

La christologie de Nestorius

par Bernard DUPUY*

Aucun Père de l'Église n'a accumulé sur sa tête autant de condamnations solennelles que l'infortuné Nestorius. Déchu de sa dignité épiscopale, sans toutefois avoir été excommunié, anathématisé pour ses doctrines par le concile réuni à Éphèse et présidé par Cyrille d'Alexandrie en 431¹, envoyé enfin en exil, il finit ses jours en déportation.

Les conciles suivants, en particulier le second concile de Constantinople de 553 convoqué par Justinien, menèrent un combat acharné contre sa mémoire et, pour la plupart des théologiens, l'épithète de « nestorien » est devenu un opprobre, presque l'équivalent du qualificatif antique : « résumé de toutes les hérésies ». Au cours de l'histoire, on a toujours parlé de Nestorius comme s'il avait nié la divinité du Christ, sans examiner de près ce qu'il avait voulu dire ou ce qu'il avait réellement dit. Ainsi ses idées, même quand elles étaient orthodoxes, ont été mal jugées et déformées jusqu'aux temps modernes.

Il avait cependant été vénéré dans l'ancienne Église de l'Orient, à l'égal de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste, depuis l'assemblée épiscopale de 612 tenue à la cour de l'empereur Chosroès², il est mentionné dans les diptyques de la liturgie, et il est resté à travers les siècles le symbole de la foi vivante de l'Église de l'Orient. Mais les anathèmes qu'il a subis portent préjudice à sa mémoire et sont un poids pour la réputation de cette Église. Aujourd'hui, nous pouvons étudier à nouveaux frais sa pensée en recourant directement à ses écrits, désormais publiés dans des éditions critiques³.

Pour comprendre la christologie de Nestorius, il est tout d'abord nécessaire d'avoir présent à l'esprit qu'il est un antiochien. Son mode

* Directeur du Centre d'études Istina, Paris.

1. Cf. *Acta conciliorum œcumenicorum*, toms I. Concilium universale Ephesinum, ed. E. Schwartz, Vol. I, (Collection Vaticane = V), Berlin-Leipzig 1925-1933.

2. Assemblée épiscopale de 612 tenue à la cour de Chosroès, cf. J.B. CHABOT, *Synodicon Orientale*, Paris, Imprimerie nationale 1902, p. 629; cf. NARSAI, « Memra sur les trois docteurs Diodore, Théodore et Nestorius », trad. par F. Martin, dans *Journal asiatique*, 14 (1899) pp. 446-492; 15 (1900) pp. 469-525.

3. F. LOOFS, *Nestoriana*, Halle 1905; Nestorius, *Tegourta Heraclidis*: Le Livre d'Héraclide de Damas, ed. P. Bedjan, Paris-Leipzig 1910; trad. anglaise, *The Bazaar of Heraclides*, éd. by G.R. Driver and L. Hodgson, Oxford 1925; trad. française *Le Livre d'Héraclide de Damas* (= L.H.) par F. Nau, Paris, éd. Letouzey et Ané 1910. Cf. Luigi I. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*, Fribourg (Suisse) 1956; Luise ABRAMOWSKI, « Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius » dans *CSCO, Subsidia* 1963.

de pensée est concret et non abstrait, expérimental et non théorique. Il est vrai qu'il écrit en grec mais il était un moine d'Antioche et il avait probablement eu pour maître Théodore de Mopsueste. A l'école de ce dernier, il fut pénétré des principes de l'école théologique antiochienne. On peut donner un exemple frappant de cette tendance en remarquant que Nestorius tend à «diviser» alors que Cyrille «unit». Dans un extrait d'une de ses lettres cité et réjeté à Éphèse⁴, Nestorius écrivait : «La Vierge, mère du Christ, n'a pas enfanté le Fils de Dieu, elle a enfanté Son humanité, qui est Fils parce qu'unie au Fils» (V,60,1) ; et encore : «A cause de celle qui enfante, je vénère Celui qui est enfanté. Je sépare les natures mais non l'adoration» (V,60,8 et 15). C'est ce langage même qui était stigmatisé par Cyrille. De telles expressions furent considérées comme des blasphèmes. Mais, avec tous les antiochiens, Nestorius parlait ainsi en toute bonne foi, croyant certainement être dans l'unité de la foi et parler au nom de l'Église, engagé comme il l'était dans la lutte contre l'hérésie apollinariste. Au reste, en dépit de cette orientation, le florilège de textes rassemblé à Éphèse contre Nestorius reconnaît bien qu'«il s'est abstenu d'affirmer deux Fils» (V,60,9)⁵.

*
* *

Selon la théologie antiochienne, l'union des natures dans le Christ est un mystère inaccessible mais celui-ci a été manifesté par l'Annonciation, lorsque la bienheureuse Vierge a entendu les paroles de l'ange Gabriel. La naissance sur terre de l'enfant Jésus a été humainement accomplie par la sainte Vierge, sa Mère. Ses opposants réunis à Éphèse lui reprochaient d'avoir dit : «Il ne faut pas attribuer à Dieu le fait d'être né ou allaité par une vierge. Il ne faut pas dire que Dieu a eu l'âge de deux ou trois mois» (V,53). Nestorius leur répondra plus tard dans son *Livre d'Héraclide* : «Est-ce en homme qui nie que le Christ est Dieu que l'accusé vous a dit que le Christ avait deux ou trois mois ? Ou bien confessait-il que le Christ est Dieu, mais affirmait-il que ce n'est pas comme Dieu qu'il est né et a eu deux ou trois mois... comme si sa propre essence avait été transformée en l'essence de l'homme ? » (*Livre d'Héraclide*, 122).

Disons d'abord un mot de l'accusation principale et la plus célèbre, à savoir l'opposition de Nestorius au terme *theotokos*. Il ne faut pas exagérer ce rejet. Le terme *theotokos*, employé depuis l'époque d'Origène, n'était pas encore universellement admis lorsqu'il devint matière à discussion à Constantinople en 428. Même Cyrille n'a jamais utilisé le terme *theotokos* avant la controverse, et, quant à Nestorius lui-même, il y a au moins une homélie dans laquelle il l'emploie (LH 345, 7-8).

4. Cf. L.I. SCIPIONI, *Nestorio e il Concilio di Efeso*, Milan 1977 ; André de HALLEUX, «Nestorius. Histoire et doctrine» dans *Irenikon* LXVI (1993), pp. 38-51, 163-178.

5. J.F. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching. A fresh examination of the evidence*, Cambridge 1908 ; *Ibid.*, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, Londres, Methuen and Co 1903 (rééd. 1958), p. 261, n. 2.

Il est probable que ce terme, toujours donné en grec et qui n'a pas d'équivalent latin dans l'échange de correspondance entre Rome et Constantinople, avait été créé pour éviter l'expression païenne *mèter theou*. Il serait donc peut-être préférable de traduire « divinement Mère » plutôt que « Mère de Dieu »⁶. L'expression elle-même ne laisse donc pas de faire question. Aussi est-il bien connu qu'à l'apogée de la controverse Nestorius préférait appeler Marie plus simplement « la bienheureuse Vierge » afin d'éviter cette pomme de discorde.

Or il est probable que la plupart de ceux qui, à Constantinople, employaient l'expression *theotokos*, le faisaient dans un sens apollinariste. Nestorius envoya à Rome une requête à ce sujet. Quand la réponse lui parvint, il accepta le conseil de modération que lui donna Jean d'Antioche et il s'expliqua lui-même dans une nouvelle homélie : « La bienheureuse Vierge est Mère de Dieu... parce que le Temple créé en elle par le Saint Esprit était uni avec la divinité » (C 78 ; cf. aussi *Lettre au pape Célestin*, p. 55). Pour justifier le terme, il utilise l'image du vêtement, et ce n'est pas de sa part une innovation mais la reprise fidèle d'une tradition vénérable conservée par saint Ephrem⁷ et on l'a retrouvée de nos jours dans l'ancienne version syriaque du Symbole de Nicée, dans laquelle le terme grec *sarkôthenta* est traduit *lbeš pagra* : « il revêtit le corps »⁸. Ce mode d'explication nous ramène à l'ancienne formule antiochienne, à laquelle Cyrille aurait certainement donné son accord : « La bienheureuse Vierge est Mère de Dieu parce que dès sa conception le Temple a été pris à partir d'elle et le Logos uni à Dieu » (V 127,5).

En définitive, puisque c'est sur ce point que la controverse a porté, il faut souligner que Nestorius n'a jamais soutenu que le Christ aurait été « engendré » comme « un homme pur et simple », dans lequel le Logos aurait résidé par la suite (V 4,4).

Conformément au texte de Nicée, Nestorius pensait que c'est le Fils, *engendré par le Père avant tous les siècles*, qui s'est fait chair et s'est fait homme pour nous et pour notre salut (V 5,3). Il est donc faux assurément de considérer que le Christ, pour Nestorius, ne serait Dieu que « sotériologiquement », comme si c'étaient les actes et les souffrances méritoires de l'homme Jésus qui l'avaient constitué dans sa filiation divine. Il comprend de façon parfaitement orthodoxe l'« échange divin » : « Dieu le Logos s'est fait homme pour faire de l'humanité en lui-même l'image de Dieu et pour la renouveler dans la nature même de sa propre humanité » (LH 188).

6. *Ibid.*, p. 261, n. 2.

7. Cf. A. VOÛBUS, « New Sources for the Symbol in early Syrian Christianity » in *Vigiliae Christianae* 26 (1972), pp. 295. Cf. S. BROCK, « The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to early Seventh Centuries : preliminary considerations and materials » in *Aksum-Thyateira : « Festschrift for Archbishop Methodius*, éd. G. Dragas, Londres 1985, rééd. dans *Studies in Syriac Christianity*, Londres, Variorum reprints 1992, p. 126.

8. Cf. S. BROCK, « Clothing metaphor as a means of theological expression in Syriac tradition » dans *Studies in Syriac Christianity*, Variorum Reprints (Aldershot) 1992, chap. XI.

Ce que Nestorius nie, avec tous les théologiens antiochiens, c'est que dans le Christ « les propriétés de sa chair puissent s'élever jusque dans l'essence de Dieu... de sorte que celle-ci souffrirait en endurant les souffrances de son corps... sans avoir à opérer les actions humaines ni par la volonté de son âme ni par son intellect humain..., mais uniquement par la volonté et l'intellect de Dieu » (LH 185). Nous touchons là au cœur de la pensée de Nestorius. S'il prend tellement au sérieux l'humanité du Logos incarné, qui est complète et « consubstantielle avec notre propre humanité », c'est afin d'éviter la mutation du Logos par le « devenir », ce qui pourrait impliquer la mutabilité de Dieu, et pour exclure le caractère de créature pour le Fils, c'est-à-dire les deux erreurs principales condamnées par les anathèmes du Concile de Nicée.

C'est dans la tradition antiochienne que Nestorius avait reçu sa formation exégétique. A la suite de Jean, il comprend le « s'est fait chair » du Logos comme l'« habitation » de celui-ci dans le Temple de son corps et, à la suite de Paul, il décrit le Logos « prenant la forme du Serviteur ». Si apostolique fût-il, ce vocabulaire, employé aussi par Athanase, fut cependant objet de soupçons et de reproches à la suite de ses déformations apollinaristes et il fut abandonné par Cyrille après 428, lors de la mise en circulation d'une littérature pseudépigraphique diffusée sous le nom d'Athanase ou de Félix et Jules de Rome⁹. Mais en jetant la réprobation sur cette terminologie, Cyrille a contribué à la mise à l'écart d'un patrimoine christologique de la tradition antiochienne.

Pour la même raison, on peut regretter que Cyrille ait délibérément soupçonné et mis de côté la terminologie nestorienne de la « conjonction » (*sunapheia*) entre les natures, qu'il interpréta comme une « union morale » (V,6,12,3 et 11)¹⁰. Nestorius fut contraint de s'expliquer : « Je n'entends pas une conjonction par l'amour et par la proximité, comme pour ceux qui sont loin l'un de l'autre et qui ne sont unis que par l'amour et non par les essences. Et ce n'est pas comme une égalité dans l'honneur ni dans l'autorité que j'ai parlé d'union » (LH 277). Pour expliquer l'union, il évoque le modèle biblique du buisson ardent : « Le feu était dans le buisson ; et le buisson était feu et le feu était buisson, et il n'y avait ni deux buissons ni deux feux parce que tous deux étaient dans le feu et tous deux dans le buisson » (LH 141, cf. 138). Au début, Cyrille lui-même avait utilisé cette image pour parler de l'union.

La défense présentée par Nestorius contre Cyrille dans son *Livre d'Héraclide* a consisté essentiellement à rejeter l'accusation de « diviser » le Christ. Sur ce point, Nestorius est extrêmement clair : « Il y a deux natures, Dieu et l'homme, mais il n'y a pas deux Fils. Car ces natures dont est formé notre Sauveur sont l'une et l'autre ». Il répète sans cesse cette phrase de Grégoire le théologien dans sa *Première épître à Cledonius*.

9. Luise ABRAMOWSKI, « Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesensischen Konzilien » dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955-56), pp. 252-287.

10. Cf. Luise ABRAMOWSKI, « *Sunapheia* und *asunkhutos henôsis* als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit » dans *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin, éd. Walter De Gruyter, 1981, pp. 63-109.

Le Père André de Halleux a établi que cette citation même, qui figure au reste dans le florilège constitué à Éphèse contre Nestorius (V, 54, 14), est une attestation claire, fournie par ses adversaires eux-mêmes, de l'orthodoxie de Nestorius.

Nestorius est un témoin de la foi antique, exposée dans le symbole de Nicée, de l'union sans confusion de la divinité et de l'humanité dans l'unique Fils et Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné. Il confesse cette foi selon la tradition antiochienne, mais son sens du mystère et une certaine tendance rationaliste de sa pensée le conduisent à éviter la *communicatio idiomatum*¹¹. Il lutte contre toutes les tentations d'attribuer à Dieu ce qui est de l'homme et rejette l'idée que Dieu aurait souffert sur la Croix (« théopaschisme »). Certaines phrases laissent, il est vrai, une impression de dualisme dans sa christologie. Mais ces expressions insatisfaisantes suffisent-elles à faire de lui un hérétique ?

*
* *

Nous devons maintenant nous pencher sur l'emploi des termes signifiant l'« hypostase » et la « personne » chez Nestorius^{11bis}. Pour avoir confessé l'union *sans confusion* des natures dans le Christ, il fut regardé par certains théologiens de l'ancienne Église de l'Orient (Babai, Isho' yahb II), comme un défenseur de la vraie foi. Il fut même peut-être le premier à avoir employé la formule christologique de l'union inséparable de « deux natures en une seule personne », formule qui sera celle même de Chalcédoine.

Mais la formule en question ne suffit pas à exprimer par elle-même la vérité qu'elle signifie. Car Apollinaire, auteur de la formule « une seule nature de Dieu le Logos incarnée », avait érigé en principe que « deux êtres, s'ils sont complets, ne peuvent en devenir un seul ». Son modèle

11. Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, vol. I, Paris, éd. du Cerf 1973, 3^e partie, section I, chap. I, « Le langage et la pensée de Nestorius à Éphèse », pp. 431-447.

11 bis. Nestorius, même s'il écrit en grec, appartient à la tradition d'Antioche, c'est-à-dire de l'Église syriaque, tout comme Cyrille, qui écrit aussi en grec, appartient à la tradition alexandrine, c'est-à-dire de l'Église d'Égypte. Aussi aura-t-on toujours intérêt à se rappeler que la notion christologique fondamentale, dans la tradition de l'Église syriaque, que nous traduisons tantôt par nature, tantôt par hypostase, était déjà exprimée en syriaque par le terme, qui vient lui-même des évangiles, suivant la peshitta, celui de *qnoma*. L'origine de ce mot est beaucoup moins étrange qu'on ne le dit en général, en se basant sur la seule raison que ce terme n'a pas d'équivalent dans nos langues occidentales parce qu'il n'en a jamais eu d'abord en grec. Mais c'était la force de cette tradition de tenir sa terminologie du texte évangélique lui-même (et de la langue biblique même), alors que la tradition grecque alexandrine a dû forger ses propres termes, *phusis* et *hypostasis*, qui ne leur ont pas été, au sens où ils sont employés ici, fournis par l'Écriture sainte. Quant à la racine du terme *qnoma*, il faut la chercher, nous semble-t-il, dans la racine hébraïque *qum*, se tenir, exister. Le préfixe *nun* ajouté pour connoter le passif ou le suppôt, conduit à une forme *nqama*, où, pour une simple raison phonétique, le *nun* se déplace en seconde position, et conduit à la forme *qnoma*. A défaut d'un mot, le sens apparaît avec évidence, et il n'est pas besoin d'être grand clerc pour le retrouver à l'arrière-plan des explications christologiques de Nestorius.

de pensée était emprunté à la composition de l'être humain : la nature humaine étant composée d'intellect, d'âme et de corps, parties incomplètes, qui composent l'unité de l'homme individuel, ainsi dans l'unique nature du Christ, le Logos divin entre en composition avec le corps humain, où il réside à la place de l'âme (ou à la place de l'intellect) ; de là procéderait pour lui la divinisation de notre humanité par l'instrument de la chair dont elle porte les souffrances.

Aussi Nestorius avait-il perçu que l'hérésie apollinariste pouvait se glisser chez certains membres de son entourage, ainsi que dans les expressions mêmes de Cyrille d'Alexandrie, qu'il interprétait conformément à la perspective antiochienne : « L'union naturelle (de Cyrille) (serait) effectuée par composition en une seule nature. De même que l'âme et le corps forment dans l'homme une seule nature, ainsi Dieu le Verbe (serait) uni à son humanité » (LH 142). « Dans une composition naturelle, dit Nestorius, il semble qu'aucune des natures qui la font exister n'est complète. Le corps a besoin de l'âme pour être vivant et l'âme a besoin du corps pour éprouver des sentiments » (LH 268). Ainsi une « union *naturelle* » du Verbe incarné serait de l'ordre de la nécessité et non de l'ordre de la volonté, c'est-à-dire qu'elle soumettrait Dieu à la souffrance (LH 158). « Chacune des parties qui sont unies dans l'union naturelle, en effet, est unie à la passibilité de l'autre. Elles ne reçoivent pas volontairement les passions l'une de l'autre » (LH 142). Si le Christ était un composé naturel, Dieu « aurait porté de façon passible les souffrances du corps, sans que le corps ne réalise rien dans sa propre nature de l'économie qui était orientée vers nous » (LH 185). On en viendrait à considérer le Christ « comme un instrument dépourvu d'âme, de raison et de volonté ». Mais Dieu le Verbe agit avec son corps et son âme, pour ce qui est de sa propre nature, agissant et souffrant dans un corps « qui lui est devenu consubstantiel » (LH 212).

Nestorius, lui, parle d'« union *volontaire* ». Il entend sauvegarder l'immutabilité et l'impassibilité de la nature divine dans son union ontologique avec une humanité complète. En antiochien, il raisonne ainsi par respect pour la transcendance de Dieu engagée dans une relation avec la chair créée, car la transcendance ne saurait être atténuée par l'union. Parler d'une « composition naturelle » reviendrait, selon cette tradition, à vouloir tirer la chair de la divinité, au lieu de confesser : « La chair a été créée et le second Adam est de notre nature »¹².

Nestorius estime impossible de parler d'« union naturelle » des natures après leur conjonction. S'adressant à Cyrille, il écrit : « Vous dites que les différences demeurent et ne sont pas supprimées après l'union des natures. parlez donc d'une personne en deux natures et de deux natures en une personne, comme Grégoire, Ambroise, Athanase et tous les Pères, et vous aussi, l'avez affirmé ! » (LH 209).

Qu'entend alors Nestorius par le terme d'*hypostasis* ? Le mot *hypostasis* est employé dans les épîtres de saint Paul, et deux fois (He 1,3 ; 11,1) dans le sens de « substance », « essence ». Plus tard il a acquis un sens philosophique. On le rencontre en particulier dans les œuvres de Plotin

12. *Ibid.*, section II, « La réaction des Antiochiens », pp. 484-520.

(cf. *Ennéades* V,1), où le mot a pris le sens de « dynamisme d'une origine »¹³. Aussi était-il devenu nécessaire de préciser son acception christologique, et cette tâche sera accomplie par le Concile de Chalcédoine, qui l'emploiera à un autre niveau ontologique que celui de la nature. Mais auparavant ceci ne fut jamais clair. Pour Cyrille, l'*hypostasis* implique la personne ; pour Nestorius, c'est toujours l'essence. C'est la raison pour laquelle « l'union selon l'*hypostasis* » de Cyrille est interprétée par Nestorius comme une union naturelle. En formulant ses critiques, Nestorius a employé paradoxalement les mêmes termes que le Concile de Chalcédoine qui, distinguant l'*hypostasis* de la nature, pouvait conclure qu'il y avait « une *hypostasis* en deux natures ». Mais Nestorius, il faut le reconnaître, les entendait autrement puisqu'il concluait qu'il y avait en permanence deux hypostases comme il y avait deux natures. Cette divergence terminologique a perduré à travers les siècles jusqu'à nos jours à travers deux lignes christologiques divergentes alors qu'elles semblent bien vouloir dire la même chose.

Il ne semble pas correct de condamner le dualisme hypostatique nestorien sans considérer le contexte dans lequel il est proposé par lui. Car la notion d'hypostase n'a pas reçu d'usage précis en christologie avant le sixième siècle, et jusque là les meilleurs théologiens de cette période ne partagent pas tous la même définition de l'hypostase.

Lorsque Nestorius parle d'hypostase, il suit un ancien usage qui désigne la nature comme réalité et non comme essence ou comme conception de l'intellect : « Les natures ne sont jamais des natures sans hypostase ». Si le mot hypostase signifie réalité, il implique aussi l'individualité. Cet emploi du terme semble en consonance avec l'ontologie des Pères cappadociens.

Entendant par nature la nature individuelle, il applique de la même manière le concept d'hypostase à l'humanité du Christ. Cela est absolument normal. Mais le fait demeure que Nestorius n'a jamais perçu l'hypostase comme un être subsistant *in se et per se*, comme un principe d'autonomie, comme un sujet de conscience et d'activité, c'est-à-dire ce que nous appelons aujourd'hui une personne. Et lorsqu'il parle d'une personne, il n'a pas dans l'esprit un principe ontologique. L'ambiguïté des deux termes *hypostasis* et *prosôpon* (personne) est telle que les traducteurs du *Livre d'Héraclide* en syriaque ont renoncé à traduire le mot grec *prosôpon* et ont repris simplement un mot syriaque forgé à partir de la même racine, *parsopa*.

Dans la première partie du *Livre d'Héraclide*, Nestorius a examiné les derniers dialogues christologiques de Cyrille avec lesquels il s'est reconnu plusieurs divergences et plusieurs points communs. Dans cette partie, il cherche à défendre et à expliquer la nature de l'union *en prosôpô monadikô*, qu'il oppose au *en phusei mia* de Cyrille. La ligne de l'exposé repose sur l'opposition proclamée par Cyrille entre la *henosis* de sa propre formule doctrinale et la *synapheia schetikè* (attribuée à Nestorius) dans son explication du Symbole d'union de 433. L'évolution

13. Cf. Paul AUBIN, *Triade plotinienne et Trinité chrétienne* Paris, éd. Beauchesne 1992, p. 159.

de Nestorius dans cet ouvrage ne réside pas dans la formule christologique (*duo phuseis, hen prosôpon*), qu'il partageait déjà avec Cyrille avant la controverse, mais, selon lui, dans la nécessité de clarifier la nature et les caractères de « l'union dans le *prosôpon* », type d'union qu'il avait dressé avec force contre la *phusiké* ou *hypostatikè* (*henosis*) des apollinaristes et reprise, selon lui, par Cyrille¹⁴.

Si Nestorius parle de la personne dans le Christ, c'est toujours pour évoquer le « *prosôpon* commun » des deux natures. Quand il considère le Fils de Dieu fait homme, le *prosôpon* commun est pour lui théandrique. Et s'il refuse d'appliquer ce *prosôpon* commun au Logos comme le fait Cyrille, c'est seulement parce que, comme dans la tradition antiochienne, le Logos est un terme réservé par lui à la nature divine. Il faut reconnaître que Nestorius n'est pas absolument clair sur cette question du *prosôpon* du Christ. Jamais, par exemple, il n'identifie le « *prosôpon* de l'union » avec la personne du Fils. Voilà ce qu'on peut regretter. La personne de l'union subsiste en ce qu'il appelle le « naturel » et donc dans la personne propre à chaque nature. Il tient si fermement au principe : « pas de nature sans personne et pas de personne sans nature » qu'il en vient facilement à dire que dans le Christ il y a deux personnes : « Les *prosôpa* sont deux : le *prosôpon* de celui qui a revêtu et le *prosôpon* de celui qui est revêtu » (LH 193).

Qu'est donc pour Nestorius la « personne de l'union » ? A-t-elle une réalité ? Nestorius semble la concevoir comme « un échange » de deux personnes naturelles en vue de leur action commune : « Les *prosôpa*, écrit-il, reçoivent et donnent mutuellement » (LH 223). La permanence des deux *prosôpa* jusque dans l'union elle-même semble priver celle-ci de sa réalité ontologique. On tend alors vers l'*hypostasis* ou, plus précisément, vers ce que nous appellerions la « subsistance », ce qui serait la personnalité, l'identité, la personne au sens moderne du mot.

Après une lecture attentive du *Livre d'Héraclide*, on éprouve l'impression que, même s'il a modifié ses termes, Nestorius est demeuré fidèle à lui-même. Après l'exposé du pape Léon dans le *Tomus ad Flavianum*, il s'est senti réconforté par un « juste verdict », qu'il avait en vain attendu à l'époque du concile d'Éphèse. Mettant à l'arrière-plan l'aspect sotériologique qui avait d'abord prévalu dans ses écrits, Nestorius s'attela finalement à une interprétation personnelle de la terminologie cyrillienne. Cet effort ultime, longtemps méconnu, est propre à remettre en valeur aujourd'hui la véritable importance de Nestorius. Non seulement il a atteint le seuil du *enhypostatos*, qui sera le point-clef des chalcédoniens, et qu'il faut opposer au *anhypostatos* cyrillien, mais on peut découvrir une similarité entre son *prosôpon* et l'idée chalcédonienne d'*hypostasis*. Il a affirmé que le Christ est « en deux natures », ou « un seul *prosôpon* en deux natures », anticipant explicitement sur la formule chalcédonienne *en duo phusesin* qui est en opposition avec celle de Cyrille *ek duo phuseôn*. Il a usé finalement d'une formulation que les Pères du quatrième concile œcuménique auraient peut-être reconnue comme la leur propre s'il n'y

14. Cf. Luigi I. SCIPIONI, *op. cit.*, chap. XI, L'ultimo Nestorio, pp. 404-417.

avait eu tant d'incompréhension autour du nom de Nestorius jusqu'à leur époque.

*
* * *

Beaucoup d'auteurs sont aujourd'hui convaincus que Nestorius n'a jamais enseigné ce que l'on a appelé pendant des siècles « l'hérésie nestorienne ». Les théologiens de l'Église de l'Orient, d'autre part, ont toujours désapprouvé ce que leurs adversaires appelaient « nestorianisme », même s'il est vrai qu'ils confessent dans des formules différentes, celles de leur tradition propre, la foi commune de tous les chrétiens dans l'unité sans confusion du Christ. C'est de là qu'il faut repartir aujourd'hui.

On ne contestera pas que la pensée de Nestorius souffre de sérieuses insuffisances. Mais on ne devrait pas continuer de laisser planer un doute sur l'essentiel, à savoir que c'est de façon irrégulière qu'il a été condamné par le tribunal d'Éphèse, son juge ayant été en même temps son accusateur. Ses écrits ont été déclarés contraires à la foi orthodoxe sans avoir été discutés et ils ont été désapprouvés à partir d'une terminologie différente. Au reste on sait que si la majorité de ceux qui ont donné leur accord final à la formule d'Éphèse ont conservé leur propre conviction, la majorité de ceux qui avaient rejeté l'anathème contre Nestorius ont pu devant Dieu, au regard de leur conscience, demeurer en communion avec l'archevêque Jean d'Antioche, c'est-à-dire ne furent pas contraints de se soumettre à la condamnation.

L'ancienne Église de l'Orient, n'était pas présente à la discussion de l'assemblée d'Éphèse. Elle n'a jamais été placée dans la nécessité ni même dans l'éventualité de ratifier ce concile. Vivant dans des pays non soumis à la pression du pouvoir impérial, elle a bénéficié de la même économie que celle que Jean d'Antioche a accordée aux objecteurs situés sous sa propre juridiction, lorsqu'il décida de ne pas faire de la condamnation de Nestorius une clause préalable ou un préliminaire à la poursuite avec eux du dialogue.

Aujourd'hui, une relecture commune des événements du passé appelle les Églises séparées depuis Ephèse à une purification de leur mémoire et à un examen de la portée réelle des anciens anathèmes individuels. Un premier effort de discernement devrait être fait pour apprécier la portée immédiate et les conséquences lointaines de la condamnation de Nestorius par le tribunal qui l'a jugé à l'époque d'Éphèse ; ensuite, il s'agirait d'évaluer les inadéquations contenues dans les expressions christologiques de Nestorius et retenues lorsqu'il fut condamné comme « divisant » le Christ. Mais s'il s'avère que Nestorius a confessé sincèrement la foi dans le Christ, l'unique Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné et fait homme pour nous de la Vierge Marie, il peut avoir été un théologien imparfait, dont les formules demeurent soumises à discussion, mais sa mémoire ne saurait demeurer frappée éternellement, comme elle le fut au cours de l'histoire, de la charge d'hérésie.



Le bureau, de droite à gauche : Président Alfred Stirnemann, S.E. le cardinal Hans Hermann Groer, Mar Gregorios d'Alep, P. Emmanuel Aydin, curé syrien orthodoxe à Vienne.



L'assemblée plénière. On distingue, à gauche : le P. Jean-Maurice Fiey, le Prof. Sebastian Brock ; à droite : le P. Samir Khalil, le P. Bernard Dupuy, le P. Paul Sayah, l'Abbé Boulos Naaman, Mgr Boulos Matar.



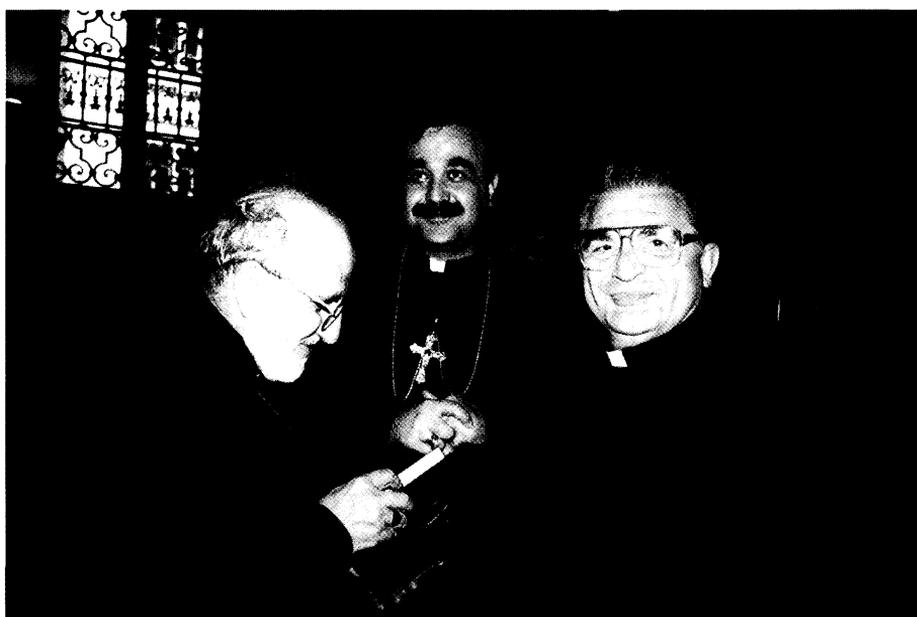
Les participants de l'Église de l'Orient : de droite à gauche : Mar Narsai de Baz, Mar Bawai Soro, Mar Aprem, l'archidiacre Yonan, le P. Odisho R. Oraham.



L'entrée à la cathédrale Saint-Étienne pour la liturgie finale. De droite à gauche : l'archidiacre Yonan, le P. Odisho R. Oraham, le P. Emmanuel Aydin, Mar Aprem, Mar Severios, Mar Eustathios, Mar Gregorios, Mar Bawai Soro.



Dans la sacristie de la cathédrale Saint-Étienne. De gauche à droite : Mar Aprem, Mgr Boulos Matar, le Président Alfred Stirnemann.



Dans la sacristie de la cathédrale Saint-Étienne. De gauche à droite : Mgr Emmanuel Delly, Mar Bawai Soro, le P. Sarhad Jammo.



Les participants catholiques indiens. De droite à gauche: P. Geevarghese Chediath, Mar Joseph Powathil, P. Xavier Koodapuzha.



De droite à gauche: Mar Severios, Mgr Mikhael Al Jamil, Mar Eustathios.