

## **L'Église de l'Orient dans l'Empire sassanide jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle et son absence aux conciles de l'Empire romain**

par Sebastian BROCK \*

Mon propos dans cet exposé est double : je m'efforcerai d'abord de présenter une brève esquisse de l'histoire de l'Église dans l'Empire sassanide (c'est-à-dire approximativement l'Irak et l'Iran) à l'est de l'Empire romain, jusqu'au sixième siècle, en portant une attention spéciale aux contacts des Églises entre les deux Empires<sup>1</sup>. Dans la perspective de l'Église assyrienne de l'Orient aujourd'hui, j'esquisserai simplement l'histoire ancienne de l'Église de l'Orient, cette branche de l'Église universelle qui s'est développée en dehors et à l'est de l'Empire romain ; dans la perspective des Églises chalcédoniennes et des Églises orthodoxes orientales, cependant, cette période est généralement regardée comme bipartite : jusqu'à et y compris le catholicos Babowai (d. 484), c'est une partie de l'histoire de l'Église universelle, mais après sa mort, l'Église de l'Orient est perçue comme allant son chemin en toute indépendance, ayant adopté une christologie dyophysite qui était inacceptable non seulement aux orthodoxes opposés à Chalcédoine, mais aussi à de nombreux partisans du concile dans la moitié orientale de l'Empire romain.

Je suggérerai ensuite quelques conditions préalables à une étude et à une compréhension équilibrées de la christologie de l'Église de l'Orient, spécialement pendant cette période.

\* Professeur à l'Oriental Institute, Oxford.

1. L'histoire la plus complète demeure J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris 1904, bien qu'elle doive désormais être complétée par J.-M. FIEY, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO Subsidia 36, 1970. Le premier volume d'une nouvelle histoire importante en arabe a paru récemment ; J. HABBI, *Kanisat al-Mashriq*, Bagdad 1989. Deux études importantes portent sur des périodes particulières : S. GERO, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, CSCO Subsidia 63, 1981, et M.-L. CHAUMONT, *La christianisation de l'Empire iranien des origines aux grandes persécutions du IV<sup>e</sup> siècle*, CSCO Subsidia 80, 1988. En anglais, on trouvera des vues d'ensemble utiles dans W.A. WIGRAM, *An Introduction to the History of the Assyrian Church*, Londres 1910 et dans W.G. YOUNG, *Patriarch, Shah and Caliph*, Rawalpindi 1974.

## I

Tout d'abord, il importe de réfléchir brièvement sur la manière dont l'histoire de l'Église ancienne a été perçue traditionnellement comme consistant pour l'essentiel en l'histoire de l'Église au sein de l'Empire romain. Le modèle en fut déjà fourni par l'auteur de la toute première *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée, au début du quatrième siècle, et il est regrettable que cette perspective ait été régulièrement suivie, consciemment ou inconsciemment, par la plupart des historiens de l'Église ancienne jusqu'à ce jour. Eusèbe passe presque totalement sous silence l'histoire de l'Église située à l'est de l'Empire romain ; même si les perspectives de certains historiens de l'Église plus tardifs sont plus larges, il reste une forte tendance à marginaliser l'histoire de l'Église quand elle est située hors des limites de l'Empire romain. C'est un fait important, notamment par rapport au terme « œcuménique » dans nos sources grecques et latines pour cette période, car dans un contexte ecclésial, le terme se rapporte normalement à l'*oikoumenè* de l'Empire romain. Il est particulièrement important de se le rappeler en référence aux « Conciles œcuméniques » : ceux-ci furent des réunions limitées aux évêques de l'Empire romain, et ils étaient en tout cas convoqués par l'empereur romain, dont l'autorité n'était évidemment pas reconnue hors des limites de l'Empire romain. Cela signifiait naturellement que les symboles de foi et les canons issus de ces conciles n'avaient autorité qu'au sein de l'Empire romain — bien qu'ils puissent par la suite être acceptés par l'Église située hors de l'Empire romain, comme cela s'est produit de fait avec le Concile de Nicée, qui fut formellement accepté par l'Église de l'Orient au Synode de Séleucie-Ctésiphon en 410, quatre-vingt cinq ans après le Concile lui-même.

Je souligne ces deux points dès l'abord, car l'héritage du modèle eusébien d'histoire de l'Église a eu une influence insidieuse sur ses successeurs, anciens et modernes, en encourageant l'émergence d'une vision excessivement eurocentrique de l'histoire de l'Église qui est généralement courante aujourd'hui. Je passe maintenant à un bref aperçu de l'histoire de l'Église à l'est de l'Empire romain.

Les débuts du christianisme dans l'Empire parthe (c'est-à-dire jusqu'en 224) sont entourés de légendes. Une tradition tardive associe la prédication initiale de l'Évangile dans cette région au nom de Mari, disciple d'Addai qui, selon la légende d'Abgar<sup>2</sup>, prêcha l'Évangile à Édesse. Bien que les Actes de Mari ne puissent être utilisés comme une source historique, un détail topographique conservé ailleurs suggère que Mari aurait pu venir à Séleucie-Ctésiphon entre 79 et 116<sup>3</sup>. Ce n'est cependant qu'au début du troisième siècle (c'est-à-dire au cours des toutes dernières décennies de l'Empire parthe) que nous avons une preuve vraiment solide de l'existence de communautés chrétiennes à l'est de

2. Pour cette question, voir mon « Eusebius and Syriac Christianity » dans H. ATTRIDGE et G. HATA, éd., *Eusebius, Christianity and Judaism*, Detroit 1992, pp. 212-234.

3. Voir FIEY, *Jalons*, op. cit., pp. 41-42.

l'Empire romain<sup>4</sup>. Il s'agit d'un passage du livre des Lois des régions par un élève de Bardaisan (d.222) où il est dit que les chrétiens sont présents à Parthie, Gilan, Kushan, Fars, Media et Hatra. Un peu plus d'un demi-siècle plus tard, nous avons un nouveau témoignage sérieux sous la forme d'une inscription contemporaine érigée par le *mobad* (prêtre des Mages) zoroastrien Kartir qui était en activité sous le règne de Bahram II (276-293) ; dans cette inscription il se vante d'avoir supprimé diverses religions non-zoroastriennes, parmi lesquelles les *nacara* et les *kristiyan*. Bien que l'identification précise de ces deux groupes, presque certainement chrétiens tous deux, ne soit pas claire, il est possible que les *nacara* soient la communauté chrétienne autochtone de l'Empire sassanide (*nasraye* est le terme utilisé pour désigner les chrétiens par les autorités sassanides dans les Actes des martyrs), tandis que les *kristiyan* sont des chrétiens (en syriaque *krestyane*) de l'est de l'Empire romain (principalement la Syrie) déportés en grand nombre par Shapour I<sup>er</sup> à la suite de ses campagnes victorieuses contre l'Empire romain<sup>5</sup>, pendant lesquelles il fit même prisonnier l'empereur Valérien (en 260).

Nous savons par un certain nombre d'autres sources que les communautés déportées comprenaient nombre de chrétiens et que la présence de ceux-ci aida à répandre le christianisme dans l'Empire sassanide, même s'ils ne semblent pas s'être intégrés à la population chrétienne locale avant le cinquième siècle, car nous apprenons l'existence, encore dans les premières décennies du cinquième siècle, d'Églises séparées, (où le grec était conservé comme langue liturgique) et de hiérarchies séparées.

C'est en fait seulement au quatrième siècle que nous commençons à être mieux pourvus de sources pour l'histoire de l'Église chrétienne dans l'Empire sassanide, bien qu'il demeure encore une bonne part d'obscurité. Cela s'applique surtout aux conflits qui de toute évidence ont entouré l'émergence du siège épiscopal de Séleucie-Ctésiphon (capitale sassanide d'hiver) comme siège primatial. Les indices qui nous sont fournis par nos sources (souvent contradictoires) concernant l'opposition à Papa, évêque de Séleucie-Ctésiphon (c. 310-329) suggèrent que précédemment plusieurs évêchés (notamment celui de Fars) avaient eu une existence plus ou moins autonome. Les répercussions de ce conflit sont probablement sous-jacentes à la *Démonstration* 14 de Jacob «le Sage persan», mieux connu de nos jours sous le nom d'Aphraate<sup>6</sup>. Aphraate, dont on date avec précision les *Démonstrations* en 336-337 (I-X), 343-344 (XII-XXII) et août 345 (XXIII) est notre premier grand

4. Même si la Chronique d'Arbèles n'est pas une composition du <sup>xx</sup>e siècle (comme on l'a prétendu), sa description de la première expansion du christianisme pendant la période parthe ne peut être considérée comme dépourvue de tout fondement historique.

5. Voir mon ouvrage *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Londres 1984, chapitre IV, pp. 91-95 et VI.

6. Pour le débat concernant l'auteur de la *Démonstration* 14, voir Marie-Josèphe PIERRE, *Aphraate le Sage persan*, I, Sources chrétiennes 349, 1988, pp. 47-54. Pour la christologie d'Aphraate, on possède maintenant une bonne monographie par P. BRUNS, *Das Christusbild Aphrahats des persischen Weisen*, Bonn 1990 ; cf. aussi W. PETERSEN «The christology of Aphrahat, the Persian Sage : an excursus on the 17th Demonstration», *Vigiliae Christianae* 46 (1992), pp. 241-256.

auteur chrétien hors de l'Empire romain ; il est donc une source de la plus grande importance.

La *Démonstration XXI* d'Aphraate est le témoignage contemporain de ce qui fut peut-être l'événement le plus traumatisant dans l'histoire de l'Église sous l'Empire sassanide, à savoir la persécution instaurée par Shapour II, qui débuta (probablement) en 341 et se poursuivit de façon intermittente jusqu'à sa mort en 379. Aphraate, écrivant peu après la persécution, la comparait déjà à celle de Dioclétien dans l'Empire romain.

La persécution de Shapour II fut la première persécution de grande envergure des chrétiens dans l'Empire sassanide (avant elle, nous n'avons connaissance que de quelques cas isolés sous Bahram II, où les circonstances étaient spéciales<sup>7</sup> et il n'y a pas de preuve sérieuse de persécution sous les Parthes). Il est important de reconnaître quelle était la situation politique à l'arrière-plan de ces persécutions : les hostilités avaient éclaté récemment entre l'Empire sassanide et l'Empire romain ; de plus, ce dernier venait pour la première fois d'avoir un empereur chrétien, et cet empereur, peu de temps avant sa mort en 337, avait écrit une lettre à Shapour, manquant singulièrement de tact (du moins sous la forme rapportée par Eusèbe) où il pressait Shapour de protéger ses sujets chrétiens et par là d'éprouver la bienveillance de la divinité de Constantin.

En outre, lorsqu'on réfléchit à l'excitation exprimée par Aphraate quand il spéculait sur les implications de l'avènement d'un empereur chrétien dans l'Empire romain, il n'est pas difficile de voir que Shapour avait de bonnes raisons de suspecter le loyalisme de certains du moins de ses sujets chrétiens<sup>8</sup>. Les soupçons de la part des autorités sassanides à l'égard du loyalisme des chrétiens continuèrent évidemment à jouer un rôle dans la persécution, beaucoup plus courte, sous Yazdgard I et Bahram V au début des années 420 (une fois encore de façon significative à une époque d'hostilités déclarées entre les deux Empires). Plus tard, il apparaît que cela cessa d'être le cas et il y a à cela deux bonnes raisons. Au sixième siècle, il y eut un nombre beaucoup plus élevé de convertis du zoroastrisme, et les communautés de la « captivité grecque », c'est-à-dire les familles descendant des déportés de l'Empire romain, avaient probablement perdu leur identité séparée ; de plus, à cette époque, les positions théologiques de l'Église dans l'est de l'Empire romain et de l'Église dans l'Empire sassanide s'étaient écartées encore davantage les unes des autres. Certains auteurs chrétiens de l'Empire sassanide virent cela, de fait, comme un bienfait pour les relations entre l'Église et l'État dans leur pays.

Revenons aux martyres de l'année 340. Le très grand nombre de

7. Pour le seul martyr passé à la postérité (celui de Candida) voir mon ouvrage *Syriac Perspectives*, *op. cit.*, ch. IX reproduit à partir des *Acta Bollandiana* 96 (1978), pp. 167-181.

8. Pour cette question, voir mon étude « Christians in the Sasanian Empire : a case of divided loyalties », reproduit dans *Syriac Perspectives*, *op. cit.*, ch. VI.

martyres sous Shapour II est exceptionnellement bien documenté<sup>9</sup>, bien que la valeur historique des différents martyres varie dans des proportions énormes allant du récit bref et concret, en passant par des élaborations littéraires fondées sur de bons documents (comme les deux martyres de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, Simeon bar Sabba'e) jusqu'aux martyres épiques comme celui de Qardagh. Bien que le passage au crible de ces documents ait commencé à s'opérer<sup>10</sup>, il reste beaucoup à faire. Je voudrais seulement faire remarquer ici que ces martyres, dans le cas de ceux qui ont pris des proportions légendaires, n'en conservent pas moins beaucoup d'intérêt pour notre compréhension de la nature du christianisme dans l'Empire sassanide.

Les persécutions suivantes, au début des années 420 et au cours des années 440, impliquèrent un nombre de chrétiens beaucoup plus restreint et il y eut des circonstances spéciales qui conduisirent aux martyres qui nous sont rapportés. Après la persécution de Yazdgard II dans les années 440, les seuls martyres relatés sont presque tous ceux de nobles convertis du zoroastrisme, qui avaient encouru le courroux de leur famille et du clergé zoroastrien<sup>11</sup>.

Une date du règne de Shapour II devait être importante pour l'avenir, celle de 363, date à laquelle Nisibe, ville natale d'Ephrem, fut cédée par l'Empire romain aux Sassanides parmi les clauses du traité de paix conclu après la mort de l'empereur Julien au cours de sa campagne dans le sud de la Mésopotamie. Bien que, selon les termes du traité, la population chrétienne dût être évacuée et réimplantée dans l'Empire romain (Ephrem s'installa à Édesse), Nisibe devint bientôt un important évêché de l'Église de l'Orient, et dut, le moment venu, recevoir le corps professoral de l'École des Persans d'Édesse lorsque celle-ci fut fermée par l'empereur Zénon en 489. Nous reviendrons, en temps voulu, sur cette école, si importante pour l'avenir de l'orientation de l'Église de l'Orient.

Avec les Actes des martyrs, l'autre source principale pour notre connaissance de l'Église de l'Orient dans l'Empire sassanide est le recueil

9. Le meilleur guide dans ces éléments dispersés est P. DEVOS, « Les martyrs persans à travers leurs Actes syriaques » dans *Atti del Convegno sul Tema La Persia e il Mondo Greco-Romano*, Rome 1966, pp. 213-225. On peut trouver une sélection de traductions (ou, dans Hoffmann, des résumés) des Actes des martyrs persans de toutes périodes dans G. HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, O. BRAU, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Munich 1915, et S. BROCK et S. HARVEY, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987. On peut attirer l'attention ici sur deux intéressantes professions de foi dans la seconde recension du martyre de Simeon bar Sabba'e (B.44,93 ; éd. M. Kmosko dans *Patrologia Syriaca* 2) : ce texte est d'importance puisqu'il est également transmis dans certains manuscrits syriaques occidentaux ; pourtant il contient une phraséologie normalement abandonnée dans cette tradition (par exemple, « le vêtement rationnel que vous avez mis l'ayant pris à notre humanité ») mais qui est caractéristique de la tradition syriaque orientale.

10. Voir en particulier G. WIESSNER, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte, I. Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Shapurs II* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil. - hist. Kl. III, 67, 1967).

11. Ces relations comprennent quelques récits longs et détaillés qui fournissent nombre d'importants éclaircissements sur le christianisme dans l'Empire sassanide au sixième et au début du septième siècles.

des synodes couvrant la période de 410 à 775, connu en général sous le nom de *Synodicon orientale*<sup>12</sup>. La documentation touchant le synode de Séleucie-Ctésiphon en 410 est pour nous d'un intérêt tout particulier. Il est significatif que le synode ait été convoqué par le Shah lui-même, Yazdgard Ier, et que l'initiative en soit venue, non pas de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon (Isaac) mais de l'ambassadeur romain pour les négociations de paix entre les deux Empires, Marutha, évêque de Maipherqat, qui apportait aussi avec lui une lettre, adressée à lui-même par un certain nombre d'évêques « occidentaux », identifiés comme étant Porphyre, évêque d'Antioche, Akak d'Alep, Peqida d'Édesse, Eusèbe de Tella et Akak d'Amida. La lettre, qui avait précédemment été montrée au Shah, fut lue aux quarante évêques assemblés à la toute première session du synode ; elle insistait sur la mise en œuvre de trois réformes : 1) chaque diocèse devait n'avoir qu'un seul évêque, celui-ci devait être consacré en bonne et due forme par trois évêques et avoir l'autorisation écrite de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon (décrit comme métropolitain et chef des évêques). Ce point visait clairement à en finir avec les doubles hiérarchies dans certaines villes, où un évêque représentait « la captivité » (les descendants de la population déportée) et l'autre la population chrétienne autochtone. 2) Il fallait établir l'uniformité en matière de calendrier, notamment en ce qui concerne la date de Pâques. 3) Le symbole et les canons du Concile de Nicée devaient être acceptés. Les trois points furent acceptés par le synode. Il était clair que la première préoccupation des évêques occidentaux avait trait aux questions d'ordre ecclésial et les points particuliers qu'ils relevaient indiquaient nettement que ces aspects avaient été absents précédemment de la vie de l'Église dans l'Empire sassanide. La réapparition de certains de ces mêmes points dans les synodes postérieurs montre que tout le monde n'était pas préparé à s'accorder à ces décisions.

Le synode de 410 témoigna d'un autre événement important : quelques jours après la session initiale, Marutha et Isaac ménagèrent une audience de tous les évêques avec le Shah, au cours de laquelle les relations entre l'Église et l'État furent (probablement pour la première fois) régularisées.

Deux points sont à noter à propos de la transmission du texte du synode de 410. Tout d'abord, les vingt et un canons sont le produit du synode et non une reproduction directe des canons de Nicée. Et, en second lieu, les Actes du synode sont transmis non seulement par le *Synodicon Orientale* mais aussi dans une recension orthodoxe syriaque.

12. Édité, avec traduction française, par Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon orientale*, Paris, 1902 ; traduction allemande dans O. BRAUN, *Das Buch der Synhedos oder Synodicon Orientale*, Stuttgart/Vienne, 1900 ; rééd. à Amsterdam, 1975. Cf. W. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht, I. Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer* (Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Sitzungsbericht I, 1981), pp. 97-106, 111-115 ; A. THAZHATH, *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church*, Kottayam, 1987, pp. 82-90. Il existe une traduction anglaise des déclarations christologiques des divers synodes dans mon article « The christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to early seventh centuries : preliminary considerations and materials » dans G. DRAGAS éd., *A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, Athènes 1985, pp. 125-142, reproduit dans *Studies in Syriac Christianity*, [Variorum (Aldershot), 1992] ch. XII.

Si l'on compare les deux textes du credo, on trouvera quelques différences, légères mais importantes, dans le choix des mots<sup>13</sup>, en particulier, correspondant au grec *esarkôthé* (« il s'est fait chair »), le texte du *Synodicon Orientale* a *etgashsham* (« il fut dans un corps ») tandis que la recension orthodoxe syriaque a *blesh pagra* (« il revêtit un corps »). Cette dernière expression qui reproduit une phraséologie courante dans les anciens écrits syriaques (Actes de Thomas, Aphraate, Ephrem, etc.), est évidemment le terme original. Le fait que la version du texte officiel de l'Église de l'Orient ait subi une légère altération (pour moderniser la langue) est important d'un autre point de vue, car, dans le *Synodicon Orientale*, Isaac, évêque de Séleucie-Ctésiphon, est désigné comme « catholicos » : selon toutes probabilités, c'est là un anachronisme, qui représente l'attribution rétrospective d'un titre qui n'est apparu que plus tard<sup>14</sup>.

Le synode suivant dans le *Synodicon Orientale* est daté de 420 (sous Yahballaha I), peu de temps avant une courte période de persécution qui coïncida avec l'éclatement des hostilités entre les deux Empires. Une fois encore, c'est à l'initiative d'un évêque « occidental », servant d'ambassadeur, que le synode fut réuni. L'évêque en question était Akak d'Amida. Le principal résultat de ce synode fut l'approbation des canons de toute une série de conciles « occidentaux », notamment Nicée (encore une fois !), Ancyre, Néocésarée, Gangra, Antioche et Laodicée. Si l'on lit entre les lignes des Actes du synode de 420, il est clair que les réformes du synode de 410 n'avaient pas été très efficaces. La préface des Actes du synode suivant, de 424 (sous Dadisho) suggère que le précédent, lui non plus, n'avait pas eu beaucoup d'effet (douze évêques seulement y ont souscrit) et il est clair que Dadisho lui-même eut à affronter un schisme déclaré. Le principal résultat de ce synode fut l'affirmation de l'indépendance du Siège de Séleucie-Ctésiphon à l'égard de l'autorité des « évêques occidentaux » ; comme nous savons par l'*Histoire de l'Église* de Socrates que Akak, évêque d'Amida, avait rendu visite à Bahram V peu après la conclusion de la paix entre les deux Empires, il se pourrait bien que les adversaires de Dadisho aient fait appel au soutien d'Akak<sup>15</sup>.

13. Sur cette question, voir en particulier J. GRIBOMONT, « Le symbole de foi de Séleucie-Ctésiphon (410) », dans R.H. FISCHER éd. *A Tribute to Arthur Vööbus*, Chicago 1977, pp. 283-294, et André de HALLEUX, « Le Symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphon (410) » dans G. WIESSNER éd., *Erkenntnisse und Meinungen II*, (Göttinger Orientforschungen, 1.Reihe: Syriaca, Band 17, 1978) pp. 161-190. Une réédition de la recension syrienne occidentale est donnée par A. VÖÖBUS, « New Sources for the Symbol in early Syriac Christianity », *Vigiliae Christianae* 26 (1972), pp. 291-296.

14. Cf. J.-M. FIEY, « Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église syrienne orientale », *L'Orient syrien* 12 (1967), pp. 3-22.

15. Peut-être est-ce à partir de textes émanant de milieux comme ceux-ci que certains auteurs syriaques orientaux du Moyen Âge ont introduit la théorie selon laquelle le siège de Séleucie-Ctésiphon avait un jour été subordonné au Patriarcat d'Antioche ; pour cette théorie, voir André de HALLEUX, « Autonomy and centralization in the ancient Syriac Churches. Edessa and Seleucia-Ctesiphon », *Wort und Wahrheit*, Supplément 4, (Vienne 1978), pp. 59-67 (avec références aux études de W. de Vries et J.-M. Fiey). Deux lettres particulières d'évêques « occidentaux » (tous deux d'Édesse) doivent être signalées au passage : 1) celle d'Aitallaha aux Perses, conservée

Bien que le synode de 424 ait sans doute effectivement mis fin aux appels aux « évêques occidentaux » et par conséquent à leurs ingérences dans les affaires de l'Église dans l'Empire sassanide, l'influence de « l'Occident » (c'est-à-dire des provinces orientales de l'Empire romain) devait bientôt se faire sentir d'une autre manière. Un des effets des persécutions d'Yazdgard I, de Bahram V et d'Yazdgard II, fut que bon nombre de chrétiens passèrent pour plus de sûreté de l'autre côté de la frontière, dans l'Empire romain, et certains d'entre eux finirent comme étudiants dans la prétendue École persane d'Édesse, avant de rentrer chez eux en des temps plus calmes. Or c'est précisément à partir des années 420 que la christologie de cette École évolua pour prendre un caractère nettement dyophysite, passant en force (particulièrement dans les années 430) sous l'influence des écrits de Théodore de Mopsueste dont beaucoup furent traduits en syriaque dans l'École elle-même. La présence dans la célèbre École d'Édesse d'étudiants venant de l'Empire sassanide signifiait que, lorsque ces étudiants retournaient chez eux (devenant souvent évêques le moment venu), ils furent la principale source d'information sur les évolutions théologiques dans l'Empire romain, et il eût été surprenant qu'ils n'aient pas aussi répandu quelque chose de la christologie fortement dyophysite qui leur était devenue familière à l'École persane. Il est donc vraisemblable que, bien avant la fermeture de l'École persane d'Édesse en 489, et l'essor de celle de Nisibe qui lui succéda, l'influence de Théodore de Mopsueste se soit fait sentir depuis longtemps au-delà des frontières de l'Empire romain. Une fois établie l'École de Nisibe, cette influence ne put que se renforcer. Notre principal témoin de l'enseignement théologique tant à Édesse qu'à Nisibe au cinquième siècle est le poète Narsai qui fut étudiant et professeur à Édesse et (peut-être après la mort d'Ibas en 457) passa ensuite à Nisibe où il enseignait encore en 496, date à laquelle parurent les statuts révisés de l'École de Nisibe<sup>16</sup>.

uniquement dans la traduction arménienne ; elle est considérée comme authentique par P. BRUNS (qui donne une traduction allemande), « Aitallahas Brief über den Glauben. Ein bedeutendes Dokument früh-syrischer Theologie », *Oriens Christianus* 76 (1992), pp. 46-73. Si la Lettre est vraiment authentique, elle date d'environ 340 ; cependant, D. BUNDY prétend qu'Aitallaha n'en est pas l'auteur réel et que la Lettre date de 410 à 428-431, « The Creed of Aitallah », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987), pp. 157-163. 2) La Lettre de Ibas à Mari le Persan : bien que des auteurs antérieurs aient fait des conjectures sur le destinataire qui aurait été un évêque inconnu de Rev Ardashir (Labourt) ou même un catholicos de Séleucie-Ctésipon (Blum), M. van Esbroeck a apporté une nouvelle preuve indiquant qu'il s'agissait d'un archimandrite de la communauté des Acémètes de Constantinople ; voir son « Who is Mari, the addressee of Ibas' Letter ? », *Journal of Theological Studies* 38 (1987), pp. 129-135.

16. Ces statuts ont été édités par A. VOÖBUS, *Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm 1962. Pour l'histoire de l'École, voir son *History of the School of Nisibis*, CSCO Subsidia 26, 1965. Pour la christologie de Narsai, il y a une thèse inédite de I. IBRAHIM, *La doctrine christologique de Narsai*, Rome, 1974-1975, pour laquelle voir F.G. McLEOD, *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (Patrologia Orientalis 40, 1979), pp. 22-29. Il est important de remarquer la déclaration de Narsai lui-même disant que la grande insistance qu'il donne dans ses écrits à la distinction entre les natures est due au fait qu'il s'efforce de réfuter ceux qui, à son avis, introduisent une confusion ou un mélange : voir en

Bien que nous connaissions l'existence d'écoles théologiques dans d'autres villes aussi bien qu'à Nisibe (notamment celle de Séleucie-Ctésiphon), nous ne savons malheureusement rien de la nature de leur enseignement théologique. Comme il est vraisemblable a) qu'elles auraient eu au moins quelque intérêt pour les évolutions théologiques dans l'Empire romain chrétien et b) que, cependant elles n'auraient eu aucun contact direct avec l'Empire romain, il est légitime de supposer que pratiquement toute la connaissance de ces questions ait été filtrée par les lunettes théodoriennes soit de l'École persane d'Édesse, soit de celle de Nisibe qui lui succéda. A la lumière de ces considérations, il n'est donc absolument pas surprenant que l'énoncé de la déclaration christologique promulguée au synode de Séleucie-Ctésiphon en 486 reflète souvent dans son expression le langage fortement dyophysite de Théodore<sup>17</sup>. Les synodes suivants au cours du sixième siècle, de même, reflètent souvent le langage spécifiquement théodorien, bien qu'il n'en soit pas toujours ainsi : plusieurs synodes utilisent une terminologie tout à fait différente pour exprimer la relation entre la divinité et l'humanité dans le Christ incarné, évitant (on ne sait si c'est délibérément ou non) les termes discutés dans le débat grec.

Bien que mon titre ne me conduise que jusqu'au sixième siècle, il est peut-être utile de conclure ce rapide survol historique en mettant en lumière certains traits saillants de l'histoire de l'Église de l'Orient au cours du sixième siècle.

Le siècle témoigne une fois de plus de plusieurs périodes de guerre ouverte entre les deux Empires, mais à cette époque les autorités sassanides n'éprouvaient plus aucune nécessité sérieuse de douter du loyalisme de leurs sujets chrétiens. Il est significatif que le synode de 576 ait prescrit que des prières pour Khosroès I<sup>er</sup> soient toujours incluses dans la liturgie. Il faut signaler aussi dans ce contexte le fait que le sixième siècle vit la croissance d'une littérature chrétienne en moyen-persan (dont l'existence n'est connue aujourd'hui qu'indirectement). A un moment donné, vers la fin de son règne (peut-être en 562), Justinien organisa des discussions théologiques avec un représentant de l'Église de l'Orient ; dans le rapport qui nous est parvenu de cette réunion de trois jours<sup>18</sup>, on rencontre pour la première fois la formule des deux *qnômē*, familière au *Liber de Unione* de Babai, mais absente de toutes les formules christologiques des synodes du sixième siècle.

On peut voir un indice de la confiance que les shahs éprouvaient désormais dans les *Catholicoi* de l'Église de l'Orient dans le fait que

particulier l'Homélie 56 dans le vol. I de l'édition Patriarchal Press, San Francisco 1970, p. 594 : « Le zèle d'hommes insensés qui ont agi effrontément m'a contraint à distinguer les natures. Bien que j'aie distingué les natures, les réalités glorieuses et les humbles, dans ma confession je n'ai pas fait de séparation, car c'est l'unique Fils que je confesse... ».

17. Sur ce synode, voir ci-dessous.

18. Voir A. GUILLAUMONT, « Justinien et l'Église de Perse », *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969-1970), pp. 39-66.

Isho'yahb I fut envoyé en ambassade à Constantinople en 587<sup>19</sup>. Il devait en être de même pour Isho'yahb II en 630, époque à laquelle un accord théologique qui pouvait avoir une grande importance fut presque atteint, et n'échoua prématurément qu'en raison d'un changement soudain dans le cours des événements politiques<sup>20</sup>.

En dehors des discussions directes avec l'Église de l'Orient vers 562, la politique ecclésiastique de Justinien dans d'autres domaines eut bon nombre de répercussions pour l'Église de l'Orient, parmi lesquelles la plus marquante fut la condamnation des écrits de Théodore au cinquième concile (553). Assez curieusement, on n'en trouve presque aucune référence directe dans les sources syriennes orientales ; au lieu de cela, c'est l'adoption par Justinien, à la fin de sa vie, d'une position aphanatocète qui retient particulièrement l'attention de Babai dans son *Liber de Unione*<sup>21</sup>. Il est clair aussi que la controverse origénienne a eu certaines répercussions dans l'Église de l'Orient, surtout, semble-t-il, dans le conflit entre Hnana et Babai<sup>22</sup>.

Une conséquence indirecte de la persécution par Justinien des opposants à Chalcédoine fut que de nombreux moines orthodoxes syriens passèrent dans l'Empire sassanide pour des raisons de sécurité. Il en résulta que la fin du sixième siècle vit une extension marquée de la présence orthodoxe syrienne dans l'Empire sassanide, la cause orthodoxe syrienne se trouvant mise au premier plan par de nombreux établissements monastiques dans ce qui est maintenant le nord de l'Irak. C'est en partie comme une réponse à ce nouveau défi qu'il faudrait considérer la grande œuvre christologique de Babai, le *Liber de Unione* et le développement d'une christologie des deux *qnome*.

Babai<sup>23</sup> avait étudié à l'École de Nisibe, et pendant tout le sixième siècle, cette École conserva de toute évidence une position influente dans les élaborations théologiques de l'Église de l'Orient au cours de cette période. Les semences du déclin de l'influence de l'École au siècle suivant furent semées aussi au sixième siècle : au milieu du siècle, Abraham de Kashkar avait été l'instigateur d'un renouveau monastique centré sur la montagne d'Izla (un peu au nord-est de Nisibe), à partir duquel de nombreuses fondations monastiques furent faites au cours de la fin du sixième et au début du septième siècles. Certains de ces monastères

19. Pour cette ambassade et les autres, voir L. SAKO, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1966.

20. Voir C. MANGO, « Deux études sur Byzance et la Perse sassanide », *Travaux et Mémoires* 9 (1985), pp. 91-118, en particulier pp. 105-117.

21. Babai recommande même Sévère sur un point à ce sujet (*Liber de Unione*, éd. Vaschalde, p. 79).

22. A ce sujet, voir VOÛBUS, *History of the School of Nisibis*, ch. VIII, *op. cit.* ; en ce qui concerne la christologie de Hnana, on ne peut affirmer grand'chose avec une vraie certitude.

23. Sur Babai, voir spécialement Luise ABRAMOWSKI, « Die Christologie Babais des Grossen » dans *Symposium Syriacum 1972. (Orientalia Christiana Analecta 197, 1974)*, pp. 219-245, « Babai der Grosse : christologische Probleme und ihre Lösungen », *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), pp. 290-343, et G. CHEDIATH, *The Christology of Mar Babai the Great*, Kottayam 1982.

devaient assumer un rôle de premier plan dans la formation théologique dans l'Église de l'Orient, entraînant une diminution de l'influence de l'École de Nisibe.

Avant de conclure cette section de mon exposé, il serait bon de réfléchir sur certains aspects de cette période dans son ensemble<sup>24</sup>. Au quatrième siècle, la langue théologique syriaque d'Aphraate et d'Ephrem était tout à fait distincte de celle de leurs contemporains grecs, bien que, dans le cas d'Ephrem, le programme théologique grec fût déjà mis au premier plan. Au cinquième siècle, de fait, avec les controverses christologiques, le programme théologique grec et la langue théologique grecque envahissent l'un et l'autre le discours théologique de la plupart des auteurs syriaques<sup>25</sup>. Dès lors que l'Église de l'Orient s'était familiarisée avec le discours théologique de l'Empire romain, soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de l'École persane d'Édesse, à l'époque où cette École fut fermée (489), la variété spécifiquement théodorienne du discours théologique s'était trouvée bien établie dans l'Église de l'Orient. Ainsi quand, à la fin du cinquième siècle et de plus en plus pendant le sixième siècle, l'Église de l'est de l'Empire romain s'éloigna du bord antiochien du *spectrum* chalcédonien pour se rapprocher du bord alexandrin de ce *spectrum*<sup>26</sup>, l'Église de l'Orient se sentit de moins en moins d'affinités avec ces élaborations doctrinales de l'Empire romain (surtout avec la condamnation des écrits de Théodore) et l'un des résultats de ce mécontentement se trouve être le *Livre de l'union* de Babai le Grand.

Deux points sont à signaler finalement avant de passer à la seconde section. En premier lieu, qu'en est-il des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine? S'agissant, comme il a été signalé dès l'abord, d'initiatives impériales, ils n'intéressaient pas directement l'Église située hors de l'Empire romain. On ne sait quand les informations sur le Concile d'Éphèse<sup>27</sup> parvinrent à l'Église de l'Empire sassanide, mais on peut raisonnablement être assuré que, lorsqu'elles y parvinrent, elles auront été transmises par l'École persane d'Édesse, et que, en conséquence, les sympathies se seront orientées tout naturellement du côté de Jean d'Antioche. Dans le cas de Chalcédoine, le fait que Ibas ait été restitué au siège d'Édesse rendait vraisemblable que pour les élèves de l'École d'Édesse (à laquelle Ibas s'était étroitement associé) le Concile de Chalcédoine ait un élément en sa faveur. Quant à la définition de foi du Concile, les théologiens plus tardifs de l'Église de l'Orient eurent à son égard une attitude ambivalente: peut-être pourrait-on citer comme

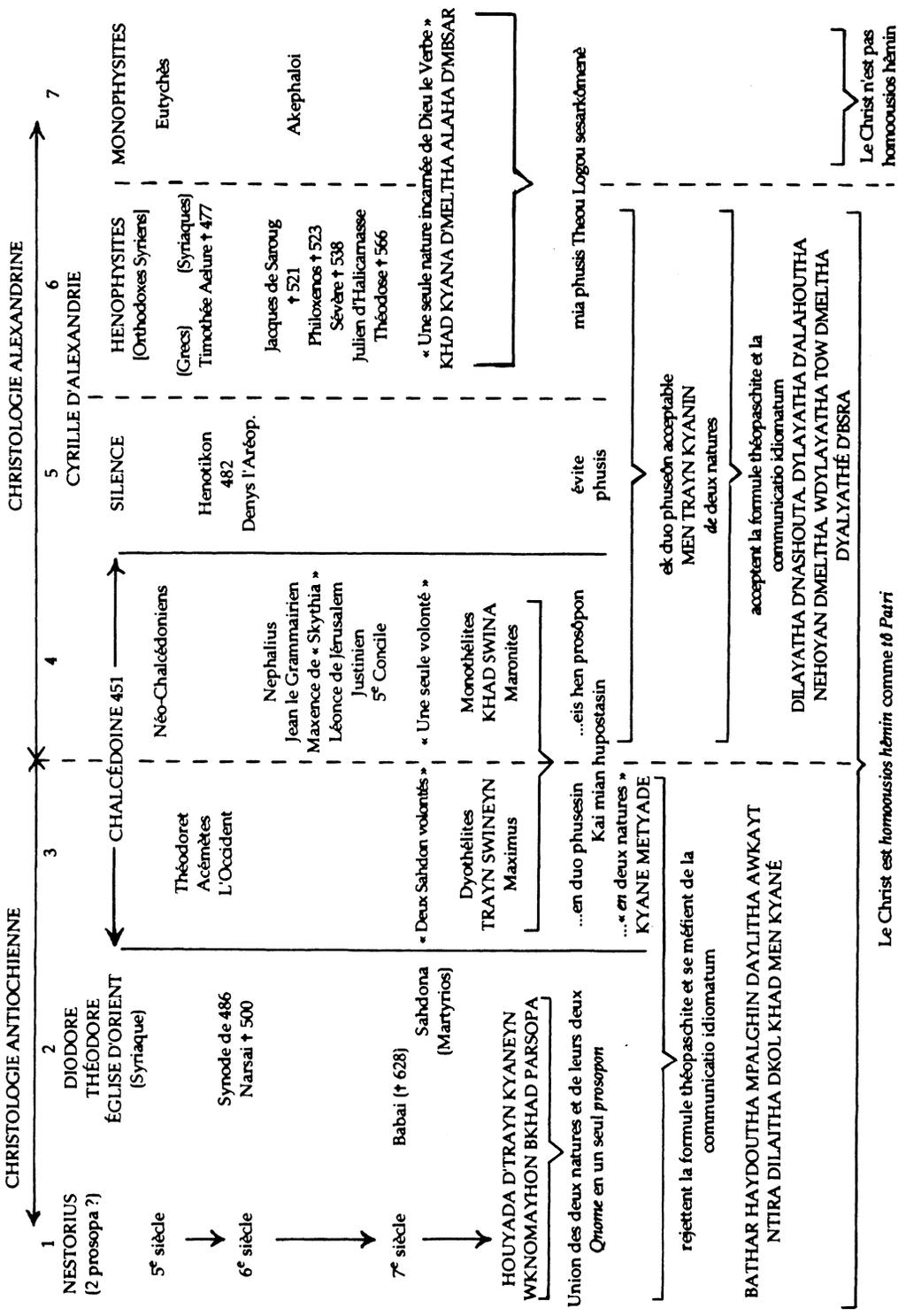
24. On peut trouver une excellente vue d'ensemble de la christologie de l'Église de l'Orient jusqu'à la fin du VII<sup>e</sup> siècle dans l'Épilogue (par D. Miller) de *The Ascetic Homilies of Saint Isaac the Syrian*, traduites par le Monastère de la Transfiguration, (Boston 1984), pp. 481-541.

25. Le poète Jacob de Sarough est une exception célèbre.

26. Voir, par exemple, la table donnée dans l'Appendice.

27. Pour une étude du Concile d'Éphèse du point de vue de l'Église de l'Orient, voir Mar APREM, *The Council of Ephesus*, Trichur, 1978.

# APPENDICE



Le Christ est *homousios hênin* comme *tô Patri*  
 SHWE B-OUJSIA LAN WA-SHWE B-OUJSIA AWOUY

caractéristique le commentaire d'Isho'yahb II (628-646)<sup>28</sup> : « Bien que ceux qui se sont réunis au synode de Chalcédoine aient eu l'intention de restaurer la foi, eux aussi néanmoins se sont écartés de la vraie foi : à cause de leur faiblesse d'expression, enveloppée d'obscurité, ils ont fourni à beaucoup une pierre d'achoppement ». — opinion avec laquelle s'accorderait certainement la seconde moitié de l'opinion orthodoxe syrienne !

En second lieu qu'en est-il de Nestorius ? Comme on le sait, l'Église de l'Orient a une anaphore attribuée à Nestorius, et le nom de Nestorius ne figure pas une seule fois dans aucun des synodes du cinquième ou du sixième siècle, et nulle part il n'est apporté comme une autorité à suivre en matière christologique. Cette curieuse situation s'éclaire à la lecture de l'*Homélie sur les trois Docteurs* de Narsai, à savoir Diodore, Théodore et Nestorius<sup>29</sup>. Il est clair que Narsai a une certaine connaissance de la doctrine de Diodore, qu'il en sait long sur celle de Théodore, mais qu'il ne sait rien d'important de celle de Nestorius : pour lui, Nestorius est simplement un homme qui a été un martyr de la cause de la christologie antiochienne, c'est-à-dire strictement dyophysite, et la victime des machinations de l'épouvantail de Narsai, Cyrille d'Alexandrie. En d'autres termes, le nom de Nestorius est utilisé principalement comme un symbole du rempart de la cause antiochienne et n'implique certainement pas la connaissance directe ou l'influence de sa doctrine spécifique. C'est cette sorte de motivation qui expliquera pourquoi le futur catholico Mar Abha a rapporté et traduit l'apologie de Nestorius, le *Liber Heraclidis*<sup>30</sup>.

## II

Dans la seconde et dernière section de mon exposé, je voudrais suggérer un certain nombre de conditions préalables à une vision équilibrée de la christologie de l'Église de l'Orient dans sa période de formation, dans l'Empire sassanide<sup>31</sup>.

28. L.R.M. SAKO, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Isho'yahb II de Gdala* (Rome 1983), p. 42, tr. pp. 146-147. Peut-être à un moment au cours du VII<sup>e</sup> siècle, l'énoncé de la définition de Chalcédoine, telle qu'elle a été transmise dans les recueils synodaux syriaques orientaux, a-t-il été tacitement « corrigé », de sorte qu'il parle en fait de deux *qnome* : voir André de HALLEUX, « La falsification du symbole de Chalcédoine dans le Synodicon nestorien » dans *Mélanges offerts à J. Dauvillier* (Toulouse 1979), pp. 375-384.

29. Ed. et tr. par F. MARTIN dans *Journal asiastique* IX, 14 (1899), pp. 446-492 et IX, 15 (1900), pp. 469-525 ; cf. Luise ABRAMOWSKI, « Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narsai über die drei nestorianischen Lehrer », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66 (1954-1955), pp. 140-143.

30. La traduction est datée de 540. Que ce soit Mar Abha qui l'ait rapporté de l'Empire romain et l'ait traduit est une conjecture. La traduction anglaise par G.R. DRIVER et L. HODGSON, *The Bazaar of Heraclides* (Oxford 1925), n'est pas toujours très satisfaisante : voir la recension de R.H. CONNOLLY dans *Journal of Theological Studies* 27 (1926), pp. 191-200. Sur l'ouvrage lui-même, noter spécialement L. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del Libro di Eraclide di Nestorio*, (Fribourg 1956), Luise ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis von Nestorius*, (CSCO Subsidia 22, 1963), et R. CHESNUT, « The two prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides », *Journal of Theological Studies*, 29 (1978) pp. 392-409.

31. Voir pour plus de détails mon ouvrage *The Christology of the Church of the East* (n. 12).

D'abord et avant tout il faut éviter une nomenclature trompeuse. A la fin de l'Antiquité, tout comme dans la politique moderne, on cherchait à dénigrer ses adversaires en les dépeignant comme des tenants d'opinions de groupes plus ou moins éloignés dans le *spectrum* théologique : ainsi les défenseurs de Sévère d'Antioche étaient-ils souvent définis comme eutychiens par leurs adversaires chalcédoniens (même s'ils avaient précisément anathématisé Eutychès)<sup>32</sup>, et de même, les adhérents de l'Église de l'Orient étaient régulièrement désignés par tous les autres comme « nestoriens ». Il est lamentable qu'une tradition hérésiographe hostile soit si souvent perpétuée encore aujourd'hui — désormais sans nul doute plus par habitude que par malveillance — dans la plupart des manuels d'histoire doctrinale et ecclésiastique. Un exemple indiquera à lui seul combien l'usage continu de ce terme peut être insidieux : dans un chapitre sur l'Église de l'Orient et Chalcédoine dans l'ouvrage commémoratif en trois volumes *Das Konzil von Chalkedon*, le grand savant catholique W. de Vries écrit (I, p. 603) : « L'adoption officielle du nestorianisme par l'Église de Perse eut lieu au Synode de Séleucie en 486 »<sup>33</sup>. Un simple coup d'œil sur la brève déclaration christologique produite à ce synode révèle que la formulation de l'énoncé ne contient rien de spécifiquement nestorien. Il est significatif que Macomber, dans son étude de la christologie de ce synode<sup>34</sup>, là où il interprète la terminologie uniformément *in malam partem*, doive néanmoins admettre : « Il est vrai aussi que les termes employés peuvent être pris comme matériellement orthodoxes, pourvu qu'ils soient interprétés *sensu aiente* ».

En rapport étroit avec ce point concernant la nomenclature, est la question de la manière simpliste dont les controverses christologiques des cinquième et sixième siècles sont régulièrement dépeintes dans beaucoup de manuels publiés par les diverses Églises de tradition chalcédonienne. On y trouve généralement une trilogie où la position chalcédonienne est regardée comme la position médiane équilibrée entre les deux extrêmes hérétiques opposés, le nestorianisme et le monophysisme. Il est inutile de dire qu'un modèle aussi simpliste est grossièrement fallacieux et demande à être remplacé d'urgence. Je voudrais ici suggérer que nous pourrions songer à le remplacer par un modèle à sept branches (voir Appendice), qui laisse de meilleures possibilités aux diverses classifications d'opinions dans le *spectrum* théologique.

Dans un tel modèle, on pourrait proposer que, vu les interprétations différentes qui ont été données des termes principaux de la définition

32. Dans l'Appendice, afin de distinguer plus clairement entre ces deux positions, j'ai employé le terme « Henophysites » pour les premiers, puisque le terme général « monophysite », largement utilisé par les auteurs occidentaux pour signifier les deux groupes, est de ce fait la source de graves erreurs.

33. W. de VRIES, « Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon » dans *Das Konzil von Chalkedon, I*, (Würzburg 1951) pp. 603-635 (la citation est extraite de la page 603).

34. W. MACOMBER, « The christology of the synod of Seleucia-Ctesiphon AD 486 », *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), pp. 142-154 (la citation est extraite de la page 154).

de Chalcédoine (voir plus amples développements ci-dessous), un critère de base différent de l'orthodoxie puisse être adopté, comme la formule « Le Christ est consubstantiel à nous comme il l'est au Père » (voir au bas du diagramme).

En deuxième lieu, il semblerait d'une importance fondamentale d'autoriser l'Église de l'Orient à s'exprimer dans ses propres termes et de ne pas se borner à juger sa christologie à l'aune du programme christologique grec du cinquième au septième siècle.

Le troisième point que je voudrais signaler concerne la terminologie technique. Pour saisir l'enjeu des controverses théologiques de la fin de l'antiquité, deux éléments en particulier sont essentiels :

a) Avant tout (et cela va sans dire), il est nécessaire que nous nous efforcions de comprendre ce que les auteurs entendent réellement par les termes techniques qu'ils emploient, plutôt que de nous reposer sur ce que leurs opposants prétendent qu'ils ont voulu dire. Cela signifie que nous devons être conscients que plusieurs termes-clefs utilisés dans les définitions de Chalcédoine avaient des significations différentes dans des populations différentes et à des époques différentes. Des complications supplémentaires se présentent lorsque ces termes sont traduits dans une autre langue, dans notre cas le syriaque, et lorsque les progrès dans la technique de la traduction au cours du temps<sup>35</sup> signifient qu'un terme grec particulier comme *esarkôthè* ou *homoousios* peut, au cours du temps, être rendu par plusieurs équivalents syriaques différents. Dans ce contexte, à la fois la terminologie syriaque et la compréhension de cette terminologie dans l'Église de l'Orient peuvent être qualifiées d'archaïques et de conservatrices. Quelques exemples précis en sont présentés ci-dessous.

b) En second lieu, il nous faut découvrir quels ont été les points de départ des différentes parties, d'un point de vue positif comme d'un point de vue négatif. En d'autres termes, quel avait été leur souci prioritaire dans la formulation de leur doctrine christologique, et quelle position ils s'efforçaient à tout prix d'éviter. De toute évidence, des points de départ différents produiront — et ont produit — des formulations finales différentes. Ainsi, généralement parlant, on peut dire que le souci primordial de la position orthodoxe syrienne fut de fournir une formulation qui fasse pleine justice à la réalité de l'Incarnation, car sans cela le salut ne serait pas réalisé ; ainsi, étant donné ce point de départ, l'insistance est mise en priorité sur les termes d'unité, et toute séparation autre que purement mentale, des natures, est vue comme faisant obstacle à la pleine réalité de l'Incarnation<sup>36</sup>. Pour l'Église de l'Orient, le point de départ est tout à fait différent : d'un côté, il y a un profond souci de maintenir la transcendance de la divinité et l'horreur de toute idée que la divinité pourrait être sujette à quelque espèce de souffrance (ce qui pour eux avait évidemment des

35. Voir en général mon article « Towards a History of Syriac translation technique » dans *Symposium Syriacum III, (Orientalia Christiana Analecta 221, 1983)*, pp. 1-4, reproduit dans *Studies in Syriac Christianity* (n. 12), ch. X.

36. C'est évidemment tout à l'opposé de la caricature habituelle de la christologie « monophysite » que l'on rencontre encore trop souvent.

harmoniques morales)<sup>37</sup>; d'un autre côté, une grande insistance est mise sur le lien entre l'humanité du Christ, l'*homo assumptus*, et la promesse du salut pour toute l'humanité que cela engage. En conséquence de ces deux points de départ, l'accent particulier dans l'Église de l'Orient est mis sur les termes de dualité. Ainsi, bien que l'Église orthodoxe syrienne et l'Église de l'Orient aient toutes deux un souci essentiellement sotériologique à l'arrière-plan de leur christologie privilégiée, parce qu'elles considéraient ce souci sotériologique à partir de deux perspectives tout à fait différentes, elles ont conclu par deux formulations christologiques opposées.

Je termine en considérant deux séries d'exemples précis qui, je l'espère, indiqueront quelques-uns des problèmes dont nous devons être conscients : tous deux sont des cas où la langue utilisée par l'Église de l'Orient pourrait justement être décrite comme archaïque ; dans le premier cas, cela est dû à des compréhensions différentes des mêmes termes, tandis que dans le second, il s'agit d'une imagerie qui fut jadis très répandue et qui était encore conservée dans l'Église de l'Orient après avoir été en majeure partie abandonnée par toutes les autres au cours des controverses du cinquième siècle.

Il est intéressant que le théologien oriental Sévère, et Babai dans l'Église de l'Orient, aient eu tous deux des objections à faire à la définition de Chalcédoine pour le motif qu'elle était illogique : pour l'orthodoxe syrien, une *hypostasis/qnoma* implique logiquement une *physis/kyana*<sup>38</sup> tandis que pour Babai, deux *physeis/kyane* impliquent logiquement deux *qnome*<sup>39</sup>. Les deux termes ont des connotations sensiblement différentes dans les deux traditions christologiques, et, une fois ce fait reconnu, il devient possible de voir pourquoi chacun de ces auteurs (et d'autres comme eux) se sont sentis contraints de soutenir leurs deux formulations opposées au sens littéral.

Preons d'abord *kyana*, l'équivalent formel de *physis*, que l'on est convenu de traduire par « nature » : dans les traductions du grec du quatrième et du début du cinquième siècle, il est significatif que *kyana* traduit parfois *ousia* aussi bien que *physis* ; le même phénomène peut être observé dans les traductions les plus anciennes de *homoousios* par *bar kyana*. C'est essentiellement cette interprétation de *kyana* qui prévaut dans l'Église de l'Orient au sixième siècle. Par contre, à la fin du cinquième et au sixième siècle, les auteurs orthodoxes syriens comprennent *physis/kyana* pratiquement comme un synonyme de *hypostasis/qnoma* et pensent par conséquent que la définition de Chalcédoine implique, (en termes actuels) un Christ schizophrène. Il est significatif que dans les

37. En arrière-plan sont des conceptions très différentes a) de ce qu'implique *pathos/bashsha* (« la souffrance ») et b) de ce qu'était la nature de la chute.

38. Par exemple SÉVÈRE, *Orationes ad Nephaliium* (éd. Lebon, CSCO Scr. Syr. 64), p. 16 ; de même PHILOXENOS, *Letter to the Monks of Senum* (éd. de Halleux, CSCO scr. Syr. 98), p. 11.

39. Par exemple BABAI, *Liber de Unione* (éd. Vaschalde), p. 97 ; de même ISHO'YAHB III, *Liber Epistularum* (éd. Duval, CSCO Scr. Syr. 11), p. 129 ; Luise ABRAMOWSKI et A.E. GOODMAN, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge 1972, II, p. 9.

traductions orthodoxes syriennes de la fin du cinquième et du sixième siècle, l'ancienne traduction de *homoousios* par *bar kyana*, est remplacée par diverses autres traductions, écartant ainsi l'association (devenue archaïque) de *kyana* avec *ousia*.

Le second terme, *qnoma*, est évidemment particulièrement problématique dans la tradition syrienne orientale. Dès l'abord, je voudrais suggérer que, dans le cas des auteurs syriaques orientaux, il est important de garder le terme syriaque et de ne pas le rétrovertir en *hypostasis* (sans parler de la traduction par « personne », qui s'est présentée à l'occasion). Alors que dans la tradition orthodoxe syrienne, *qnoma* est mis de très près à égalité avec *hypostasis* (qui elle-même peut avoir une série de sens), dans l'Église de l'Orient, il n'en est évidemment pas ainsi, surtout dans la formulation caractéristique de Babai où il parle fréquemment des « deux natures et leurs *qnome* ». En bref, il semblerait que pour Babai<sup>40</sup>, alors que *kyana* est un terme générique et voisin du sens de *ousia*, *qnoma* se rapporte à une manifestation individuée (quoique pas nécessairement existant par soi) de ce *kyana*. Ainsi, la divinité est le *kyana* de Dieu et l'humanité le *kyana* de l'homme ; dans le cas de la personne du Christ incarné, sa divinité est le *qnoma* ou manifestation individuée du *kyana* de la divinité et son humanité est le *qnoma* ou manifestation individuée de l'humanité. La « propriété » *idiotes/dilayta* serait un stade inférieur dans la hiérarchie, c'est-à-dire un aspect particulier de la manifestation individuée du *kyana*.

Cependant, en dehors des questions d'interprétation précise il est d'une importance fondamentale d'être conscient que ces termes théologiques ont été employés dans l'Église de l'Orient de différentes manières et avec des sens différents de ceux qui étaient courants dans l'Empire romain à la même époque. C'est le point sur lequel Babai et Isho'yahb III eux-mêmes ont tous deux précisément attiré l'attention<sup>41</sup>.

On peut constater dans de nombreux cas que la tradition syriaque orientale de l'Église de l'Orient a conservé des images et des métaphores de l'Incarnation qui ont été jadis largement répandues mais que les auteurs d'autres traditions syriaques ont abandonnées par la suite, soit en raison de leur inadéquation avérée, soit parce qu'elles étaient considérées comme venant à l'appui des positions de leurs adversaires théologiques. Un bon exemple en est fourni par l'image du vêtement, si souvent employée par des auteurs anciens, grecs aussi bien que syriaques, en connexion avec l'Incarnation<sup>42</sup>. Il y a de nombreuses variantes dans la manière dont cette métaphore a été employée et elles continuent toutes à rester populaires dans l'Église de l'Orient, alors qu'ailleurs, en particulier parmi les auteurs de la tradition christologique alexandrine,

40. Voir spécialement BABAI, *Liber de Unione*, pp. 71, 159 où Babai définit *qnoma* comme *'usya ihidayta*, « une (manifestation) individuelle d'*ousia* ».

41. Ainsi BABAI, *Liber de Unione*, p. 306 ; ISHO'YAHB III, *Lettres*, p. 136.

42. En général, voir mon article « Clothing metaphor as a means of theological expression in Syriac tradition » dans M. SCHMIDT éd., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4, 1982), pp. 11-40, reproduit dans *Studies in Syriac Christianity* (n. 12), ch. XI.

il y avait une forte tendance à abandonner complètement l'image comme impliquant une christologie trop dyophysite<sup>43</sup>. Deux exemples illustreront l'évolution typique selon les époques.

1) L'expression *lbesh kyanan*, « il revêtit notre nature », se trouve tant chez Narsai que chez Babai, et revient fréquemment dans le *Hudra* liturgique<sup>44</sup>. Selon Sévère, cette expression est spécifiquement nestorienne<sup>45</sup>. Il est vrai qu'elle se présente en effet dans un passage de Nestorius cité par Timothée Ailouros<sup>46</sup>, mais il a échappé à Sévère que l'expression avait aussi une ascendance parfaitement respectable : rien moins que l'autorité de Cyrille d'Alexandrie (du moins en traduction syriaque)<sup>47</sup>.

2) Narsai, Babai et le *Hudra* (sans parler de nombreux autres auteurs syriens orientaux) parlent assez souvent de l'humanité du Christ comme d'un « vêtement » (*lbusha* ou *estla*)<sup>48</sup>. Cette expression ne se trouve que très rarement après la seconde moitié du cinquième siècle chez les auteurs syriaques et d'autres traditions christologiques, et même le doux Jacob de Sarough exprime sa désapprobation à cet égard dans une de ses lettres<sup>49</sup>. Pourtant l'expression a une ascendance très respectable puisqu'elle se rencontre non seulement chez Ephrem<sup>50</sup> mais aussi dans le *De Incarnatione* de Cyrille d'Alexandrie<sup>51</sup>.

Enfin, on pourrait mentionner une image surprenante qui se présente plusieurs fois dans le *Hudra*<sup>52</sup> : le corps du Christ est décrit comme un

43. Voir par exemple les objections de Philoxenos à la traduction de la Peshitta dans He 5,7 et 10,5 dans son *Commentaire sur le Prologue de Jean* (éd. de Halleux, CSCO Scr. Syr. 165), pp. 53-54.

44. Par exemple NARSAI (éd. Mingana) I, p. 28 ; *Homily on Passion* (éd. McLeod), ligne 660 ; BABAI, *Liber de Unione*, p. 63 ; HUDRA (éd. de Trichur) I, pp. 117, 248, 485, 491, 574, 648 ; II, pp. 118, 548, etc.

45. SÈVÈRE, *Homélie 23*, *Patrologia Orientalis* 37, p. 122.

46. Ed. R.Y. EBIED et L.R. WICKHAM dans C. LAGA, J.A. MUNITIZ, L. van ROMPAY éd. *After Chalcedon : Studies in Theology and Church History (Orientalia Lovaniensia Analecta 18, 1985)*, p. 123, col. 2, où c'est une glose sur Jean 1,14. La phrase se présente aussi dans THÉODORE DE MOPSUESTE (par exemple *Catechetical Homily VII*, 1).

47. CYRILLE, *De Incarnatione*, éd. Pusey, p. 84 (ce n'est cependant pas une traduction exacte du grec) : *Lettre 46* (éd. Ebied et Wickham, CSCO Scr. Syr. 157), p. 48. Chez les auteurs syriaques anciens, cela se présente dans les Lettres de Jean d'Apamée (éd. Rignell), p. 28.

48. Par exemple NARSAI (éd. McLeod), *Homily on the Nativity*, ligne 446 ; *Homily on the Passion*, lignes 622, 668-669 ; BABAI, *Liber de Unione*, p. 274 (et souvent) ; HUDRA I, pp. 119, 147, 487, 603, etc. (surtout *estla*).

49. Jacob de SAROUGH, *Lettres* (éd. Olinder), p. 124 ; néanmoins, il utilise l'expression *lbush pagreh* dans une de ses homélies en vers (éd. Bedjan V, p. 644).

50. Par exemple *Hymns on Faith* 91,2 ; *Hymns on the Nativity* 21,5.

51. Ed. Pusey, p. 145 : « le vêtement (*lbusha*) qu'il a revêtu, venant de la terre, qui est son corps » ; là où le grec a *periblêma tên apo gês sarka*, « chair venant de la terre (comme) un vêtement ».

52. Voir mon article « Christ the Hostage : a theme in the East Syriac liturgical tradition and its origin » dans H.C. BRENNKE, E.L. GRASMUCK, C. MARKSCHIES éd., *Logos : Festschrift für Luise Abramowski* (Beihefte zur ZNW 67, 1993), pp. 472-485 (les passages de l'*Hudra* sont traduits pp. 483-485).

« otage » (*hmayra*, du grec *homèros*) pris de l'humanité et envoyé au ciel (dans l'antiquité les otages sont donnés comme un signe de bonne foi et non capturés). Cette image essentiellement dyophysite se trouve avoir une ascendance parfaitement respectable, car elle se présente à la fois chez Aphraate et chez Ephrem<sup>53</sup> et on trouve un langage très semblable chez Jean Chrysostome<sup>54</sup>.

Permettez-moi de conclure en attirant l'attention sur deux passages, l'un de Philoxène de Mabboug, l'autre de Babai le Grand<sup>55</sup> : les deux auteurs font la même remarque, à savoir que chaque image ou métaphore utilisée à propos de l'Incarnation ne peut qu'illustrer un aspect particulier de ce mystère, et elle s'avèrera inadéquate ou fallacieuse si elle est employée isolément ou si l'on en tire des analogies erronées. L'important, les deux auteurs y insistent, est d'employer toute une variété d'images et de métaphores, chacune d'elles devant illustrer un aspect différent de l'Incarnation. C'est dans cet esprit que je voudrais suggérer de considérer la christologie de l'Église de l'Orient. Si nous en examinons un aspect isolément et que nous poussions trop loin ses implications logiques, nous commettrons une injustice envers l'intention de l'auteur. Ce qui est nécessaire, c'est une approche, non pas atomisante, mais au contraire holistique.

53. Notamment APHRAATE, *Démonstration* 23, 51 ; EPHREM, *Hymnes sur la Nativité*, 22,40, *Commentaire sur le Diatessaron* 21,33. L'imagerie se rencontre aussi dans le rituel baptismal orthodoxe syrien attribué à Timothée (éd. avec traduction anglaise dans *Le Muséon* 83 (1970), pp. 367-431 (le passage en question est p. 379). Le but de l'image est sotériologique, attirant l'attention sur la promesse pour l'humanité dans son ensemble impliquée par la glorieuse ascension de l'humanité du Christ. « Gage » (*rahbona/arrhabón*) est un autre terme utilisé dans ce contexte.

54. Jean CHRYSOSTOME, *Patrologie grecque* 50, col. 461 et 62, col. 19.

55. PHILOXENOS, *Tractatus tres* (éd. Vaschalde, CSCO Scr. Syr. 9), pp. 152-155 ; BABAI, *Liber de Unione*, p. 233, cf. pp. 249-250.