 11.12.27; II, v, 2.3; II, vi, 17.
 haereticus I, i, 4.7.10; I, ii, 2; I, v, 25; II, i, 1.2.7.11.13; II, ii, 6.8.9.10.12.20.21.25.28; II, iii, 2.4.16.18.21.22.23.26.33; II, v, 2.4.9.11.14; II, vi, 6.8.23.24.
 humanitas I, i, 3; I, iv, 17.22.34.37.40.45.49; I, v, 1.3.4.30.32; I, vi, 9; II, iv, 5.
 ignorantia I, v, 25.
 impassibilis II, iv, 5.

impietas	II, II, 17.22.29.
impius	II, II, 5.20; II, III, 1.13.26.27; II, V, 1.10.
incarnatio	I, I, 1.14; I, II, 9; I, IV, 45; I, VI, 15.
incarnatus	I, V, 16.18.31.
iniquitas	II, IV, 3.4.
iniuria	II, III, 12.24.35; II, IV, 7.13.16.
insania	II, II, 17.20; II, IV, 15.
insidia	I, II, 2.
inuidia	II, IV, 14.
maledictum	II, II, 10.25.
malignitas	II, IV, 3.
mediator	I, IV, 15.23.24.29.
mendacium	I, II, 7.9; II, I, 1.12.19; II, II, 28; II, III, 15.22; II, IV, 2.
mysterium	I, I, 1; I, IV, 28.38.45; I, V, 40; I, VI, 6.15; II, I, 1.
necessitas	I, II, 12; II, III, 2.
neglegentia	II, VI, 9.10.
nouitas	I, IV, 35; I, V, 4; II, VI, 8.
orthodoxus	I, II, 6; II, I, 7.12.17.19.20.25.26; II, III, 23.26.27; II, VI, 22.
passibilis	I, I, 9.
perfectio	I, IV, 37; II, V, 10.
perfidia	I, II, 5; I, IV, 14; I, V, 1.
pestilentia	II, II, 4.6.
pietas	I, I, 11; I, II, 5.12; I, IV, 34.38; II, I, 1; II, II, 5.15; II, III, 22.
plenitudo	II, V, 10.14.
proprietas	I, I, 18; I, III, 21.38; I, IV, 20.
prudencia	I, VI, 8; II, VI, 9.
redemptio	I, IV, 24.

resurrectio	I, IV, 26.
sacramentum	I, I, 14; II, V, 6.
sapientia	II, III, 35.
scandalum	I, II, 4; I, IV, 44; I, V, 26; II, III, 37.38.
schisma	I, V, 26.
separatio	I, I, 18.
simplex	I, IV, 22; I, V, 3.4.9; I, VI, 2.3.10.
stultitia	I, V, 43.
subscriptio	II, III, 17.25.
subsistentia	I, III, 21.24; I, V, 16.21; I, VI, 3.4.6.9.
substantia	I, III, 25.26.38; I, V, 13.33; I, VI, 12.
subterfugium	I, III, 19.
superbia	I, V, 4.
susceptus	I, V, 4.19; I, VI, 10.16; II, III, 1.2.24.25.26.
temeritas	II, VI, 12.27.
templum	I, V, 32.38.
testimonium	I, III, 9.13.19.23.27; I, V, 18.23; I, VI, 5.6.18; II, II, 2.16.19; II, III, 23.25.26; II, V, 9.
traditio	I, V, 41.
Trinitas	I, III, 6.7.11.13.16.24.25.26.29.32; I, IV, 27.30; I, V, 16.17; II, II, 2.4.
uanitas	I, II, 10; I, IV, 13; I, V, 5; II, V, 6.
uerbum	I, IV, 14.15.18.22.23.25.29.32.37.39.43.44.45.46.47.48; I, V, 3.4.13.31.32.38; I, VI, 16.17; II, IV, 6.
uirtus	I, IV, 26.27; II, VI, 4.
unigenitus	I, III, 38; I, IV, 25.27; I, V, 19.30.39; II, IV, 5; II, VI, 19.
unitas	I, I, 18; I, II, 8; I, III, 13; I, IV, 15.18.24.25; I, VI, 9; II, V, 5; II, VI, 5.
utilitas	I, III, 20.21.22; I, V, 37.

V. INDEX ANALYTIQUE

- assumptus homo : I, III, 21.38; I, IV, 20; II, IV, 5.
- concilii (synodi) sententia : I, I, 4.13; I, IV, 1.13; I, VI, 17.
 contra (synodum) : I, V, 35; I, VI, 1; II, I, 5.
- defensio (synodi) : I, II, 10.12.15; I, V, 10; I, VI, 18.
 defunctus in pace Ecclesiae : II, I, 6.
 duo filii : I, V, 38.39; I, VI, 5.
- Filius Dei : I, I, 16.17.18; I, III, 16; I, IV, 14.15.16.17.19.20.21.22.
 23.24.26.28.29.37.39.40; I, V, 7 8.10.12; I, VI, 1.2.3.4.5.6.
 filius hominis : I, IV, 14.15.18.23.28.29.30.31.32.34.
- homo factus : I, IV, 41.42.43.44.45.
- idem :
 ~ idem ipse : I, IV, 37.40.
 ~ unus et idem : I, V, 15.
- Mater Dei (uere et proprie) : I, I, 3.14.15.17; I, II, 15; I, IV, 1.2.3.
 4.5.6.7.9.11.12.13.18.22.23.25.30.35.49.51; I, V, 2; I, VI, 17.18.
- natura : I, I, 18; I, III, 3.16; I, IV, 14.15.17.18.22.45.
 ~ composita (ex diuinitate et humanitate) : I, IV, 22; I, V, 3.9.34.42.43;
 I, VI, 9.10.
 ~ communis : I, I, 14.
 ~ diuina : I, I, 8.
 ~ una natura ex duabus composita : I, V, 33; I, VI, 9.
 ~ duae naturae : I, V, 3.11.15.17.31.32.39; I, VI, 19; II, II, 7; II, VI,
 7.8.10.13.14.
 ~ de duabus naturis : I, V, 34.38.41.
 ~ ex duabus naturis : I, V, 14; I, VI, 9; II, VI, 18.19.20.

- ~ in duabus naturis (unus idemque) : I, I, 3.18; I, II, 16; I, V, 1.2.6.
 22.26.33.41; I, VI, 2.3.4.6.7.10.
 ~ in utraque natura : I, V, 12.13.
 ~ (eadem) una natura : I, V, 7.8.17.18.20.21.25.28; I, VI, 2.3.5.8.10.
 13.14.17.
 natus ex Virgine : I, IV, 38.39.40.41.42.
- perfectus (in diuinitate et in humanitate) : I, I, 3; I, II, 16; I, V, 6.19.
 30.
- persona :
 ~ duabus personis : I, V, 38.
 ~ personae unitas : I, IV, 15.18; I, V, 9.33.
 ~ una persona : I, III, 1.3.4.16.17.18.19.20.22.23.28; I, V, 8.17.32.33;
 I, VI, 4.16; II, III, 7.
 ~ una de Trinitate persona : I, III, 1.4.16.17.18.19.20.22.23.24.28.
 ~ sine ulla naturarum confusione : I, IV, 15.16.18.
 praedudicium (in ~ synodi, concilii) : praef. I; II, III, 1; II, V, 1.
- unus de Trinitate : I, I, 1.4.9.13; I, II, 15; I, III, 1.4.5.8.14.22.27.28.
 31.33.37; I, V, 2; I, VI, 17.18; II, II, 24.
 unus ex Trinitate : I, I, 8; I, III, 15.18.20.22.23.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	9
I. L'AUTEUR, LE DESTINATAIRE DE L'ŒUVRE ET L'ÉGLISE D'AFRIQUE	11
A. Facundus d'Hermiane	11
B. Justinien	14
C. L'Église d'Afrique sous le règne de Justinien	19
II. CONTEXTE THÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE DES TROIS CHAPITRES	21
A. Les Trois Chapitres	21
1. Théodore de Mopsueste	21
2. Théodoret de Cyr	26
3. La Lettre d'Ibas	28
B. Les deux christologies en présence	29
1. La christologie antiochienne (fin du iv ^e siècle – début du v ^e siècle)	29
2. Les excès de la christologie antiochienne : Nestorius	30
3. La christologie de l'école alexandrine : Cyrille d'Alexandrie	31
4. Les excès de la christologie alexandrine : Eutychès	34
C. Origène	35
III. LE DÉROULEMENT DE L'AFFAIRE DES TROIS CHAPITRES	38

A. Les conséquences de l'édit impérial : réactions en Orient et en Occident	38
B. L'attitude du pape	39
1. Le pape Vigile à Constantinople; son <i>Iudicatum</i> de 548 contre les Trois Chapitres	39
2. Les conséquences du <i>Iudicatum</i> ; l'empereur prépare le concile	41
3. Volte-face de Vigile; son conflit avec l'empereur	41
C. Le concile	43
1. Les délibérations du concile; les réactions de Vigile: le <i>Constitutum</i> de 553 et celui de 554	43
2. Le ralliement du pape Pélage à la politique impériale	44
3. L'opposition en Afrique, en Gaule et en Italie	45
IV. LA DÉFENSE DES TROIS CHAPITRES PAR FACUNDUS	49
A. Plan de l'ouvrage	
B. Les arguments théologiques	50
1. Un de la Trinité a été crucifié	51
2. La bienheureuse Marie est en vérité et au sens propre mère de Dieu	54
3. Le Christ est en deux natures et une personne	58
4. La communication des idiomes	62
C. Les arguments historiques	65
1. Le problème de l'acceptation de la Lettre d'Ibas par le concile de Chalcédoine	65
2. L'intégrité des conciles	71
3. Pas d'attaque contre un homme mort	75
V. LES SOURCES DU <i>PRO DEFENSIONE TRIUM CAPITULORUM</i>	79
A. Les sources bibliques	79
B. Les sources patristiques	84

C. Les conciles	92
D. Les textes de Justinien	95
VI. L'ŒUVRE : UN OUVRAGE DE RHÉTORIQUE CHRÉTIENNE	104
A. Réflexion sur l'hérésie dans le <i>Pro defensione trium capitulorum</i>	104
B. Analyse du vocabulaire : nécessité de formules précises contre l'hérésie	112
C. La rhétorique dans le <i>Pro defensione trium capitulorum</i>	115
1. L'utilisation de la rhétorique et de la logique	115
2. Exemple de logique et de rhétorique : analyse de <i>Pro def.</i> I, III, 19-28	120
D. Le style de Facundus et la valeur de son œuvre	125
VII. MANUSCRITS ET ÉDITIONS	129
ABRÉVIATIONS ET SIGLES	133
BIBLIOGRAPHIE	135
TEXTE ET TRADUCTION	139
Préface	140
Livre I. La profession de foi de l'empereur	144
Elle s'accorde avec le concile de Chalcédoine. – Opinion de Jean d'Antioche et de Proclus. – Pas de différence entre vrai Fils et propre Fils. – Il faut sauvegarder les décrets de Chalcédoine contre les hérétiques. – Tout hérétique accuse les catholiques de l'hérésie contraire. – Il faut dire : « Un de la Trinité a été crucifié » plutôt que « Une personne de la Trinité a été crucifiée ». – « Un de la Trinité » est plus efficace contre les nestoriens. – C'est une formule plus ancienne. – ... dont on ne peut pas détourner le sens. – Le baptême au nom du Seigneur Jésus. – Marie est mère de Dieu en vérité et au sens propre. – Témoignage de Jean et de Paul. – Témoignage de saint Hilaire. – Le Dieu Verbe est fils de l'homme. – Témoignage d'Augustin. – Témoignage de Leporius. – Justification par les Écritures. – Témoignage de Jean. – Le Christ est en deux natures et	

non en une nature composée. – Les semi-eutychiens. – Témoignage d'Ambroise. – Témoignage de Grégoire de Nazianze. – L'opinion du pape Jules. – Les écrits de Cyrille. – Réponse de Cyrille aux Orientaux. – Le vocabulaire de Cyrille est marqué par sa lutte contre Nestorius mais sa foi est juste. – Les eutychiens, en refusant les deux natures, soutiennent les nestoriens. – Ils prennent à tort l'exemple de l'union de l'âme et du corps.

Livre II. But des hérétiques : rejeter les décisions de Chalcedoine et du pape Léon..... 264

Les hérétiques placent leurs mensonges sous le nom de l'empereur. – On ne doit pas remettre en question les décrets de Chalcedoine. – Le concile n'a pas condamné la Lettre d'Ibas. – La loi de Justinien. – S'appuyer sur les interprétations des Pères. – Ne pas attaquer un homme mort dans la paix de l'Église. – But des hérétiques en condamnant la Lettre : rejeter le concile. – Condamner la Lettre, c'est nuire gravement au concile. – Motif des attaques contre la Lettre : elle affirme les deux natures du Christ. – Les attaques contre la Lettre. – C'est pour nier les deux natures que les hérétiques attaquent la Lettre. – Ils ne cessent de modifier leurs affirmations. – Le concile ne serait pas purifié par cette condamnation. – Le concile a lu la Lettre sans la condamner. – Nous ne pouvons donc plus condamner cette Lettre. – Autre motif : les injures d'Ibas contre Cyrille. Mais les critiques de Gennadius sont encore plus véhémentes. – Isidore de Péluse a aussi critiqué Cyrille. – Les attaques contre la Lettre visent les décrets du concile et la lettre de Léon. – Léon a refusé d'ajouter aux décrets du concile. – Or condamner la Lettre, c'est ajouter aux décrets. – L'avis des évêques. – Il est vain d'espérer que Vigile puisse changer les décrets de Léon : Espoir dans la sentence de Vigile. – Mais son prédécesseur a déjà donné son avis. – Donc Vigile ne peut juger à nouveau. – Léon n'a blâmé que la primauté accordée à l'évêque de Constantinople. – Si l'on blâme la Lettre, il faut blâmer aussi Léon. – Que les hérétiques craignent le châtement qu'ils méritent.

INDEX

I.	Index scripturaire	359
II.	Index des auteurs anciens cités en <i>Pro def.</i>	361
III.	Index des noms propres	366
IV.	Index des mots latins	370
V.	Index analytique	374

TABLE DES MATIÈRES	377
------------------------------	-----

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.

† J. Daniélou, s.j.

† C. Mondésert, s.j.

Directeur : J.-N. Guinot

Dans la liste qui suit, dite «liste alphabétique», tous les ouvrages sont rangés par nom d'auteur ancien, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, on peut se procurer deux autres listes au secrétariat de «Sources Chrétiennes» - 29, rue du Plat, 69002 Lyon (France) - Tél. : 04 72 77 73 50 :

1. la «liste numérique», qui présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication; elle indique les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.
2. la «liste thématique», qui présente les volumes d'après les centres d'intérêt et les genres littéraires : exégèse, dogme, histoire, correspondance, apologetique, etc.

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-471)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : ARISTÉE	
194, 195, 224 et 373	Lettre à Philocrate : 89
ADAM DE PERSEIGNE	ARISTIDE
Lettres, I : 66	Apologie : 470
AELRED DE RIEVAULX	ATHANASE D'ALEXANDRIE
Quand Jésus eut douze ans : 60	Deux apologies : 56 bis
La Vie de recluse : 76	Discours contre les païens : 18 bis
AMBROISE DE MILAN	Voir «Histoire acéphale» : 317
Apologie de David : 239	Lettres à Sérapion : 15
Des sacrements : 25 bis	Sur l'incarnation du Verbe : 199
Des mystères : 25 bis	Vie d'Antoine : 400
Explication du Symbole : 25 bis	ATHÉNAGORE
La Pénitence : 179	Supplique au sujet des chrétiens : 379
Sur S. Luc : 45 et 52	Sur la résurrection des morts : 379
AMÉDÉE DE LAUSANNE	AUGUSTIN
Huit homélie mariales : 72	Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75
ANSELME DE CANTORBÉRY	Sermons pour la Pâque : 116
Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	AVIT DE VIENNE
ANSELME DE HAVELBERG	Histoire spirituelle, I : 444
Dialogues, I : 118	BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172
APHRAATE LE SÂGE PERSAN	BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA
Exposés : 349 et 359	Correspondance, I, I, 1-71 : 426
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145	- I, II, 72-223 : 427
APOPTHEGMES DES PÈRES, I : 387	- II, I, 224-398 : 450
APPONIUS	II, II, 399-616 : 451
Commentaire sur le Cantique,	III, 617-848 : 468
- I-III : 420	
- IV-VIII : 421	BASILÉ DE CÉSARÉE
- IX-XII : 430	Contre Eunome : 299 et 305

Également aux Éditions du Cerf:

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte original et traduction française

1. **Introduction générale, De opificio mundi.** R. Arnaldez.
2. **Legum allegoriae.** C. Mondésert.
3. **De cherubim.** J. Gorez.
4. **De sacrificiis Abelis et Caini.** A. Méasson.
5. **Quod deterius potiori insidiari soleat.** I. Feuer.
6. **De posteritate Caini.** R. Arnaldez.
- 7-8. **De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis.** A. Mosès.
9. **De agricultura.** J. Pouilloux.
10. **De plantatione.** J. Pouilloux.
- 11-12. **De ebrietate. De sobrietate.** J. Gorez.
13. **De confusione linguarum.** J.-G. Kahn.
14. **De migratione Abrahami.** J. Cazeaux.
15. **Quis rerum divinarum heres sit.** M. Harl.
16. **De congressu eruditionis gratia.** M. Alexandre.
17. **De fuga et inventione.** E. Starobinski-Safran.
18. **De mutatione nominum.** R. Arnaldez.
19. **De somniis.** P. Savinel.
20. **De Abrahamo.** J. Gorez.
21. **De Iosepho.** J. Laporte.
22. **De vita Mosis.** R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. **De Decalogo.** V. Nikiprowetzky.
24. **De specialibus legibus.** Livres I-II. S. Daniel.
25. **De specialibus legibus.** Livres III-IV. A. Mosès.
26. **De virtutibus.** R. Arnaldez, A.-M. Vêrilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. **De praemiis et poenis. De exsecrationibus.** A. Beckaert.
28. **Quod omnis probus liber sit.** M. Petit.
29. **De vita contemplativa.** F. Dumas et P. Miquel.
30. **De aeternitate mundi.** R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. **In Flaccum.** A. Pelletier.
32. **Legatio ad Calum.** A. Pelletier.
33. **Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca.** F. Petit.
- 34 A. **Quaestiones in Genesim, I-II** (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34 B. **Quaestiones in Genesim, III-IV** (e vers. armen.). Ch. Mercier et F. Petit.
- 34 C. **Quaestiones in Exodum, I-II** (e vers. armen.). A. Terian.
35. **De Providentia, I-II.** M. Hadas-Lebel.
36. **Alexander vel De animalibus** (e vers. armen.). A. Terian.

Composition
Abbaye de Melleray
C.C.S.O.M.
44520 La Meilleraye-de-Bretagne

*Cet ouvrage
a été reproduit
et achevé d'imprimer
en novembre 2002
par l'Imprimerie Floch
53100 - Mayenne.*

*Dépôt légal : novembre 2002.
N° d'imprimeur : 55377.
N° d'éditeur : 11699.
Imprimé en France.*

Autres textes théologiques
dans «Sources Chrétiennes»

- BASILE DE CÉSARÉE, **Sur le Saint-Esprit** : 17 bis
- -, **Contre Eunome** : 299 et 305
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, **Deux dialogues christologiques** : 97
- -, **Dialogues sur la Trinité** : 231, 237 et 246
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, **Lettres théologiques** : 208
- -, **Discours 27-31** : 250; **38-41** : 358 (entre autres)
- JEAN CHRYSOSTOME, **Sur l'incompréhensibilité de Dieu** : 28
- -, **Sur l'égalité du Père et du Fils** : 396

DERNIERS OUVRAGES PARUS

465. PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE, **Apologie pour Origène**, Tome II. R. Amacker, É. Junod.
466. GRÉGOIRE DE NYSSE, **Sur les titres des psaumes**. J. Reynard.
468. BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, **Correspondance**, tome III. P. de Angelis-Noah, F. Neyt, L. Regnault.
469. GRÉGOIRE LE GRAND, **Commentaire sur le Premier Livre des Rois**, tome V. A. de Vogüé.