

Histoire de la recherche sur Nestorius et le nestorianisme

par Luise ABRAMOWSKI *

La recherche moderne concernant Nestorius, évêque de Constantinople de 428 à 431, a fait ses débuts avec la parution des « Nestoriana », publiés par Friedrich Loofs en 1905. Ce livre est un recueil des restes de documents grecs et syriaques encore existants, souvent fragmentaires, qui étaient alors connus. Pour la première fois, les fragments de plusieurs sermons furent réunis par Loofs sous leur en-tête ou leurs autres caractéristiques, de sorte qu'un portrait du prédicateur commença à émerger. Le travail fondamental de Loofs devint le point de référence pour tout chercheur éditant des écrits porteurs de citations de Nestorius, notamment Edouard Schwartz pour les Actes des Conciles œcuméniques (ACO) et Joseph Lebon pour Sévère d'Antioche (dans CSCO). L'édition de Sévère ajouta aussi de nouveaux fragments inconnus antérieurement. Les « Nestoriana » peuvent désormais être mis à jour à l'aide de l'inesstimable *Clavis Patrum Graecorum*, vol. III, 1979, n° 5665-5766 de Maurice Geerard ; il ne manque dans son étude que les quelques citations, en partie inconnues, qui sont contenues dans la « Nestorian Collection of Christological Texts » (voir ci-dessous).

En 1910, Paul Bedjan publia, sous le nom de son véritable auteur, Nestorius, « Le livre d'Héraclide de Damas », le nom d'Héraclide n'étant évidemment qu'un trompe-l'œil. La même année parut la traduction française de ce long texte, faite par François Nau avec l'aide de Bedjan lui-même et de M. Brière. Ce volume comprenait aussi plusieurs appendices, entre autres trois sermons entiers de Nestorius en grec. Une traduction anglaise par G.R. Driver et Leonard Hodgson suivit en 1925, dénommée mal à propos « The Bazaar of Heraclides » parce que les traducteurs ne savaient évidemment pas que le mot syriaque peut signifier aussi traité ; Milton V. Anastos (voir ci-dessous) pensait même que ç'avait été une faute du traducteur syriaque d'employer ce terme ! Driver/Hodgson furent recensés de façon plutôt critique par Loofs en 1926 ; le recenseur esquissait un programme de recherches encore à poursuivre sur le livre à cette époque, après la première floraison de publications amorcée par l'ouvrage fondamental de Bedjan et de Nau. C'est cette recension qui m'a donné l'idée d'entreprendre moi-même les tâches énumérées

* Professeur à l'Université de Tubingue.

par Loofs, personne d'autre ne l'ayant fait dans l'intervalle. On peut en trouver les résultats dans la seconde partie de ma monographie de 1963, parue sous le titre « *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* » (volume de *Subsidia* du CSCO).

Pour mettre au clair la question de l'authenticité, j'ai soumis le « Livre d'Héraclide » à la critique littéraire. Tout dans le livre n'est pas de Nestorius lui-même, mais il est l'auteur de la partie la plus importante qui est sa Seconde Apologie. A la fin de l'Apologie, j'ai trouvé quelques interpolations, datant probablement de la fin du cinquième siècle. Mais ce qui est plus important, c'est que quelqu'un, que j'appelle le Pseudo-Nestorius, a écrit une sorte d'introduction à la partie principale sous forme de dialogue. Tout cela est l'œuvre de sympathisants grecs, à Constantinople sans nul doute. Pour harmoniser le Dialogue et la Seconde Apologie, une partie de l'introduction originale de Nestorius a été coupée. La ligne de démarcation se trouve entre les pages 125 et 126 de l'édition Bedjan. Les résultats de cette analyse ont été acceptés par Grillmeier, Gribomont et de Halleux, tandis que d'autres ont tenté d'interpréter les faits d'autre manière. L'existence du Dialogue est un témoin important de la survivance de la christologie antiochienne à la fin du cinquième siècle dans l'Occident grec. En fait elle y existait encore au sixième siècle.

Le Pseudo-Nestorius élabore une doctrine christologique qui est une variante de l'enseignement de Nestorius. Concernant les deux *prosôpa* dans le Christ qui sont un seul *prosôpon*, il va plus loin que Nestorius : le *prosôpon* d'une nature « s'approprie le *prosôpon* de l'autre nature et ainsi il y a un seul *prosôpon* », le *prosôpon* « propre » d'une nature devient le *prosôpon* « propre » de l'autre (et vice versa). Mais les deux auteurs diffèrent complètement dans l'usage de l'*hypostasis* : le véritable Nestorius a deux hypostases pour les deux natures dans le Christ, mais l'auteur du dialogue évite complètement le terme dans l'enseignement christologique — avec une exception surprenante. Il dit, après avoir parlé de « un » et « deux » dans le Christ : « Ils ont une différence de nature, un *qnômâ* et un *parsopa* » (Bedjan p. 81, 4 s.). Nau, dans sa traduction a ajouté, mais entre parenthèses : « (pour chaque nature) » (52,11s.), parce qu'il considérait le Dialogue comme authentique et ne pouvait pas croire que Nestorius utiliserait l'expression « une seule hypostase » (*mia hupostasis*) pour l'unité du Christ.

A ce point, qu'une digression me soit permise. Lorsque les théologiens dyophysites antiochiens et syriaques du cinquième siècle prennent pour structure leur formule de base, deux natures et un *prosôpon*, et qu'ils se mettent à élaborer les variantes que nous trouvons dans Nestorius et le Pseudo-Nestorius (il y a d'autres variantes dans la tradition syriaque de Théodore de Mopsueste, *De Incarnatione* in add. 14669 et dans Narsai), ils ont tous un point de départ commun. On le trouve dans un unique passage de *De Incarnatione* de Théodore, livre VIII, ch. 63. Tous les éléments de l'élaboration ultérieure sont là, bien que dans une connexion plutôt floue, ce qui explique pourquoi les gens se sentaient libres d'aller, à partir de là, dans leurs différentes directions. Ces éléments sont les suivants :

1) (dans le Christ) « de telle sorte qu'il n'y a plus deux *prosôpa* mais un seul » ;

2) « on ne peut pas dire que l'*hypostasis* soit sans *prosôpon* ». Ceci est dit du Logos et n'est pas répété dans la phrase suivante au sujet de la nature humaine — devons-nous l'ajouter ici mentalement par inférence ?

3) la constitution de l'homme est donnée comme exemple par Théodore. L'âme et le corps ont chacun une nature, une *hypostasis*, un *prosôpon*. La déduction « par conséquent dans le Christ... » n'est pas expressément tirée.

De toute évidence, Théodore n'a jamais mis en œuvre cette esquisse dans aucune autre de ses œuvres, aussi celui qui l'a relevée a dû essayer par exemple de répondre pour lui-même à la question : comment les deux *prosôpa* étaient-ils dans le Christ un seul *prosôpon* ? Pour autant que je puisse le percevoir, cette question spéciale n'a été reprise explicitement que par Nestorius et dans son sillage par le Pseudo-Nestorius. Des syriaques plus tardifs comme Babai le Grand et d'autres, lorsqu'ils en parlent, se servent du *Livre d'Héraclide* qu'ils prennent évidemment pour un ouvrage authentique entièrement de Nestorius.

Dans la conclusion de ma monographie sur le *Livre d'Héraclide* (p. 228 s.), j'ai signalé les difficultés qui découlent des présupposés fondamentaux de Nestorius. Ces présupposés sont au nombre de trois : 1) L'unité du Christ un va de soi (c'est le mérite de Scipioni de l'avoir souligné avec fermeté, voir ci-dessous) et est vue de l'extérieur pour ainsi dire ; l'unique *prosôpon* est un *prosôpon* de doxologie, il est vu aussi dans l'œuvre et le règne du Christ ; 2) La nature absolument transcendante de Dieu le Logos qui ne peut pas s'unir à la nature humaine de manière « physique » ; 3) La nature humaine plénière, sans aucune restriction.

Pendant sa période à Constantinople, Nestorius n'a rien fait de plus que de mettre côte à côte les trois éléments que l'on vient de déterminer. Mais la description de l'unité du Christ « de l'extérieur » n'a pas été comprise comme purement extérieure ; néanmoins, les polémiques contre l'enseignement d'une seule nature et d'une seule hypostase ont amené Nestorius à insister encore plus nettement sur les différences des deux natures. Mais comment présenter la structure interne de l'unité dans le Christ ? Les natures, incapables de communiquer comme natures en raison de leur définition, doivent être déterminées ensuite de telle manière que leur réunion puisse être comprise comme une union indivisible. Ainsi Nestorius précise pour ainsi dire leur concept jusqu'au point du *prosôpon physikon* de chaque nature ; les *prosôpa physika* « s'utilisent » mutuellement. L'usage mutuel ne peut concevoir d'interruption même pour un moment — autrement il ne serait pas « le *prosôpon* commun d'union » des deux. Ce que Nestorius a réellement en vue est l'identité d'existence des deux natures. Je vous ai déjà dit à quel point Pseudo-Nestorius a approché ce but de beaucoup plus près (voir ci-dessus). Voilà pour le *Livre d'Héraclide*.

Il est évidemment impossible de traiter ici de toute la littérature qui a paru sur Nestorius même dans les temps actuels. Pour une brève et utile vue d'ensemble, voyez Grillmeier dans l'appendice de son *Christ in Christian Tradition* de 1963, pp. 496-505, qui part de l'année 517 et va jusqu'en 1963. Même pour la période postérieure à 1945, je ne mentionnerai et ne commenterai que quelques titres d'ouvrages qui me semblent avoir fait progresser nos connaissances ou qui sont autrement caractéristiques. Le traitement de Nestorius et de sa christologie par les spécialistes est dans l'ensemble honnête et équilibré, parfois même sympathique.

Celui qui est allé le plus loin en ce sens est le célèbre byzantiniste Milton V. Anastos dans son article des *Dumbarton Oaks Papers* de 1962 : « Nestorius était orthodoxe ». Anastos n'a pu que signaler en note l'article de Grillmeier « Das scandalum œcumenicum » (*Scholastik* 1961). Il se trouve « en accord fondamental » avec Grillmeier. « La principale différence entre nous, continue

Anastos, est que je considère Nestorius comme *pleinement* orthodoxe, tant d'après les critères du Symbole de Chalcédoine que du point de vue de la théologie spéculative, alors qu'il (Grillmeier) fait quelques réserves». Anastos prend comme point de comparaison non seulement le Symbole de Chalcédoine mais aussi la seconde lettre de Cyrille à Nestorius. On peut lire dans son résumé (p. 139) : «Pourtant, Cyrille étant universellement apprécié dans l'Église comme un chalcédonien avant Chalcédoine, la christologie de Nestorius, si elle est orthodoxe, est conciliable, nonobstant les dénégations irritées de part et d'autre, avec celle de Cyrille. En vérité, il faut admettre que la frontière qui les sépare sur ce point comme sur tous les autres sujets est très ténue ou même inexistante. Tous deux sont d'accord pour affirmer que les qualités des deux natures sont à référer à l'unique personne, Jésus-Christ. Ils définissent cette entité de façon quelque peu différente mais il est évident que «l'unique *prosôpon*» de Cyrille, «l'unique hypostase incarnée de Dieu le Verbe» et «l'unique *prosôpon* du Christ» de Nestorius... visaient l'un et l'autre à définir le Christ Jésus des évangiles. De plus, la notion caractéristique de Cyrille : «Le Logos a souffert dans la chair» est théologiquement l'équivalent exact du dogme de Nestorius : «le Logos a souffert dans le *prosôpon* de l'humanité qu'il a faite sienne» (cette dernière expression est en fait du Pseudo-Nestorius). «Car, comme nous l'avons vu..., le *prosôpon* de l'humanité est le *schema* ou la chair et le corps de Jésus-Christ».

Deux ans plus tard a paru en grec la thèse de doctorat de Georgios Bebis (Μπεμπής) «Contributions à la recherche sur Nestorius du point de vue orthodoxe», Athènes 1964. De toute évidence, pour des raisons linguistiques, l'auteur ne pouvait pas utiliser la première monographie de Scipioni sur Nestorius de 1956 ; le seul cas où référence est faite à l'ouvrage de Scipioni est à propos du «Das scandalum œcumenicum...» de Grillmeier. Anastos est contredit et Bebis est scandalisé par la connexion que voit Grillmeier entre Nestorius et les grands Cappadociens dans l'usage de leurs distinctions trinitaires entre *ousia*, *hypostasis*, *prosôpon* en matière christologique (j'ajouterais que Nestorius a repris aussi des expressions christologiques de Grégoire de Nazianze). Le «point de vue orthodoxe» de Bebis est celui du néo-palamisme. Mais, en dépit de ses nombreuses faiblesses, l'ouvrage a le mérite d'être la première monographie grecque orthodoxe sur Nestorius. L'auteur est intéressé par un dialogue œcuménique avec les Nestoriens. Il a pu lire une thèse de théologie nestorienne inédite venant de l'Inde, écrite en anglais par G.D. Mooken «Un ré-examen de la théologie de Nestorius. Dans la perspective de sa pertinence pour aujourd'hui», Jahalpur 1961. Je retiens du rapport de Bebis sur cette thèse que Mooken suit l'opinion de Loofs, pour qui Nestorius, s'il avait été présent à Chalcédoine, aurait été un pilier de l'Orthodoxie. De toute évidence, Mooken parle de Cyrille en termes conciliants et affirme à juste titre que les deux adversaires abordaient le problème christologique à partir de points de vue différents. Bebis lui-même réfute correctement la vieille liste de clichés hérétiques attribués à Nestorius. Il insiste par conséquent sur le fait que Nestorius ne donne pas le même enseignement que Paul de Samosate, qu'il n'est pas pélagien, qu'il ne professe pas deux Fils dans le Christ, que la distinction des natures n'est pas conçue dans un sens spatial. L'échange des *prosôpa* dans le *Livre d'Héraclide* est considéré comme un progrès par rapport aux écrits nestoriens antérieurs. Tous nous devons être en mesure de donner notre accord sur tous ces points et d'aller de l'avant à partir de là vers des déclarations plus positives.

Je voudrais ensuite signaler les deux monographies écrites en italien par le dominicain Luigi I. Scipioni respectivement en 1956 et en 1974. La première est intitulée *Ricerche sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio* (Recherches sur la christologie du «Livre d'Héraclide» de Nestorius) avec le sous-titre «La formulazione teologica e il suo contesto filosofico» («La formulation théologique et son contexte philosophique»). Évidemment l'ensemble du *Livre d'Héraclide* est encore considéré comme authentique. Il en résulte, comme le fait remarquer Gribomont (dans sa recension de la seconde monographie, p. 115), que la peinture que fait Scipioni de la christologie de son héros est la plus lucide dans les parties basées sur le dialogue (par le Pseudo-Nestorius) au commencement du *Livre d'Héraclide*. Scipioni prend aussi le *Liber de Unione* de Babai le Grand pour un commentaire du *Livre d'Héraclide* mais, comme le remarque encore Gribomont (p. 113), peut-être sans tenir assez compte du fait que Babai lui-même utilise le *Livre d'Héraclide* et ne représente donc pas une tradition antiochienne indépendante. Néanmoins, *Ricerche* est un très bon livre, non seulement en raison de sa perspective foncièrement positive, mais surtout grâce à l'explication donnée de la relation entre nature, hypostase et *prosôpon* à l'aide de la «position stoïcienne» (troisième partie du livre) qui est tout à fait éclairante. Grillmeier a raison cependant quand il dit que tout cela avait déjà été absorbé par la théologie chrétienne avant Nestorius et quand il indique la relation avec les formules cappadociennes. Mais il y a aussi un précédent plus proche dans le texte que j'ai déjà cité ci-dessus, le *De incarnatione* de Théodore, où l'on peut constituer comme série d'individuations *ousia* ou *phusis* — *hypostasis* — *prosôpon*. La connexion entre les terminologies cappadociennes et antiochiennes s'explique aisément par la position commune qu'ont adoptée les théologiens cappadociens et antiochiens dans les débats trinitaires de l'époque, à savoir la position du néo-nicénisme. Meletius, évêque d'Antioche, fut la personnalité la plus importante au Concile de Constantinople en 381 et les Homélies catéchétiques du prêtre antiochien Théodore, plus tard évêque de Mopsueste, sont un exposé puissant de la pensée trinitaire néo-nicénienne.

La seconde monographie de Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso* (Nestorius et le Concile d'Éphèse), de 1974, donne un récit vivant de la passionnante histoire de Nestorius. Le jugement de l'auteur sur la christologie de Cyrille est froidement critique : la doctrine de l'Alexandrin est désuète et inadéquate à l'égard des problèmes soulevés par la doctrine d'Apollinaire. En ce qui concerne le dialogue pseudo-nestorien dans le *Livre d'Héraclide*, Scipioni soutient la position selon laquelle il fut écrit par Nestorius lui-même à l'époque de son premier exil. Cela ne me convainc pas du tout évidemment (ce qui n'aurait pas étonné Gribomont, voir *op. cit.* p. 115).

A. Grillmeier a travaillé sur Nestorius tout au long du développement continu de son grand ouvrage sur la christologie et aussi, entre autres, dans son article «Das scandalum œcumenicum des Nestorius in kirchlichdogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht». Cet article a paru en premier lieu dans la revue *Scholastik* en 1961 et a été retravaillé et republié dans le volume du recueil d'articles de Grillmeier *Mit ihm und in ihm* en 1975. Comme le titre l'indique, Grillmeier distingue deux points de vue à partir desquels respectivement la doctrine de Nestorius a été et peut être jugée : le point de vue ecclésiastique et dogmatique d'une part, et de l'autre, le rôle de Nestorius dans l'histoire de la théologie. Sur le premier, qui aboutit à la condamnation de l'évêque, Grillmeier est apologétique et juge celle-ci inévitable étant donné les circons-

tances à l'époque, et donc justifiée (pp. 279 s.). Mais, sur la position de Nestorius dans l'histoire de la théologie, le jugement doit être beaucoup plus favorable. Car Nestorius cherchait sincèrement à trouver une solution au problème christologique tel qu'il avait été posé par l'arianisme et l'apollinarisme. Il doit être reconnu en fait comme l'un des premiers théologiens à avoir élaboré une théorie de l'Incarnation. Grillmeier remarque (p. 261) l'usage que fait l'évêque de la terminologie trinitaire dans la christologie, mais évidemment en sens inverse, et affirme que personne d'autre ne l'a fait avec autant de circonspection. Mais ceci n'est pas tout à fait vrai puisque Tertullien a fait exactement la même chose plus de deux cents ans auparavant dans *Adversus Praxean* — cependant Tertullien n'était pas gêné par le terme *hypostasis*. Il n'est pas nécessaire de scruter ici les raisons de cette différence entre les deux théologiens.

En tout cas, la méthode utilisée par Nestorius est considérée par Grillmeier comme étant propre à élever la discussion du problème au niveau de l'analyse théologique et métaphysique. Il faut insister sur le cadre ecclésiastique de la réflexion de l'évêque (*ibid.*). A l'exception du terme *hypostasis*, Nestorius a devancé la formule de Chalcédoine car il parle du Christ « en deux natures » ou d'« un *prosôpon* en deux natures » (p. 263). Mais la passion, la véhémence et l'impétuosité qui se donnaient libre cours dans les discussions du temps ont bloqué la voie qui aurait pu conduire à une solution, si seulement il y avait eu la possibilité d'un effort commun et d'une analyse attentive des arguments (p. 282). Si nous nous trouvons aujourd'hui dans une position meilleure et pas aussi empressés à nous lancer des anathèmes les uns contre les autres, peut-être pouvons-nous parvenir à une meilleure compréhension.

Nous en venons maintenant au livre de Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. I, troisième édition allemande de 1990, avec corrections et additions. Les chapitres sur Nestorius sont disposés strictement dans l'ordre chronologique des événements ; l'étude du *Livre d'Héraclide* se trouve donc après le chapitre sur Éphèse (431).

La description du rôle de Nestorius dans le développement de la tradition christologique est considérée par Grillmeier comme une contribution à la réhabilitation théologique de l'évêque. Mieux nous pourrions montrer l'orthodoxie de sa doctrine, plus aisé sera l'établissement du contact avec l'Église nestorienne d'aujourd'hui (p. 642). Sur la nécessité « kérygmaticque » de la condamnation de Nestorius par l'Église, Grillmeier s'exprime peut-être avec plus de prudence ici que dans l'article précédent. Ce qui était condamné était une présentation « populaire » d'une hérésie et d'un hérétique, qui correspondait davantage aux exigences de la prédication qu'à l'exactitude historique (p. 644). La recherche actuelle se trouve devant la tâche œcuménique de combler le fossé entre ce qui était vu comme une hérésie et la véritable doctrine des condamnés. Le second Concile du Vatican a précisément promu une telle tâche (p. 645).

Dans le chapitre de Grillmeier sur le Concile d'Éphèse, on peut noter les remarques suivantes : les Pères d'Éphèse n'ont pas créé une nouvelle formule de foi — ceci se rapporte au synode tenu par Cyrille d'Alexandrie qui obtint la reconnaissance de l'Église. Si l'on veut parler d'un « symbole d'Éphèse », il y a la formule du synode tenu par Jean d'Antioche qui avec quelques modifications devint le symbole d'union de 433. Le point théologique central du synode cyrillien était le contenu du dogme de l'Incarnation et l'« hérésie » de Nestorius (p. 687). Très importante fut la longue tension sur le Concile et le credo de Nicée ; la seconde lettre de Cyrille à Nestorius fut

comparée et trouvée en conformité avec lui, tandis que la réponse de Nestorius fut condamnée comme contraire au credo de Nicée, en dépit du fait que l'évêque de Constantinople en avait tiré argument (p. 688). La lecture publique des deux lettres par le synode doit être considérée comme l'acte dogmatique décisif du synode. Le concept dogmatique trouvé à Nicée par les Pères d'Éphèse est le suivant : « Unique et le même est le Fils éternel du Père et le Fils né selon la chair de la Vierge Marie qui est appelée à juste titre *Theotokos* » (p. 689).

Je recommande le chapitre de Grillmeier sur le *Livre d'Héraclide* comme une très bonne description et analyse des parties authentiques de ce livre (pp. 707-726). Grillmeier répète ce qu'il a remarqué antérieurement, à savoir que Nestorius est réellement intéressé par une unité d'être dans le Christ. L'idée de l'échange des *prosôpa* est complétée par l'idée de péricorèse (pp. 722 s.). Mais le langage cappadocien était insuffisant pour exprimer ce qu'il voulait réellement dire et lui-même n'était pas en mesure de surmonter cette insuffisance. Cependant sa manière de traiter le problème ne pêche pas par trop de simplicité, mais par trop de complication : « La vérité ne réside pas dans la complication » (p. 726). A ce point, il peut être utile de se rappeler une remarque faite par Joseph Barbel au sujet de l'insuffisance du terme *prosôpon* tel qu'il est employé par les Cappadociens et donc par Nestorius (RHE 60, 1965, p. 499) : « Naturellement toute métaphysique de la personne fait défaut. Mais elle fait défaut tout autant chez Augustin. Et nous-mêmes en savons-nous aujourd'hui tellement plus ? » A quoi on peut ajouter : pourrions-nous appliquer une meilleure définition de la personne, si elle existait, sans un surcroît de réflexion et d'adaptation à l'unique personne du Christ ? Les Antiochiens étaient très conscients du problème. Mais en fait, que nous cherchions à définir l'unité du Christ au niveau de la nature, ou de l'hypostase, ou du *prosôpon*, ou de la personne en un sens plus moderne, dans *chaque* cas nous devons définir le terme utilisé d'une manière spéciale qui n'est applicable à *aucun* autre cas ; bien que vous trouviez toujours, je suppose, l'application spéciale et unique formulée comme une règle générale.

Je conclus la première partie de mon exposé par deux articles, publiés tout récemment, de notre collègue et ami très regretté et vraiment irremplaçable, André de Halleux. Ce sont : « La première session du Concile d'Éphèse (22 juin 431) » dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993), et « Nestorius, histoire et doctrine » dans *Irenikon* 66 (1993). Ce dernier article fut écrit pour le Conseil des Églises du Moyen-Orient, comme de Halleux me l'a dit dans sa dernière lettre — aussi les membres du Conseil ici présents le connaissent-ils déjà.

Commençons par l'article sur Éphèse 431 et la condamnation de Nestorius. De Halleux trouve que parmi les ouvrages de référence les plus récents, sur l'histoire de l'Église et du dogme, il en est très peu qui fassent un usage direct du matériel des divers recueils d'actes conciliaires qui ont fait l'objet pour la première fois d'une édition critique par Ed. Schwartz dans ACO. La première session d'Éphèse 431 en particulier est rapportée normalement sans que soient pris en compte les multiples stades par lesquels passe l'édition d'un rapport avant d'atteindre celui de la publication ; de Halleux parle d'une « cascade d'adaptations » avec la perte qui en découle de la correspondance avec les termes originaux. Pour la première version d'Éphèse, ces inconvénients habituels sont doublés d'une autre circonstance : le manque de vérification impartiale et d'authentification officielle. Là étaient rassemblés les disciples de Cyrille, seuls après qu'ils aient expulsé par la force le fonctionnaire impérial

qui avait pour tâche de faire observer l'ordre des travaux. L'« editio » des Actes de cette session dépendait donc complètement du secrétariat alexandrin de la réunion. Le fonctionnaire impérial devant évidemment soumettre son propre rapport au tribunal, il était extrêmement urgent de produire le plus rapidement possible un rapport de la réunion par les acteurs, qui devaient apparaître comme se tenant scrupuleusement aux règles de procédure, qui étaient celles du sénat impérial (pp. 48-51).

De Halleux traite alors son sujet en deux chapitres concernant respectivement le moment qui précède l'inauguration du synode et le cours de la première session. Il termine par une « conclusion œcuménique ». C'est cette conclusion qui est la plus importante pour notre sujet (pp. 81-87). La première session du synode n'a pas été le débat doctrinal exigé par l'empereur, mais une action judiciaire contre Nestorius pour hérésie. L'inauguration du synode cyrillien, telle qu'elle fut organisée, allait contre les instructions impériales et était donc irrégulière. Lorsqu'on tâche d'apprécier cette session décisive, deux questions se posent d'elles-mêmes : 1) Le procès contre Nestorius était-il équitable ? 2) Où est le « dogme d'Éphèse » ? (p. 82). On doit aujourd'hui trouver une réponse à ces questions dans l'esprit de Vatican II. Les chrétiens auront à purifier leur mémoire des fautes du passé afin de les surmonter. S'efforcer au nom de la foi de nier des vérités historiques incontestables est un signe de foi mal comprise et conduit à une mauvaise apologétique (n. 178, p. 83). Nestorius dans son Apologie se plaint de ce que, sans l'évêque Jean d'Antioche et ses suffragants, le synode cyrillien n'ait été qu'un synode particulier et partisan ; l'évêque d'Alexandrie était à la fois juge et partie ; le jugement fut prononcé sans la présence de l'accusé. Le fonctionnaire impérial lui-même dit aux évêques orientaux que la décision avait été prise sans aucun examen ni aucune investigation et à l'encontre des instructions impériales. Mais, peu après, il était punissable de le dire et le cinquième concile œcuménique condamna quiconque s'en tiendrait encore à cette opinion (p. 83).

Personne aujourd'hui ne peut déceler dans les œuvres de Nestorius l'adoptianisme grossier que Cyrille lui attribuait et que la victime a toujours rejeté. Concernant le titre de *Theotokos*, il faut noter le fait que Nestorius l'a accepté dans son homélie à la cathédrale le 7 décembre 430, qu'il fut repris dans le Symbole d'union de 433 qui fut accepté à son tour par Cyrille (p. 84). De Halleux parle deux fois de l'« orthodoxie foncière » de Nestorius, signifiant par là qu'il est fondamentalement orthodoxe. Ceci étant établi, on serait en meilleure position pour dire en quoi consiste le « dogme d'Éphèse » (p. 85). Les théologiens catholiques romains l'ont situé dans la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, condensant son contenu dans les mots de ralliement « theotokos » et « union hypostatique ». C'est aussi ce que la tradition a gardé comme résultat doctrinal du troisième concile œcuménique. Cyrille expliqua à ses adversaires comme à ses disciples que « union hypostatique » ou « union de nature (naturelle) » n'est rien d'autre qu'une « véritable » union. Le « dogme d'Éphèse » n'exclut donc pas la légitimité de l'approche antiochienne du mystère de la distinction dans l'unité. Et c'est exprimé dans le Symbole d'union de 433 qui peut être considéré comme la vraie conclusion doctrinale du Concile d'Éphèse. Nestorius aurait pu signer ce Symbole. Nous devons donc entreprendre une *relecture* du jugement d'Éphèse sur Nestorius à la lumière du Symbole d'union et dans un esprit œcuménique. En reconnaissant l'orthodoxie fondamentale de Nestorius, nous ne nous dissimulons évidemment pas la faiblesse de son explication de l'unité de la personne du Christ.

Le second article de de Halleux, publié en 1993 dans *Irenikon* en deux sections, est beaucoup plus court mais traite l'aspect doctrinal de la question dans la même mesure que son aspect juridique. Les opinions de de Halleux y apparaissent dans un relief encore plus accusé qu'auparavant. Il juge contestable l'action judiciaire contre Nestorius (p. 40), illégale l'inauguration du synode : il n'est en effet aucun autre concile œcuménique qui ait commencé ses travaux en défiant les instructions impériales (p. 41). Bien que le tribunal ecclésiastique ait cherché à compenser l'irrégularité juridique de sa réunion par une stricte observance des formes de procédure, il a néanmoins agi à l'encontre d'une règle élémentaire du droit naturel, en ayant l'accusateur comme juge (p. 41). Il n'est pas certain que les extraits de Nestorius qui figurent désormais dans les Actes aient été aucunement lus au synode ; en tout cas, ils ne furent pas discutés. Si les expressions théologiques employées par l'auteur des extraits sont parfois désagréablement provocantes, elles correspondent néanmoins à la christologie antiochienne qui, à son tour, n'est pas incompatible avec le florilège patristique inclus dans les Actes. L'accusé est *déposé*, ce qui est beaucoup plus sévère que d'être excommunié (p. 44). Nulle part son « hérésie » n'est indiquée en termes précis ; il est simplement affirmé qu'il a proféré des blasphèmes contre le Christ (p. 45). De Halleux rapporte ensuite les événements qui ont suivi l'arrivée de Jean d'Antioche à Éphèse : son propre synode ; comment la cause de Nestorius fut perdue par les Orientaux, non sans l'aide d'énormes pots-de-vin distribués par Alexandrie à Constantinople ; comment les Orientaux furent contraints de consentir à la condamnation de la doctrine de Nestorius ; la persécution subie par ceux qui s'y refusèrent. On doit reconnaître l'attitude désintéressée de Nestorius pendant tous ces remous, en dépit des lieux d'exil toujours plus durs dans lesquels il fut emmené en Égypte, où il vécut jusqu'en 450 (pp. 45-50).

En ce qui concerne la doctrine de Nestorius, sa réponse à la seconde lettre de Cyrille fut regardée à Éphèse comme étant en opposition avec la foi de Nicée, mais elle donne une interprétation antiochienne philologiquement correcte du deuxième article du Credo de Nicée. Les expressions déroutantes de ses extraits sont à lire dans le contexte (*background*) de la christologie antiochienne pré-chalcédonienne avec sa forte impulsion anti-apollinariste (pp. 163 s.). Qu'en est-il de l'opposition de Nestorius au titre de *theotokos* ? Cette « bête noire » (comme l'historien de l'Église Socrates l'a surnommée, H.E.7,32) doit être ramenée à ses justes proportions. Le titre était loin d'être d'usage universel et devait être expliqué à l'Occident après Éphèse. Dans la grande œuvre de Cyrille, il n'apparaît pas avant 428, tandis qu'on le trouve dans une des homélies éditées par Nau (dans l'appendice de sa traduction du *Lib. Her.*). Même au plus fort de la controverse, Cyrille n'applique pas constamment le titre à Marie et il lui arrive de l'appeler « la sainte Vierge » sans autres attributs. Nestorius s'opposait à une interprétation « apollinariste » de *theotokos* mais il reprit l'expression dans un sermon (de 430, déjà signalé ci-dessus) (p. 165). Ce n'est *pas* la doctrine de Nestorius que Jésus aurait été *constitué* Fils de Dieu par ses mérites. Comme tous les théologiens antiochiens, Nestorius refuse de laisser « les propriétés de la chair monter dans l'essence de Dieu ». L'humanité du Verbe incarné, sa consubstantialité avec nous est prise très au sérieux par Nestorius. Selon lui, on ne peut pas dire que le Verbe est *devenu* chair ; *devenir* est interprété dans le sens d'« inhabitation », dans le sens où il a « pris la forme de serviteur ». Employer le terme « devenir » pour le Logos entraîne la mutabilité, ce qui a été condamné par le Credo de

Nicée. Nestorius emploie aussi le langage du vêtement — de Halleux se réfère sur ce point à « La vénérable tradition syriaque » pour l'usage de la métaphore (p. 166), mais je puis ajouter aussi qu'Alexandre d'Alexandrie, le prédécesseur d'Athanase, utilise ce langage. De Halleux déplore « que Cyrille par ses restrictions ait appauvri le patrimoine christologique de l'Église universelle. » Malgré toute sa grandeur, la christologie alexandrine ne représente qu'une approche partielle du mystère de l'Incarnation. Il faut éviter de la confondre, dans ce qu'elle a de particulier, avec la tradition apostolique elle-même — car la tradition antiochienne préserve d'autres aspects authentiques de cette tradition. Il est regrettable aussi que Cyrille ait jeté la suspicion sur le terme *synapheia*, « conjonction », qu'il a (intentionnellement) mal comprise en la réduisant à une simple union morale. Je voudrais signaler ici que *synapheia* est utilisé par les Antiochiens dans le sens d'« union sans confusion » (*asynchytos henosis*), et que *asynchytos henosis* depuis son introduction dans le langage trinitaire et christologique appartient au domaine du divin et n'est rien moins qu'une union surnaturelle au sens le plus strict. De Halleux mentionne ici, comme l'a fait Grillmeier, les passages où la pensée de Nestorius aurait pu être exprimée par le terme périchorèse (p. 167). Aussi de Halleux réaffirme-t-il que Nestorius est foncièrement orthodoxe dans ses intentions (p. 168). Le chapitre suivant est intitulé par de Halleux « Une christologie insatisfaisante » (pp. 169-174) — étant donné que nous savons tout cela désormais, je ne citerai que quelques remarques de l'auteur comme celle-ci : « Évitions de condamner ce dualisme hypostatique, à première vue irrecevable pour tout cyrillien, de tradition chalcédonienne ou non chalcédonienne » car il faut se rappeler que le concept d'hypostase (dans son usage christologique) n'a pas été défini avant le sixième siècle et même alors il ne le fut pas de la même manière par tous (p. 171). Compris dans le sens de Nestorius, le concept d'hypostase comme nature objective et individuelle est applicable à l'humanité du Christ dans une acception parfaitement orthodoxe (p. 172). La grande question est évidemment le « *prosôpon* de l'union ». De Halleux ne le voit pas privé de toute consistance ontologique, mais tout au moins de « sa signification de principe ontologie ultime », c'est-à-dire de « personne » au sens actuel du terme. Nestorius, « ce croyant foncièrement orthodoxe, n'était pas un bon théologien ». Il a porté à son extrême expression un défaut de la christologie antiochienne (p. 173). Mais la christologie antiochienne a une fonction irremplaçable : nous rappeler que le paradoxe chrétien du Dieu qui naît, souffre et meurt, ne peut ni compromettre l'immutabilité et l'impassibilité de la nature divine ni mutiler l'humanité assumée dans l'exercice de son activité et de sa volonté propres (p. 174).

Concluant sur « Une perspective pour le dialogue » (pp. 174-177), de Halleux répète avec insistance que l'Église assyrienne de l'Orient professe, à travers les formules de sa propre tradition, la foi commune dans l'unité inconfuse du Christ. Dans les credos et les déclarations théologiques des synodes patriarcaux de cette Église, les notions spécifiques du *Livre d'Héraclide*, à savoir : l'échange des *prosôpa* et l'unique *prosôpon* commun, n'apparaissent pas. Mais les plus grands de ses théologiens utilisent ces expressions (on pourrait ajouter : parce qu'ils sont les membres les plus instruits du clergé — le *Liber Heraclidis* n'est pas d'une lecture facile).

La perspective pour un proche avenir telle que la voit de Halleux, se présente comme suit : après avoir balayé les malentendus en matière de terminologie, l'Église assyrienne de l'Orient pourrait accepter de considérer

comme orthodoxes les formules cyrilliennes et chalcédoniennes de l'unique hypostase du Verbe incarné, en situant l'hypostase au niveau ontologique de la personne. Cependant les autres Églises ne peuvent exiger d'elle qu'elle reçoive cette formule dans sa propre christologie ; en même temps, sa propre formule de deux hypostases dans le Christ doit être comprise dans un sens entièrement orthodoxe, étant donné le concept différent de l'hypostase.

Chaque tradition s'est efforcée d'exprimer en langage ontologique quelque chose du mystère insondable de l'union sans séparation et sans confusion. Une profession de foi commune, respectueuse de ces traditions, devrait se contenter de s'inspirer du langage kérygmaticque de la tradition apostolique qui s'est condensée dans le Symbole de Nicée.

Les vues du Père de Halleux sont d'une importance cruciale pour nos colloques ; c'est la raison pour laquelle je m'y suis référée si largement. Mais évidemment le temps et l'espace manquent désormais pour rendre justice dans la même mesure à la recherche sur le nestorianisme.

En dépit de ces limites, je voudrais commencer par quelques remarques sur la tradition de la terminologie christologique syriaque dans les éditions existantes. Ceux qui ne peuvent lire le vieux syriaque sont évidemment obligés de se rapporter à des traductions. Parmi celles-ci, certaines donnent une image trompeuse de la christologie nestorienne en traduisant *qnōmā* par « personne », de sorte que les deux *qnōmē*, les deux hypostases du Christ, deviennent deux personnes. Cela entraîne une nouvelle difficulté : trouver une traduction appropriée pour *parsōpā*, *prosōpon*. Pour donner quelques exemples des années quatre-vingt dix du siècle dernier aux années quatre-vingts du nôtre : « personne » pour *qnōmā* est utilisé par François Martin dans son édition et sa traduction de l'homélie de Narsai sur les trois docteurs nestoriens (1899-1900) ; Frederick McLeod en fait encore autant dans son édition et sa traduction d'un groupe d'homélie de Narsai sur la Nativité, l'Épiphanie, la Passion du Christ (Patr. Orient. 1979). Mais j'ai appris depuis lors qu'il a perçu son erreur. Le grand Chabot dans son gros volume contenant le *Synodicon Orientale* (1902) apparaît manquer de cohérence dans la manière dont il rend *qnōmā* ; on trouve à plusieurs reprises « personne », bien qu'à l'occasion il dise « hypostase ». A ma surprise, Robert Hespel et le vénérable Draguet gardent encore « personne » pour *qnōmā* dans leur traduction des *Scholia* de Theodore bar Konai, dont le texte a été édité il y a longtemps par Addai Scher. Hespel et Draguet traduisent alors *parsōpā* par « personnage » avec des effets parfois malheureux (CSCO 1981,2).

La christologie et l'exégèse antiochiennes ont gagné en force l'Église chrétienne de Perse grâce à Narsai, anciennement directeur de l'École d'Édesse et ensuite de l'École de Nisibe, où d'autres maîtres se rassemblèrent aussi après la fermeture de l'Académie d'Édesse. La fixation de la date à laquelle Narsai a été expulsé d'Édesse présente une grande difficulté ; voir la discussion dans la thèse de Judith Frishman à Leyde : « Les voies et moyens de l'économie divine », de 1992 (pp. 1-6 de la troisième partie). Frishman édite et traduit là un groupe de six homélie de Narsai. L'arrivée de Narsai à Nisibe appartient à la seconde moitié du cinquième siècle (probablement en 471) ; mais il n'a pas apporté avec lui le *Livre d'Héraclide*, il ne le connaissait même pas. C'est dans la première moitié du sixième siècle que le *Livre d'Héraclide* est arrivé en Perse : Mar Aba, plus tard catholicos, en apporta un exemplaire en grec d'Occident, de Constantinople, je crois. Le texte fut traduit en 539-540 et donna là à l'Église dyophysite un second apport de christologie antiochienne sous

une forme très spéciale. L'usage le plus efficace en fut fait par Babai le Grand (+ 628) dans son livre « Sur la divinité et l'humanité et sur le *prosôpon* d'union », mieux connu sous le titre abrégé de *De unione*. Le « Grand monastère » d'Abraham de Kashkar a eu de toute évidence un exemplaire de la traduction du *Livre d'Héraclide*, car nous le savons par Bar Edta, de ce monastère, qui apprit le livre par cœur (était-ce vraiment le livre entier?) avant 561. Babai le Grand lui-même était abbé du Grand Monastère et a adressé le *Liber de Unione* aux frères de la communauté. Cet ouvrage le fait apparaître comme le meilleur dogmaticien de son Église, ce qui permet d'apprécier la subtile réinterprétation de certains sujets majeurs de Théodore de Mopsueste. D'autre part, il reprend à partir du *Livre d'Héraclide* les deux *qnômē* et la doctrine compliquée des différentes sortes de *prosôpa* qui aboutissent à l'unique *prosôpon* de l'union, à comparer avec le titre primitif de *De unione* que nous venons de citer. C'est son influence qui a modifié avec le document de 612 le caractère des déclarations synodales de l'Église dyophysite perse qui jusqu'à son époque étaient prudentes dans leur expression, parfois très proches des formules chalcédoniennes, parfois insistant sur l'adhésion à l'héritage de Théodore. Un article de Sebastian Brock dans un *Festschrift* de 1985 décrit et traduit en anglais les documents du *Synodicon Orientale*. Le document de 612 fait des deux *qnômē* dans l'unique Christ la doctrine officielle de l'Église de l'Orient. Les raisons de cette expression plus radicale du dogme christologique étaient la présence d'une seconde organisation ecclésiastique en Perse, d'obédience sévérienne et d'une branche de néo-chalcédonianisme dans l'Église dyophysite elle-même, qui professait un seul *qnômā* composite du Christ, reprenant ainsi à l'Occident le *synthetos* d'hypostase. En la personne d'Henana, elle domina l'école de Nisibe pendant plusieurs décennies. Un manuel comme la *Nestorian collection of christological texts*, publié par A.E. Goodman et moi-même en 1972 a pour fin d'exposer l'orthodoxie nestorienne dans la perspective de ces christologies divergentes.

Si l'on remonte de 612 à Narsai, l'on trouve dans ses homélies aussi une nette doctrine de deux natures, deux *qnômē* et un seul *prosôpon* dans le Christ. Comme chez Nestorius, la distinction de deux hypostases par Narsai était certainement une réaction à l'hypostase christologique unique de Cyrille telle qu'elle était enseignée de manière particulièrement provocante dans les douze anathèmes.

C'est désormais notre tâche de surmonter les vieux malentendus et les insinuations hostiles de part et d'autre. Le riche patrimoine de l'Église de l'Orient doit être préservé grâce à nos efforts à tous.