

## Jean Cassien a-t-il fait oeuvre de théologien dans le *De Incarnatione Domini* ?

Marie-Anne Vannier

### Résumé

Souvent passé sous silence le *De Incarnatione Domini* de J. Cassien avait pourtant pour fonction d'informer le pape Célestin sur l'affaire Nestorius. De plus, cet ouvrage n'est pas sans analogie avec les *Collationes*, Cassien s'y montre théologien, au sens défini par Evagre. Cependant, faute de temps et de méthode, Cassien ne propose pas une christologie solide à la veille du concile d'Éphèse. Son apport se situe sur deux plans : la thématization de la Tradition et la mise en oeuvre de la communication des idiomes.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Vannier Marie-Anne. Jean Cassien a-t-il fait oeuvre de théologien dans le *De Incarnatione Domini* ?. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 66, fascicule 1-2, 1992. pp. 119-131;

doi : 10.3406/rscir.1992.3190

[http://www.persee.fr/doc/rscir\\_0035-2217\\_1992\\_num\\_66\\_1\\_3190](http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1992_num_66_1_3190)

---

Document généré le 03/06/2016

## JEAN CASSIEN A-T-IL FAIT ŒUVRE DE THEOLOGIEN DANS LE *DE INCARNATIONE DOMINI* ?

Bien que Jean Cassien ne se nomme pas et ne soit pas comme S. Bernard « la chimère de son siècle » (1), sa vie, pourtant, n'est pas exempte de paradoxes. Héritier du meilleur de la tradition orientale, il s'installe en Occident (2) ; inspirant, par ses *Collationes* et ses *Institutiones*, les grands fondateurs d'ordres (3), il n'est nullement un législateur monastique, ... Ces paradoxes disparaissent, cependant, lorsque l'on considère le rôle que Cassien s'est lui-même fixé : celui de témoin, d'un témoin qui a dû quitter l'Égypte à la suite de la querelle origéniste (4), mais qui est toujours le porte-parole des Pères du désert.

Reste toutefois une énigme : son *Traité de l'Incarnation*. Préféré à Augustin (5) pour informer le pape Célestin sur l'affaire Nestorius (6), Cassien a ainsi l'occasion de compléter son œuvre, de traiter non plus seulement de l'homme extérieur comme dans les *Institutiones* ou de l'homme intérieur comme dans les *Collationes*, mais de celui qui donne son achèvement à la fois à l'homme extérieur et à l'homme intérieur : le Verbe de Dieu fait homme dans le Christ.

---

(1) BERNARD DE CLAIRVAUX, Épître 293 : « Ni clerc, ni laïc, je suis moi-même la chimère de mon siècle ».

(2) A Marseille, cf. J.C. GUY, *Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961, p. 28 ; O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge, 1968, p.41-45.

(3) M.A. VANNIER, « Jean Cassien », *Connaissance des Pères de l'Église* 42 (1991), p. 14.

(4) J.C. GUY, *op. cit.*, p. 21-27.

(5) En raison de sa connaissance du grec, de son séjour à Constantinople et de son amitié avec Léon.

(6) En 428, Anastase, ami de Nestorius, refuse d'attribuer à Marie le titre de *theotokos*. Nestorius l'approuve dans son Sermon *Doctrina pietatis* et tend à faire de même dans sa *Première Lettre à Célestin*. Cf. M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorius*, Paris, 1912, p. 28-43.

Mais, comble du paradoxe, son *Traité* ne reçoit pas l'écho attendu et reste sans influence depuis lors. A quoi cela tient-il ? Cassien n'a-t-il pas fait œuvre de théologien dans le *De Incarnatione Domini contra Nestorium* ? Sans doute a-t-il gardé son rôle de témoin, dans la mesure où il y a partiellement repris la christologie d'Athanase (7) et celle de Jean Chrysostome (8). Cependant, Athanase et Chrysostome (9) sont reconnus comme théologiens. Cassien a-t-il par trop cédé à la polémique, lui qui explique dans la Préface même de son ouvrage (10) qu'il lui faut d'abord remporter « la victoire sur l'ennemi » avant d'« entrer dans le Saint des Saints » ? Or, en tant que spirituel, n'est-il pas entré dans le Saint des Saints (11) ? Dissocierait-il alors spiritualité et théologie ?

\*  
\*   \*

Mais, tout d'abord, que faut-il entendre par le terme de *théologien* au V<sup>e</sup> siècle ? Un des mots les plus utilisés et pourtant les moins définis (12), celui de théologien avait été élucidé au cours du IV<sup>e</sup> siècle (13). Aussi reçoit-il, au V<sup>e</sup> siècle, une double acception : est théologien celui qui est reconnu comme tel par la Tradition ou encore est théologien celui qui prie. Cette seconde définition semble amener à conclure que tout chrétien est théologien. En disant : « Si tu es théologien, tu prieras vraiment et, si tu pries vraiment, tu es théologien » (14), Evagre va, en fait, plus loin. Sans doute le théologien est-il celui qui parle de Dieu, parce qu'il parle

---

(7) Comme l'indique le titre que Cassien donne à son ouvrage : *De Incarnatione Domini*. Pour un exposé magistral de cette christologie, voir C. KANNENGIESSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus-Christ », 1990.

(8) Cassien dit avoir tout reçu de J. Chrysostome : *Haec quae ego scripsi ille me docuit*, *De Incarnatione* VII, 31 CSEL XVII, p. 30.

(9) A.M. MALINGRÉY, « Un théologien prédicateur », *Connaissance des Pères de l'Eglise* 43 (1991), p. 8-10.

(10) CSEL XVII, p. 236.

(11) Il ne le semble pas. Il dit avoir été introduit jusqu'alors (i.e. par ses œuvres spirituelles) dans le sanctuaire, alors qu'il lui est donné, en rédigeant le *Incarnatione*, d'entrer dans le Saint des Saints (Préface, CSEL, p. 236). Peut-être est-ce l'une des raisons pour lesquelles il insiste beaucoup, dans son *Traité*, sur l'idée de *mystère*.

(12) Comme l'explique C. DUMONT dans son article : « Qui est théologien ? » *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991), p. 185-204.

(13) En particulier par Grégoire de Nazianze, *Discours* 28.

(14) *Traité de l'Oraison*, ch. 60, éd. I. HAUSHERR, Paris, Beauchesne, 1960, p. 85.

avec Dieu, mais plus radicalement le théologien est, d'après lui, celui qui accède à la prière pure (15), à la contemplation de la Trinité. Sur ce plan, Cassien, qui a fait l'expérience de la prière de feu qu'il présente dans les *Collationes* IX et X, est véritablement théologien. De plus, même s'il ne le mentionne pas explicitement (16), il a été largement influencé par Evagre au désert et reformule souvent son enseignement. Il a également une connaissance intérieure de l'Incarnation (17). A tous ces titres donc, il est véritablement théologien.

D'autre part, bien que le vocable de théologien n'ait pas été ajouté à son nom, comme il le fut à celui de Jean, « le disciple que Jésus aimait » et à celui de Grégoire de Nazianze, « le chantre de la Trinité », la Tradition (18) semble l'avoir tenu pour tel. En effet, il était reconnu comme une autorité et il passait même pour « l'oracle de la théologie occidentale » (19). Aussi le diacre Léon (20) le considéra-t-il comme « le théologien idéal » (21) pour informer l'Occident des erreurs de Nestorius. Conscient de la tâche qui lui incombait, Cassien écrit d'ailleurs que son « livre fournit de lui-même, par la grâce de la munificence divine, des aliments salutaires à d'innombrables milliers d'hommes » (*De Incarnatione Domini* VI, CSEL XVII, p. 326), qu'il a une fonction médicinale.

---

(15) *Ibid.* ch. 55-57, p. 80-82.

(16) A cause de la controverse origéniste. On peut tout de même noter une référence implicite à Evagre dans les *Collationes* XIX, 2,2.

(17) H.I. MARROU (« Le fondateur de S. Victor : Jean Cassien », *Provence historique* 16 (1966), p. 304) le souligne après O. CHADWICK, *op. cit.* p. 162-167.

(18) A l'époque, en effet, personne ne se définit comme théologien, mais ce titre est conféré par la Tradition, cf. J. LECLERQ, « Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age », *Studia Anselmiana*, Rome, 1961, p. 75.

(19) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. III, Paris, 1911, p. 280.

(20) Cassien l'avait connu à Rome et, lorsque l'affaire Nestorius doit être tranchée, Léon demande de rédiger le *De Incarnatione* (CSEL p. 235). Sa lettre, qui aurait pu apporter des informations complémentaires, est aujourd'hui introuvable. (Dans l'Antiquité, seul Gennade mentionne la demande de Léon à Cassien : *Rogatus a Leone archidiacono postea urbis Romae episcopo scripsit adversus Nestorium* « *De Incarnatione Domini* », *De viris illustribus* 62). Peut-être n'a-t-elle jamais existé, si Léon a adressé oralement sa demande à son ami. Toutefois, cette demande peut être datée. Elle remonte aux environs du mois de juin 429, au moment où le pape reçoit la *Contestatio* d'Eusèbe et la *Lettre Fraternalis*.

(21) O. CHADWICK, *op. cit.*, p. 156.

Mais, si Cassien a fait œuvre de théologien dans ses livres précédents et surtout dans les *Collationes* (22), en a-t-il été de même dans le *De Incarnatione Domini*?

Cet ouvrage est-il à la hauteur de sa réputation ?

\*

\* \*

Paradoxalement, le *De Incarnatione Domini* n'a pas fait date. Il « n'a survécu qu'en raison de la réputation de son auteur » (23), n'a pas été traduit en français, n'a pas eu de postérité. Personne n'en parle, alors que les *Collationes* ont eu une influence décisive sur toute la spiritualité. « Devant l'étendue matérielle du *De Incarnatione* - cent cinquante pages dans l'édition de Petschenig - on peut, en effet, s'étonner que l'Abbé de S. Victor ne soit pas davantage connu comme théologien de l'Incarnation » (24) et que son livre n'ait pas eu une influence décisive au concile d'Ephèse. Sans doute Cassien, qui n'avait pas l'habileté politique de Cyrille, a-t-il été pris de vitesse par l'évêque d'Alexandrie (25). Mais son ouvrage avait déjà eu un rôle infime au synode romain d'août 430 (26). Cassien a-t-il donc manqué de temps ?

---

(22) Dans les *Institutions cénobitiques*, il se limite essentiellement à la définition des pratiques monastiques.

(23) O. CHADWICK, *op. cit.*, p. 162.

(24) C. BRAND, *Le « De Incarnatione Domini ». Contribution à la christologie, en Occident, à la veille du concile d'Ephèse*, Strasbourg, dact. 1954, p. 57.

(25) Cyrille avait envoyé le diacre Posidonius porter à Rome un dossier, comportant en outre les traductions des textes Nestorius et d'éclairants commentaires. S'y ajoutèrent les commentaires plus ou moins contestables de Posidonius lui-même.

(26) J. GARNIER, *PL* 48, col. 1174 ; DUSCHESNE, *op. cit.*, p. 336 n.3 ; G.M. de DURAND, *SC* 977, p. 23 ; E. AMANN, «L'affaire Nestorius vue de Rome», *Revue des sciences religieuses* 24 (1950), p. 37-38 ; A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne* t.I, Paris, Cerf, coll. «Cogitatio Fidei», 1973, p. 459. Voir aussi M. T. DISDIER, «Le pélagianisme au concile d'Ephèse», *Echos d'Orient* 30 (1931), p. 324-325, alors que LOOFS pense le contraire, *Nestoriana*, p. 51. Célestin reprend apparemment les conclusions de Cassien (*De Incarnatione* VII, 24 sq.) pour s'adresser au peuple de Constantinople (R.V. SELLERS, *Two ancient christologies*, Londres, 1940, p. 226). Quant à Léon, il ne cite jamais Cassien et semble mécontent du *De Incarnatione*, cf. A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 455-456.

Rédiger un *Traité de l'Incarnation* en l'espace d'une année (27) était, de fait, une gageure. Mais, cette tâche, personne ne l'a imposée à Cassien, sinon lui-même. Célestin lui demandait simplement de l'informer sur l'erreur de Nestorius en traduisant quelques-uns des sermons de l'évêque de Constantinople (28). Déjà averti de l'affaire Nestorius par ses amis de Constantinople (29), Cassien décide de faire front à celui qu'il considère comme le nouvel adversaire de la foi. A partir d'informations assez sommaires : la *Lettre Fraternalis*, les Sermons 8, 9 et 16 de Nestorius (30), la *Contestatio* d'Eusèbe (31) et la *Lettre aux moines* de Cyrille (32), Cassien entreprend de réfuter Nestorius dans un ouvrage qu'il intitule pompeusement (33) : *De Incarnatione Domini contra Nestorium*.

A la différence de Cyrille qui se pose d'emblée en médiateur, qui écrit à Nestorius, qui traduit ses écrits, les commente, envoie le tout à Rome (34) et qui rédige parallèlement des Traités réfutant Nestorius (35)..., Cassien rend, d'entrée de jeu, son verdict. Il s'emploie à « briser le dragon qui, en spirales sinueuses, s'élève contre les églises de Dieu » (36). Son attitude est purement défensive. Elle repose tout entière sur un présupposé : en refusant le terme de *theotokos*, Nestorius nie la divinité du Christ, il réduit le Christ à sa seule

(27) Juin 429 - juillet 430 : entre la date de la demande de Léon et le synode d'août 430.

(28) O. CHADWICK, *op. cit.*, p. 156.

(29) Cassien, ayant vécu dans l'entourage de Chrysostome, est resté en lien avec un certain nombre de personnes à Constantinople (dont les milieux monastiques). Aussi a-t-il dû être l'un des premiers à être informé de l'affaire Nestorius, O. CHADWICK, *op. cit.*, p. 156.

(30) Le dossier qu'il a reçu de Rome devait comporter la *Lettre Fraternalis* ainsi que ces Sermons. Peut-être connaît-il également d'autres Sermons de Nestorius, dont le *Sermon 14*, cf. C. BRAND, *op. cit.*, p. 93 ; E. AMANN, *art. cit.*, p. 231-232 ; A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 454 n. 1.

(31) Elle peut lui avoir été transmise par le pape Célestin (qui l'avait reçue aux alentours de juin 429) ou par ses amis de Constantinople où ce texte avait été affiché). Cassien semble s'en être inspiré dans le livre VI de *De Incarnatione*, lorsqu'il s'appuie sur le Symbole pour réfuter Nestorius.

(32) C. BRAND, *op. cit.*, p. 145-147.

(33) Par ce titre, il se fait en un certain sens l'Athanase du V<sup>e</sup> siècle.

(34) Par l'intermédiaire du diacre Posidonius, cf. E. AMANN, *art. cit.* p. 86 ; p. 210-224.

(35) *Scholies sur L'Incarnation du Monogène* (429-430), PG 75, col. 1369-1472 ; *Contre les blasphèmes de Nestorius* (430), PG 76, col. 9-248 ; *De recta fide*, à l'empereur (430), PG 76, col. 1133-1200 ; *De recta fide*, aux princesses et aux reines (430), PG 76, col. 1201-1336 ; 1336-1425 ; *Douze anathématismes contre Nestorius* (430), PG 77, col. 120-121 ; *Deux dialogues christologiques* (430-431), SC 97.

(36) *De Incarnatione*, Préface, p. 236. Nous ne prenons qu'un exemple, car la verve de Cassien pour invectiver Nestorius est assez intarissable.

composante humaine (37), il en fait un *homo solitarius* (*De Incarnatione* III, 9 ; V, 2 ; VI, 16...). Ainsi, il s'oppose à la foi de Nicée et à la cohésion de l'Eglise. Il représente un danger. Il importe de le condamner avant que son hérésie prenne de l'ampleur. Cassien agit comme un apologiste, comme un champion de l'orthodoxie face à l'hérésie : il déploie tous ses efforts pour affirmer *l'unité du Christ*, pour dire que « le Fils de l'homme est le même que le Verbe de Dieu » (38). Il est seulement dommage que l'abbé de S. Victor n'ait pas mené l'enquête, qu'il n'ait pas cherché à voir comment Nestorius comprenait l'Incarnation. Sa vision de l'unité du Christ (39) en aurait été enrichie, il aurait, alors, pu développer une réflexion véritablement théologique.

Le parti pris unilatéralement polémique le conduit, au contraire, à des excès, voire à des aberrations. Il assimile l'hérésie de Nestorius à celle de Pélage (40). Il réduit les thèses de son adversaire à ces quelques propositions : « Le Christ est né homme simplement » (41), étant donné que « personne n'engendre ce qui lui est antérieur » (42) et que « la descendance doit être consubstantielle à qui engendre » (43). Après cette simplification abusive (44), il réfute Nestorius en lui opposant des autorités (45) : l'Écriture (livres I à V),

(37) Bien qu'il exagère, Cassien fait ressortir ici un problème inhérent aux thèses de Nestorius, *De Incarnatione* II, 3 ; III, 16, ; V, 2, ; V, 14 ; VI, 6 ; VII, 8...

(38) *De Incarnatione*, IV, 6, p. 293. Il souligne « qu'il ne peut y avoir quelque désunion ou division entre le Christ et Dieu, parce que Dieu est tout entier dans le Christ et le Christ est tout entier en Dieu. Aucune séparation ne saurait être admise, aucune scission », *ibid.* II, 77, p. 269 ; voir aussi III, 16 ; IV, 5...

(39) Il se serait contenté de dire : « Il est donc descendu du ciel, le Verbe de Dieu, il s'est élevé au ciel, le Fils de l'homme (...). Tu vois donc que le Fils de l'homme est de même que le Fils de Dieu », *ibid.* IV, 6, p. 292-293 ; il n'aurait pas non plus simplement esquissé l'idée de communication des idiomes, mais il aurait pu la définir comme telle.

(40) C. BRAND, *op. cit.* p. 3077-315 ; J. PLAGNIEUX, « Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne. D'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine », *Revue des études augustiniennes* 2 (1956), p. 391-394 ; 400-401. Cyrille procédait de manière analogue, E. AMANN, *art. cit.*, p. 226.

(41) *De Incarnatione* III, 9 ; V, 1 ; V, 2 ; VI, 16...

(42) *Ibid.* II, 2 ; IV, 2 ; V, 1 ; VII, 2...

(43) *Ibid.* VI, 13 ; VII, 3...

(44) La christologie de Nestorius est autrement plus complexe et plus élaborée, comme en témoigne ultérieurement *Le Livre d'Héraclide*, cf. J.F. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his teaching*, Cambridge, University Press, 1908.

(45) Et il cherche parmi ces autorités les plus hautes : « Les témoignages non seulement prophétiques et apostoliques, mais aussi évangéliques et angéliques », *De Incarnatione* IV, 1 ; l'apôtre Pierre qui représente « la foi de l'Eglise », *ibid.* III, 13 ; le Symbole de foi ; les plus grands parmi les Pères...

le Symbole de foi (livre VI), les Pères qui l'ont précédé (livre VII). Au lieu d'argumenter, Cassien procède par accumulation : accumulation des citations scripturaires, reprise à l'infini des mêmes fragments de Nestorius et des mêmes objections (46) ; le tout pour montrer, « par les témoins divins, que Marie est mère de Dieu » (*De Incarnatione* II, 2, p. 247). Cassien fait de l'apologétique et substitue même la croyance au raisonnement. « Il n'est pas un docteur, comme Augustin, mais un juge » (47) et son jugement manque de nuance. Il rejette en bloc la pensée de Nestorius, lui laisse à peine la possibilité de se convertir (48) et se contente de répéter, tout au long de son Traité : « Je ne sais rien d'autre sinon que le Christ est Dieu (...). C'est là ce que je te crie encore : Le Christ est Dieu, le Christ est Dieu(...). La divinité ne peut être divisée d'elle-même. Et comme tout ce qu'est le Christ est Dieu, on ne peut trouver en Dieu rien d'autre que Dieu » (*De Incarnatione* III, 15, p. 280). Avec de telles ratiocinations, Cassien ne fait guère figure de théologien. Cependant, sur quelques points : l'idée de Tradition, la communication des idiomes..., il semble avoir fait avancer la réflexion théologique.

\*

\*   \*

S'il utilise la Tradition comme un bouclier (49) contre Nestorius, il en donne également une interprétation nouvelle, en mettant

(46) F. LOOFS, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 52-57. C'est là une méthode choisie par Cassien (cf. C. BRAND, *op. cit.*, p. 69) qui veut « rendre l'affaire bien criminelle », E. AMANN, *art. cit.*, p. 230.

(47) A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 455 « Autre chose est d'écrire, en bon témoin, ce que l'on voit, ce que l'on entend, autre chose est d'entrer dans le rôle de critique et de faire office de juge », F. DEODAT DE BASLY, « *L'assumptus homo*. L'emmêlement de trois conflits : Pélagé, Nestorius, Apollinaire », *La France franciscaine* 11 (1928), p. 275.

(48) Il semble lui offrir cette possibilité en prenant l'exemple de revirement de Léporius, au livre I ; il revient à plusieurs reprises sur cette éventualité, mais la présente d'emblée comme bien compromise.

(49) A certains moments, Cassien utilise la Tradition de manière purement défensive, ce qui a fait dire à E.L. Fortin : « Cassien et Faustus de Riez ne croyaient jamais mieux servir leur foi que lorsqu'ils la mettaient soigneusement à l'abri de tout contact avec une pensée étrangère », *Christianisme et culture philosophique au V<sup>e</sup> siècle*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1959, p. 60.

simultanément en œuvre « l'Écriture, le Symbole et l'argument patristique » (50). Il thématise la Tradition (51) et annonce par là le *Commonitorium* de Vincent de Lérins (52).

Cassien, comme Vincent de Lérins (53), considère la Tradition comme un gage de foi. C'est pourquoi, il ne cherche pas à articuler son *Traité* selon une solide structure logique. Les différentes formes de Tradition font autorité. La foi remplace la raison. Par conséquent, il suffit « d'établir un critère de l'usage de l'Écriture pour établir l'authenticité de la foi » (54). C'est à cette tâche qu'il s'emploie dans les cinq premiers livres du *De Incarnatione*. Le critère qu'il retient à cette fin n'est pas, comme on aurait pu le penser, l'usage liturgique (55), mais un choix pertinent des textes destinés à mettre en évidence la divinité du Christ. Cependant, le choix de ces textes souffre d'une exégèse rudimentaire, due à la fois à l'époque (56) et à l'optique de Cassien. Spirituel plus que théologien, Cassien comprend la foi non comme une adhésion de l'esprit, mais comme une démarche du cœur qui reconnaît dans l'Écriture les paroles mêmes de Dieu, qui « cherche à se les approprier, à les faire tellement siennes qu'il arrive à s'exprimer à travers les paroles de l'auteur inspiré » (*Collationes* X, 10). Dans ces conditions, la condamnation qu'il for-

---

(50) H.J. SIEBEN, « Der Konzilbegriff des Vinzenz von Lerins », *Theologie und Philosophie* 47 (1971), p. 384.

(51) S. Irénée l'avait fait avant lui, mais sans s'intéresser directement au Symbole de foi.

(52) En fait, Vincent de Lérins semble s'être inspiré directement de Cassien, sinon pour son *Commonitorium*, du moins pour ses *Excerpta*, cf. J. MADDOZ, *Excerpta Vincentii Lerinensis*, Madrid, 1940, trad. par M. Vincent de Lérins, dact. 1987, p. 60.

(53) *Commonitorium*, ch. 20 et 29, où Vincent de Lérins distingue deux critères pour « la foi véritable : d'abord l'autorité de l'Écriture, ensuite la Tradition de l'Église ».

(54) *Ibid.*, ch. 25 Cassien essaie en quelque sorte d'établir un système normatif.

(55) Il s'y réfère à certains moments : par exemple, lorsqu'il veut montrer que Marie est *Theotokos*, il a recours aux textes de la liturgie : ceux de l'Annonciation... Mais, il utilise également d'autres textes, opère des rapprochements judicieux..., cf. E. AMANN, *art. cit.*, p. 237 sq. Peut-être a-t-il eu également recours à des chaînes scripturaires.

(56) Cassien a dû connaître l'exégèse d'Origène (en Egypte) s'il n'a pas connu celle d'Augustin... Ces auteurs avaient déjà distingué et mis en œuvre, on le sait, différents types d'exégèses.

mule à l'encontre de Nestorius ne relève pas tant de lui-même que de l'Écriture (57), qui est la preuve par excellence (58). Sur ce point, toutefois, Cassien ne fait guère preuve d'originalité (59).

La nouveauté de son propos est ailleurs. Elle résulte de l'interprétation qu'il donne du Symbole de foi. Non seulement, il le définit comme un résumé de l'Écriture (60), mais il est également le seul, avec Eusèbe, à opposer à Nestorius cet argument qui sera ensuite défini comme « la référence à l'autorité du Concile pour appuyer l'Écriture et guider son interprétation » (61). De plus, le Credo, auquel il se réfère comme à un argument *ad hominem*, lui permet d'approfondir sa réflexion christologique, de passer de l'Écriture à la Tradition vivante (62).

Cassien trouve un autre écho de cette Tradition vivante dans les écrits des Pères qui l'ont précédé. Ainsi constitue-t-il son propre (63) florilège patristique (64), afin de confirmer par la foi du temps présent ce qu'il a déjà prouvé par l'autorité des témoignages sacrés » (*De Incarnatione* VII, 24, p. 382) : l'unité du Christ et la validité du terme *theotokos*. Mais, au lieu de couronner ce florilège par ses affirmations, il laisse la parole à un autre, à Jean Chrysostome (*De Incarnatione* VII, 30-31) et il reprend son rôle de *témoin*, à tel point que l'on peut se demander s'il est lui-même un maillon vivant de la Tradition ou s'il s'en fait seulement le porte-parole.

(57) *De Incarnatione* VII, 17, p. 373. Cette condamnation en a d'autant plus de poids.

(58) *De Incarnatione* II, 3, p. 251 ; III, 2, p. 262 ; IV, 4, p. 290...

(59) Cf. J.N.D. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, 1968, p. 56. Cependant, Chrysostome, par exemple, est beaucoup plus attentif que Cassien au contexte dans lequel le texte scripturaire a été écrit.

(60) Cette interprétation de Credo vient de *Verbum brevium* de S. Paul (*De Incarnatione* VI, p. 328. cf. H. de LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris, Aubier, 1969) et a été transmise à Cassien, sinon par Théodore de Mopsueste (J.N.D. KELLY, *Early christian creeds*, Londres 1950, p. 34), du moins par Chrysostome (*Homélie 40 sur I Co.*, PG LXI, col. 348-349).

(61) VINCENT DE LERINS, *Commonitorium* ch. 22.

(62) Pour exprimer le rapport entre l'Écriture et la Tradition, il prend l'image des cinq pains et des deux poissons qu'apporta l'enfant avant la multiplication des pains, *de Incarnatione* VI, 2, p. 325-326. Voir aussi P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978, p. 227-230.

(63) Il retient, parmi les Pères, ceux qui ont été marquants pour lui et accorde, ainsi, une place privilégiée à Athanase, à Grégoire de Nazianze et à Jean Chrysostome.

(64) Sans doute Cassien a-t-il emprunté à la *Lettre aux moines* de Cyrille cette idée de terminer son *Traité* par un florilège patristique, cf. M. RICHARD, « Les florilèges diphysites du V<sup>e</sup> siècle » *Das Konzil von Chalkedon*, Bd. I, Würzburg, 1951, p. 722.

En tout cas, il ne contribue guère à codifier le vocabulaire christologique. S'il se réfère à *l'homoousios* de Nicée (65), en revanche, il ne définit pas les notions de *nature*, de *substance*, d'*hypostase*... (66). N'étant pas philosophe, il ne reprend pas les catégories de la philosophie grecque. Sur le plan de la terminologie, son apport est infime. Mais, il en va de même chez Cyrille (67) qui, lui, a fait avancer la christologie au V<sup>e</sup> siècle (68). Force est donc de reconnaître qu'à la veille du concile d'Ephèse, le vocabulaire christologique est encore loin d'être fixé.

Cela explique-t-il que Cassien en soit venu à dire qu'il y a, dans le Christ, deux substances (*De Incarnatione* III, 3) ? Là encore, Cyrille en vient à des erreurs analogues (69). Mais, lorsque Cassien tend au monophysisme, en disant que dans le Christ « tout ce qui était, à savoir l'homme et Dieu, est tout entier devenu Dieu » (*De Incarnatione* V, 7, p. 310), il ressort qu'il « n'est pas un théologien de métier, qu'il est mal à l'aise chaque fois qu'il faut apporter des explications théologiques » (70).

De manière plus préoccupante, il en vient même à de véritables aberrations en comparant la naissance du Christ à une pseudo-génération spontanée des abeilles et du serpent basilique (71) ou encore en écrivant que « Marie a engendré non seulement plus ancien qu'elle, mais son créateur et, qu'en procréant son créateur, elle devient mère de son auteur » (*De Incarnatione* IV, 2, p. 287). Il pense réfuter ainsi Nestorius qui affirmait que « personne n'engendre ce qui lui est antérieur », mais il ne fait que se ridiculariser. De même, il ne semble pas en mesure de s'opposer à Nestorius, lorsqu'il parle

(65) La foi de Nicée est désormais acquise. Cassien a été amené à mieux le comprendre au cours de son séjour en Egypte.

(66) C. BRAND, *op. cit.*, p. 231-241.

(67) M. JUGIE, « La terminologie christologique de S. Cyrille d'Alexandrie », *Echos d'Orient* 15 (1912), p. 12-27.

(68) Cyrille apparaît aux yeux de tous comme le champion d'Ephèse. R.V. SELLERS, *Two ancient christologies. (A study in the thought of christian doctrine)*, Londres, 1940 ; A. DORNER, *History of the development of the doctrine of the person of Christ*, vol. I, Edimbourg, 1961.

(69) Il dit par exemple que, dans l'Incarnation, Dieu « s'est ajouté l'élément humain et s'est entrelacé avec la chair », *Dialogue sur l'Incarnation de Monogène*, SC 97, p. 273 ou encore il écrit : « Il rassemble deux en un, il mélange, pour ainsi dire, les unes avec les autres les propriétés des deux natures », *ibid.*, p. 283.

(70) J.C. GUY, *op. cit.*, p. 32-33 ; A. GRILLMEIER, *op. cit.*, p. 455.

(71) *De Incarnatione* VII, 5, p. 359-361. Cf. L. CRISTIANI, *Cassien*, S. Wandrille. 1946, t.II, p. 282-285.

d'une double consubstantialité du Christ : à Marie, selon l'humanité, à Dieu, selon la divinité (72). Cassien, qui passait pour le défenseur de l'orthodoxie, se laisse entraîner par la polémique et en vient à un certain nombre d'erreurs. Cependant, il apporte une contribution notable à la christologie, en thématissant d'une certaine manière la notion de communication des idiomes (73).

Cette idée de communication des idiomes, il l'esquisse dès le premier livre du *De Incarnatione* en évoquant, à travers la confession de foi de Léporius, l'échange des attributs dans le Christ (*Sic omnia quae erant Dei transisse in hominem, ut omnia quae erant hominis in Deum venirent, De Incarnatione I, 5, p. 243*). Il la reprend et la développe au livre VI et annonce, par là, la formule de Chalcedoine qui, partant de l'Écriture et du Symbole, insiste sur l'unité du Christ. De plus, il se révèle moderne (74), lorsqu'il écrit : « Dieu, dans le mystère de l'unité, a passé dans le Christ et le Christ a passé en Dieu, tellement que l'on doit dire : tout ce que Dieu a fait, le Christ l'a accompli et tout ce que le Christ ensuite a supporté, Dieu l'a supporté » (*De Incarnatione V, 9, p. 316*). Il souligne, à l'encontre de Nestorius que, dans la passion, il est impossible de séparer l'homme et Dieu (*De Incarnatione VI, 22*) et il tend à proposer une théologie de la souffrance de Dieu (75), théologie justifiée dans la mesure où elle repose tout entière sur la communication des idio-

---

(72) *Stricto sensu*, le terme *homoousios* ne s'applique qu'à Dieu, cf. C. BRAND, *op. cit.*, p. 243.

(73) Certes, il n'emploie pas le terme de communication des idiomes, mais il souligne l'échange des attributs entre la nature humaine et la nature divine du Christ. Il va plus loin qu'Origène et Athanase dans les formules qu'il emploie pour désigner cet échange.

(74) Il annonce les théologies de la souffrance de Dieu, représentées par H.U. von Balthasar, F. Varillon... Voir également J. GALOT, *Dieu souffre-t-il?* Paris, 1976. Cependant, cette référence à la souffrance de Dieu est ancienne. Elle remonte à Ignace d'Antioche, *Aux Romains 6* ; à Origène, *Homélie 6 et 13 sur Ezéchiel*...

(75) A laquelle s'opposait, en revanche, Cyrille avant la controverse nestorienne. Cependant, faute d'aller jusqu'au bout de ses arguments, Cassien « ne tente pas de montrer le contenu de la pleine humanité du Christ », A. GRILLMEIER *op. cit.*, p. 458.

mes (76). En fait, Cassien est, avec Cyrille (77), l'un des auteurs anciens qui est allé le plus loin dans l'expression de la communication des idiomes (78).

Cependant, il ne parvient pas à définir l'unité de la personne du Christ. Il se contente d'apostropher Nestorius en ces termes : « Le Christ est Dieu sans doute possible et, quand tu vois que sont inséparables la substance de Dieu et celle du Christ, reconnais-le, la personne aussi est indivisible » (79). Cassien n'en dit pas davantage. Il ne parle pas, comme Cyrille, d'union selon l'hypostase (80), ni comme Léon, d'union hypostatique (81). Il en reste à des balbutiements théologiques, mais prépare pourtant la formule d'Ephèse et celle de Chalcédoine (82).

Il est dommage qu'il ne soit pas allé plus avant dans sa réflexion. Si, par la notion de communication des idiomes, il tire la conséquence logique de l'affirmation de l'unité humano-divine du Christ, il oublie d'en dégager les autres conséquences : ontologique, anthropologique et psychologique. Sinon, il aurait pu définir véritablement l'unité de la personne du Christ, préciser le sens de l'Incarnation pour l'humanité (83), ainsi que le rapport entre volonté

---

(76) Elle en découle (en vertu de l'échange des propriétés dans le Verbe de Dieu fait homme). C'est pourquoi, il n'en vient pas au théopaschisme. Cf. R. FAVRE, « La communication des idiomes dans l'ancienne tradition latine », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 37 (1936), p. 135-145.

(77) « Cyrille avoue avoir forgé cette théorie tout exprès pour réfuter son adversaire », H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944, p. 130.

(78) C. BRAND, *op. cit.*, p. 213.

(79) *De Incarnatione* III, 7, p. 270 ; voir aussi V, 7.

(80) M. RICHARD, « L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation », *Mélanges de science religieuse* 2 (1945), p. 5-32 ; 243-270 ; P. GALTIER, « L'union *secundum hypostasim* chez S. Cyrille », *Gregorianum* 33 (1952), p. 351-398.

(81) *Tome à Flavien* 54-93. Cf. H. ARENS, *Die christologische Sprache Leos des Grossen*. (Analyse des « Tomus an den Patriarchen Flavian »), Fribourg, Herder, 1982.

(82) A. GRILLMEIER, « Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon », *Das Konzil von Chalkedon*, t. I, p. 5-202.

(83) Il part du rapport entre Incarnation et salut comme d'une évidence et ne s'interroge pas, comme S. Anselme, sur le *Cur Deus homo* ?

divine et volonté humaine dans le Verbe incarné (84)... Mais, Cassien n'est pas un spéculatif (85). Il ne cherche pas non plus à élucider le « comment » de l'Incarnation.

\*  
\*   \*   \*

Théologien, Cassien l'a été au sens défini par Evagre. Il l'a même été davantage (86), car il a eu l'intuition de l'unité du Christ et de la communication des idiomes. Mais, il lui a manqué une armature conceptuelle suffisante pour exprimer ses intuitions théologiques. Aussi le *De Incarnatione* témoigne-t-il de l'embarras du spirituel, du moine dont la vie est tout entière ancrée sur le Christ (87) et qui se trouve soudain confronté à des joutes théologiques auxquelles il n'est guère préparé. Pour relever le défi, Cassien se fait le défenseur et le confesseur de la foi, l'écho de la Tradition vivante. Bien qu'il ait vécu en Orient, qu'il ait admiré Grégoire de Nazianze, il ne parvient pas, lui qui a rejeté la théologie dogmatique déficiente d'Evagre, à allier théologie et spiritualité pour en venir à la théologie mystique.

Marie-Anne VANNIER  
Palais Universitaire  
67084 STRASBOURG CEDEX

---

(84) Cf. B. SESBOUE, *Jésus-Christ dans la tradition chrétienne*, Paris, Desclée, 1982, p. 177-178.

(85) C. BRAND, *op. cit.*, p. 63. « Auteur disert et fleuri, fécond en exemples et en anecdotes, Cassien manquait de théologie », E. AMANN, *art. cit.*, p. 227.

(86) Dans la mesure justement où il met l'accent sur la christologie qu'Evagre semble avoir méconnue.

(87) J.C. GUY, *op. cit.*, p. 33 ; O. CHADWICK, *op. cit.*, p. 162-167 ; V. CODINA, « El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casino », *Orientalia christiana analecta* 175 (1966), p. 119-194.