

La théologie de l'Église de l'Orient est-elle nestorienne ?

par Mar BAWAI SORO *

I

A la question qui se pose à nous — la théologie de l'Église de l'Orient est-elle ou non nestorienne ? —, une réponse rapide pourrait être donnée s'il s'agissait de savoir si cette Église tient les mêmes formulations christologiques que le personnage historique de Nestorius. Les termes philosophiques employés par Nestorius pour décrire le Christ incarné — deux natures (*phuseis-kyane*) et deux hypostases (*hypostaseis-qnome*) en un seul prosôpon (*prosôpon-parsopa*) — sont aussi employés par les théologiens de l'Église de l'Orient. Les liturgies de l'Église nomment toujours dans leurs diptyques Nestorius avec Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. Le calendrier présente un « Mémorial des Docteurs grecs », une liste de Pères « occidentaux » qui nomme — et met en relief — les trois mêmes théologiens. Si la question posée est celle-ci : « L'Église de l'Orient vénère-t-elle Nestorius et continue-t-elle d'employer sa terminologie ? », la réponse est claire. Cependant, s'il s'agit de savoir si l'Église de l'Orient est « nestorienne », la réponse n'est pas aussi immédiatement évidente. Nestorius lui-même était-il « nestorien » au sens où cette hérésie est généralement comprise et décrite ? Nombreux sont à notre époque ceux qui ont essayé avec assiduité et honnêteté d'aboutir à une conclusion sur ce point et y ont répondu négativement ; il est donc très vraisemblable que la même question, appliquée à l'Église de l'Orient, aboutirait souvent à une même réponse négative.

Pour étudier cette question, nous examinerons d'abord les relations de l'Église de Perse avec les conciles œcuméniques de l'Empire byzantin. Puis nous considérerons l'évolution historique de l'attachement de l'Église de Perse à la personnalité de Nestorius et l'évolution parallèle des termes christologiques employés. Enfin nous nous efforcerons de répondre à la

* Mar Bawai Soro était, au moment de la rédaction de cet article, évêque de l'Église de l'Orient pour l'Ouest des États-Unis (San Francisco). Il est maintenant évêque délégué pour les relations avec les autres Églises chrétiennes.

question du point de vue de l'Église de l'Orient : « L'Église de l'Orient est elle " nestorienne " ? ». Pour ce faire, nous nous appuyerons fortement sur la collection synodale officielle de l'Église, le *Sunhados*¹, afin de retracer l'évolution des positions *officielles* sur la personne de Nestorius et sur ses formulations christologiques.

II

LES RELATIONS DE L'ÉGLISE DE PERSE AVEC LES CONCILES ŒCUMÉNIQUES DE L'EMPIRE BYZANTIN

A. Contexte historique

1. L'établissement du christianisme en Occident et ses effets sur les chrétiens d'Orient

Après la conversion de Constantin et l'établissement du christianisme en Occident comme religion d'État, la situation devint dangereuse pour les chrétiens vivant sur le territoire perse. L'hostilité croissante et l'état de guerre intermittent entre les deux Empires d'Orient et d'Occident firent de l'adhésion au christianisme en Perse un motif pour suspecter le loyalisme des chrétiens envers l'État et pour les soupçonner de collusion avec l'ennemi. Aussi longtemps que Rome elle-même fut hostile ou indifférente à l'égard du christianisme, le statut des chrétiens orientaux ne fut pas matériellement affecté. Mais lorsque l'empereur d'Occident embrassa la foi au Christ, une ombre épaisse s'abattit sur ses frères croyants d'Orient. Au bout d'un certain temps, une cruelle persécution éclata contre l'Église. Des exécutions en masse suivirent le martyre de Mar Sem'on bar Saba'e en 341, et, au cours des soixante-dix années qui suivirent, une persécution officielle éclata par intermittence avec des effets dévastateurs. Selon le *Sunhados*, des églises furent détruites, des autels renversés, et nombreux sont ceux qui furent emprisonnés pour leur foi². Pendant de longues périodes, les membres de l'Église menèrent une existence souterraine, dans la crainte d'être reconnus publiquement, ce qui leur aurait valu, à eux et à ceux qui leur étaient associés, une mort presque certaine ou du moins la persécution. Au cours de cette période, il arriva à l'Église d'être dépourvue de *Catholicos* à sa tête pendant vingt-deux ans³. Cette situation difficile persista jusqu'à l'accession au trône de l'empereur Yazdegerd I et sa Déclaration de tolérance de 410.

A l'époque où les Synodes de Nicée (325) et de Constantinople I (381) se tenaient dans l'Empire byzantin, l'Église de Perse était effectivement

1. *Synodicon orientale (SO)* éd. J.-B. Chabot, Paris 1902 (texte syriaque).

2. *Ibid.*, p. 18.

3. *Ibid.*, p. 48.

coupée de toute participation à ces convocations. Ces synodes étaient beaucoup plus que des discussions de théologie et de questions ecclésiastiques. Ils traitaient aussi des affaires d'État au sein de l'*oekumène* de l'Empire d'Occident. Bien que Constantin et Sapor II fussent prétendument en paix l'un avec l'autre à l'époque de Nicée, le soupçon pesait lourdement sur les chrétiens orientaux que, si la guerre reprenait ou si les relations se détérioraient, ils se rallieraient à l'ennemi et saperaient la cause de la Perse — notamment du fait que le plus grand nombre d'entre eux vivaient dans la partie occidentale du territoire perse⁴. Les réalités politiques dictaient à l'Église de l'Orient de maintenir une distance prudente avec l'Église d'Occident, distance qui sera plus ou moins un fait permanent dans l'expérience des orientaux.

2. Paix temporaire entre l'Orient et l'Occident : adoption de la foi de Nicée (-Constantinople) par l'Église de l'Orient

A la fin de cette période de dure répression, au début du cinquième siècle, l'évêque d'Antioche, Porphyre, d'un commun accord avec les évêques d'Alep, Urhai (Edesse), Tella et Amida, dans son souci de l'Église de Perse, envoya une lettre aux évêques de l'Orient par l'intermédiaire de l'ambassadeur de l'empereur byzantin, Maruta, évêque de Maiparqat (Martyropolis) qui représentait Théodose II en ambassade à la cour de Yazdegerd⁵. La lettre pressait les évêques d'adopter les canons et le credo du Synode de Nicée qui avait eu lieu quatre-vingt cinq ans auparavant, et d'opérer certaines réformes. On peut mesurer la fréquence des communications que pouvaient avoir eues les évêques « occidentaux » avec l'Église de Perse dans la période précédente à l'intervalle surprenant qui sépare l'époque du Synode de Nicée et la présentation de ses conclusions aux Perses. Évidemment, toute communication de leur part avec les évêques d'Occident aurait provoqué l'inquiétude des autorités perses et éveillé des soupçons d'intrigue politique, car le Concile œcuménique n'était pas seulement, comme on l'a fait remarquer plus haut, un événement de portée théologique et ecclésiologique : c'était aussi une affaire impériale grosse d'harmoniques et de conséquences politiques⁶. L'occasion qui a inspiré cette initiative aux évêques « occidentaux » (terme relatif) fut le relâchement de la persécution de Yazdegerd et la réhabilitation de l'Église sur son territoire. Lors d'un Synode présidé par Ishaq, le Catholico de l'Orient, et par Maruta l'ambassadeur « occidental », les évêques perses ratifièrent le Credo de Nicée et rétablirent les structures de leur Église gravement déchirée.

4. Pour une étude de cette situation, voir W. Stewart Mc CULLOUGH, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam*, Chico, CA, Scholars Press 1982, pp. 111-120; W.-A. WIGRAM, *History of the Assyrian Church*, Londres 1910, pp. 41-77.

5. *SO*, pp. 18-19.

6. Voir *SO* pp. 45-49 pour une discussion sur les relations « occidentales » avec l'Église de Perse.

3. Le silence officiel des évêques de Perse sur Ephèse, Chalcédoine et Constantinople II

Il est assez intéressant de voir que le Credo adopté au Synode d'Ishaq qui présente la plus ancienne finale, ne reflète pas les additions de Constantinople I⁷. Ce dernier concile n'est même pas mentionné dans les rapports synodaux de l'Église perse avant le Synode de Mar Yausep en 554⁸. Il est difficile de préciser à quelle date dans l'intervalle le Credo de Constantinople fut généralement adopté par les orientaux à un niveau officiel. Il est aussi à remarquer qu'avant le Synode de Yausep, les Conciles byzantins d'Ephèse (431), de Chalcédoine (451) et de Constantinople II (553) avaient aussi eu lieu, mais aucun d'entre eux ne fut reconnu par ce synode. D'autre part, les rapports synodaux en font foi, jusqu'à cette époque aucun d'entre eux n'a été officiellement désavoué ou condamné, et l'absence de tout désaveu manifeste ou d'une condamnation ayant force canonique fait hésiter celui qui étudie le christianisme de langue syriaque à considérer l'histoire subséquente de ce poste avancé du christianisme. Le fait est que l'Église de Perse eut l'occasion de se déclarer officiellement sur la question d'Ephèse. Un « synode-croupion » présidé par l'évêque contesté de Nisibe, Barsauma⁹, eut lieu en 484 ; une disposition explicitement anti-ephésienne y prévalut, mais le Synode fut par la suite refusé dans toutes ses décisions sauf une par le Synode patriarcal¹⁰. Les raisons du silence officiel de la hiérarchie perse sur des questions aussi importantes pour le monde byzantin sont matière à conjecture, mais il serait compréhensible, dans l'histoire tumultueuse de cette période, qu'elles aient penché en ce sens. Une part au moins de ces raisons peut résider dans l'isolement géographique et dans la situation politique fragile de l'Église de l'Orient, et l'indépendance administrative que les circonstances l'incitaient à exercer à l'égard de l'Occident — une indépendance qui donnait aux évêques l'espace et le temps pour différer une décision sur ces questions ou même pour les ignorer.

B. La proclamation de l'indépendance officielle de l'Église de Perse

Pendant le règne de Bahram V (420-438), la persécution éclata de nouveau contre les chrétiens en Orient. La courte période de tolérance et de protection de l'État instaurée par Yazdegerd prit brusquement fin et les vieilles suspicions contre l'Église se réveillèrent de nouveau. L'agitation qui entoura l'élection de Dadisho au catholicossat de l'Orient

7. *SO*, pp. 22-23.

8. *Ibid.*, p. 97.

9. En ce qui concerne Barsauma et ses relations avec le Catholicos-patriarche Aqaq et la grande Église, voir W.-A. Wigram, *op. cit.*, pp. 157-166.

10. *SO*, pp. 61, 63. Un canon, concernant le mariage des clercs, fut accepté par le Synode d'Aqaq (486) et réaffirmé par le Synode de Babai (498). Un autre canon, concernant Théodore de Mopsueste, semble avoir été rétabli au Synode de Grégoire (605). Voir *SO*, pp. 210-211.

et son emprisonnement avec la complicité de frères chrétiens entraînaient une crise dont les conséquences ont eu des effets durables sur le caractère et sur l'histoire de l'Église de l'Orient. Bien que le Catholicos ait finalement été relâché, il démissionna de sa fonction et s'enfuit chercher refuge à « Markalta des Arabes ». Un Synode de trente-trois (ou trente-cinq)¹¹ évêques se réunit à Markalta en 424 dans l'intention de persuader Dadisho de revenir sur sa démission et de retourner à son siège. Dans le cadre de leur requête au Catholicos, les évêques présentèrent une analyse historique de leurs relations avec les évêques « occidentaux »¹². L'analyse porte sur la crise de la situation présente qu'elle compare avec les crises antérieures et sur ses effets sur l'Église de l'Orient. Sa motivation n'était pas l'hostilité envers l'Église occidentale, mais un désir sincère de résoudre les difficultés occasionnées par les prétendues relations de l'Église avec l'Occident, situation qui avait finalement abouti à l'acte radical posé par Dadisho. En commençant par l'affaire de Papa bar Gagai à l'occasion de son établissement du catholicossat de Séleucie-Ctésiphon au début du quatrième siècle et en rappelant les affaires plus récentes du Catholicos Ishaq et du Catholicos Yahbalaha, les évêques insistaient sur le fait qu'à chaque fois que le clergé dissident ou ceux qui faisaient l'objet de quelque sanction en appelaient aux évêques « occidentaux », les « occidentaux » les déboutaient et soutenaient la fonction du Catholicos dans ses décisions ; tout en appréciant la confirmation apportée ainsi par les évêques « occidentaux » et en faisant leur éloge, ils ajoutaient néanmoins que les conditions politiques ne devraient plus conduire à ces sortes d'appels¹³. Par décret canonique, ils proclamèrent l'indépendance administrative de l'Église de l'Orient et rehaussèrent le pouvoir et la dignité du Catholicos en lui ajoutant le titre de « patriarche » :

« ... par la parole de Dieu nous définissons que les Orientaux ne pourront se plaindre devant les patriarches occidentaux de leur patriarche. Que toute cause qui ne pourra être résolue en présence de celui-ci soit réservée au tribunal du Christ. Nous définissons et sanctionnons cette constitution qui est indissoluble et indestructible, car nous la définissons par la Trinité sainte »¹⁴.

Le Synode de Dadisho qui marque le commencement de la séparation administrative entre l'Église de l'Orient et les évêques « occidentaux » se

11. Voir la liste dans *SO*, p. 43.

12. Les évêques d' « Occident » sont ceux des régions frontières du territoire perse (voir liste des évêques mentionnés ci-dessus qui intervinrent à l'époque de Maruta et Ishaq). L'analyse donnée par l'évêque de Bet Lapat, Agpata, figure dans *SO*, pp. 46-49.

13. En fait, les « conditions politiques » avaient rarement permis ces appels. Comme on l'a fait remarquer plus haut, de tels appels en temps de guerre ou de relations tendues entre Byzance et la Perse avaient de cruels effets pour les chrétiens orientaux, dont le patriotisme était déjà suspect. Les affaires citées par Agpata se sont passées, dans le cas de Papa bar Gagai, avant la reconnaissance officielle du christianisme en Occident et, dans les cas d'Ishaq et de Yahbalaha, au cours du rapprochement ultérieur entre les deux empires.

14. *SO*, p. 51. La traduction anglaise est celle de M.-J. Birnie, de même que les autres traductions anglaises de cet exposé [N.d.l.T. : la traduction française pour toutes les citations du *Synodicon orientale* est celle de J.-B. Chabot, ici p. 296].

fait remarquer par l'absence de toute idée de « schisme » au niveau théologique. Il s'est tenu sept ans avant le Concile d'Ephèse, quatre ans avant l'accession de Nestorius au siège de Constantinople et il ne s'y exprime ni rancœur ni amertume à l'égard de l'Occident. Il est totalement étranger à tous les débats conciliaires, à tous les schismes de l'Occident. Le ton des interventions et des conclusions est élogieux et sincèrement affectueux et reconnaissant pour l'aide occidentale du passé. Aucune question doctrinale n'y est véritablement engagée. Dans le domaine de la foi et de la pratique, l'Orient demeurait uni à l'Occident. Dans le domaine de l'administration et de l'organisation, l'Orient assumait le droit et, il faut le dire, la nécessité de se gouverner lui-même. L'autorité dernière, sans appel, restait aux mains du Catholicos-patriarche¹⁵.

C'est à la lumière de cette indépendance qu'il faut s'efforcer d'apprécier l'action de l'Église de l'Orient ou plutôt son absence d'action en ce qui concerne les conciles œcuméniques de Byzance. Le motif de l'indépendance était d'ordre pratique et l'effet des conditions politiques, mais n'était pas d'ordre dogmatique. L'occasion en fut la reprise de la persécution et un pronostic pessimiste sur les réalités de l'avenir. L'explosion de la controverse « nestorienne » en Occident n'entraîna pas aussitôt une action de l'Église de l'Orient, il n'y eut aucune pression de l'Empire perse sur les évêques pour qu'ils prennent une décision, et les évêques dans leur ensemble n'étaient apparemment pas disposés à le faire. Lorsque la réaction commença à se produire, ce fut une réaction déclenchée par des événements occidentaux dont les effets commencèrent à se répandre par-delà la frontière, en Orient.

III

LE DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE L'ATTACHEMENT DE L'ÉGLISE PERSE A L'ÉGARD DE LA PERSONNE DE NESTORIUS

A. L'École d'Edesse : son influence en Orient

A la faveur de la courte période de paix provoquée par l'ambassade de Maruta en Perse, de jeunes étudiants de l'Orient affluèrent à l'École d'Edesse où ils s'imprégnèrent de la théologie traditionnelle de l'école de pensée d'Antioche et de sa christologie fortement dyophysite¹⁶. Cette

15. Cet « absolutisme » fut quelque peu modifié au Synode de Yausep en 554 (SO, p. 101) lorsque le patriarche se vit notifier de ne rien faire, excepté en situation de crise, sans la présence des autres évêques, et son autorité fut alors partiellement restreinte.

16. La théologie de l'École d'Edesse était rattachée à l'école de pensée antiochienne. Certains professeurs d'Edesse avaient étudié aux pieds de Théodore de Mopsueste, et les traductions d'ouvrages théologiques antiochiens et de commentaires bibliques pour le monde d'expression syriaque ont apporté une contribution secondaire importante à la production d'ensemble de l'École d'Edesse à l'Église de l'Orient.

merveilleuse institution, qui a mérité une grande renommée pour sa vaste érudition devint le lieu de formation d'une armée de dyophysites convaincus et dévoués, qui furent les guides théologiques de plusieurs générations de professeurs, de moines et d'évêques influents dans l'Église de l'Orient. Lorsque l'École fut fermée par l'empereur byzantin Zénon en 489, elle fut transférée à Nisibe en territoire perse, sous le patronage de Barsauma, et y devint le centre de la vie intellectuelle chrétienne en Orient. Sous l'influence de son patron, défenseur zélé des positions antiochiennes, et du choix de celui-ci à la tête de l'École, Narsai, l'institution prospéra et s'attira le respect en tant que centre d'études au travail sérieux. Les partisans d'Antioche à Nisibe mirent en avant avec vigueur leur position christologique, utilisant la terminologie qui leur était familière, à savoir cette même terminologie qui avait été anathématisée par le Synode d'Éphèse et par les partisans de Cyrille. Parmi eux, Nestorius était vénéré comme un solide défenseur de l'orthodoxie antiochienne et un martyr de l'orgueil et de l'arrogance de Cyrille d'Alexandrie. La réticence des évêques de l'Église de l'Orient à prendre une position définitive, positive ou négative, au sujet de Nestorius, donnera à ces partisans d'Antioche l'occasion et la liberté voulue pour servir leur propre cause et prendre la défense de ce dernier.

B. En contre-pied, la pression de la minorité monophysite

A la même époque, l'Église de Perse ne manquait pas de champions de la position cyrillienne tant parmi le clergé que parmi les moines. Bien que les monophysites convaincus fussent en nombre restreint, ils se faisaient entendre et même participaient avec les dyophysites aux affaires administratives et aux décisions conciliaires¹⁷. Le parti monophysite s'accrut considérablement avec le temps grâce aux prisonniers des campagnes victorieuses des Perses dans les territoires byzantins, qui furent réinstallés en Orient. Parmi ces populations déplacées, il y avait aussi beaucoup de chalcédoniens et une pluralité de points de vue s'instaura dans l'Église de l'Orient. Finalement le parti monophysite reçut le statut de « groupe chrétien séparé » après que les victoires de Chosroès I^{er} eurent inondé l'Empire de centaines de milliers de prisonniers capturés lors des engagements militaires¹⁸. Mais jusqu'à l'obtention de leur statut officiel de minorité séparée, les monophysites de Perse furent nominalement sous l'autorité du Patriarcat de l'Orient et, bien qu'ils aient leurs propres

17. W.-S. Mc CULLOUGH, *op. cit.*, p. 131 (citant Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide* [224-632]) énumère Papa de Bet Lapat, Philoxenos de Tahal (plus tard évêque de Mabbog), son frère Addai, Barhadbsaba de Qardu, et Benyamin de Bet Aramaye comme principaux monophysites parmi les Perses.

18. Pour ce qui concerne Chosroès et la croissance du monophysisme en Perse, voir W.-A. WIGRAM, *op. cit.*, pp. 240-243.

évêques, ils étaient obligés d'utiliser les liturgies de l'Église de l'Orient et vivaient dans une tension inconfortable avec leurs voisins dyophysites¹⁹.

C. Les formulations christologiques officielles et Nestorius

Cependant, vu l'énorme supériorité numérique dont jouissaient les dyophysites en Orient, il était inévitable que la formule christologique de l'Église ait été celle des « deux natures ». Mais la prudence sembla être le mot d'ordre qui guida les délibérations conciliaires à cet égard. Il n'y avait aucune *nécessité* pour les évêques de ratifier ou de dénoncer le Concile d'Ephèse ou celui de Chalcédoine (bien que beaucoup eussent préféré prendre position) et il y avait certainement un motif de prudence pour procéder à la ratification. Les mêmes conditions politiques durèrent à un degré ou à un autre pendant les cent cinquante années qui suivirent. Les passions et l'esprit partisan qui faisaient tellement basculer l'Église à Byzance devaient être abolis ou contenus en Orient. Il est assez notable que le nom de Nestorius n'apparaisse pas dans le *Sunhados* avant la Lettre canonique du Catholicos-patriarche Giwargis (660-680) au chor-évêque Mina de la province de Fars, dans laquelle il expose la christologie de l'Église alors nettement « nestorienne » quant à sa terminologie²⁰. Ce silence face à tant d'avocats et de partisans de Nestorius et de sa cause dans l'Empire d'Orient est frappant, spécialement quand on le compare au peu de temps qu'il a fallu à l'Église de l'Orient pour prendre la défense de Théodore de Mopsueste (voir ci-dessous).

Dans la plus ancienne définition christologique synodale des évêques de l'Orient, il y a, semble-t-il, une volonté délibérée d'éviter une rhétorique incendiaire et un essai pour éviter aussi la complexité. C'est ce que l'on trouve au Synode de Mar Aqaq en 486 :

Notre foi aussi doit être, en ce qui concerne l'Incarnation du Christ, dans la confession des deux natures de la divinité et de l'humanité. Aucun d'entre nous ne doit oser introduire le mélange, la commixtion ou la confusion entre les diversités de ces deux natures ; mais la divinité demeurant et persistant dans ses propriétés et l'humanité dans les siennes, nous réunissons en une seule majesté et en une seule adoration les diversités des natures²¹, à cause de la cohésion²² parfaite et indissoluble de la divinité avec l'humanité. Et si quelqu'un pense ou enseigne aux autres que la passion ou le changement

19. *Ibid.*, pp. 242-243. Jusqu'à quel point et jusqu'à quel moment les dissidents conservèrent-ils les offices liturgiques perses ? C'est une question d'opinion. Cf. *SO*, pp. 196-197, où il est fait allusion aux dissidents monophysites du Synode de Mar Sabrisho : « ... ils font cesser les proclamations et les hymnes spirituelles composées par les vrais docteurs, dans lesquelles la dualité des natures du Fils est manifestée et exposée » [trad. fr. p. 457]. Comme l'Église de l'Orient jouissait d'un « statut » spécial sur le territoire perse, et que le patriarche était le porte-parole agréé pour tous les chrétiens à la cour, toutes les factions lui étaient nominalement soumises.

20. *SO*, p. 235, où Giwargis appelle Nestorius « le bienheureux qui (est) calomnié et qui est tourné en dérision sans motifs par la multitude des impies » [Trad. fr., p. 500].

21. Pour par shaghnyayhon.

22. Nqiputha.

est inhérent à la divinité de Notre-Seigneur, et s'il ne conserve pas, relativement à l'unité de personne de Notre Sauveur, la confession d'un Dieu parfait et d'un homme parfait, que celui-là soit anathème!²³.

Cette affirmation modeste d'une dualité de natures contraste avec la promotion agressive d'une dualité d'hypostases, caractéristique des polémiques antiochiennes en Orient à l'époque du patriarcat d'Aqaq, avec lesquelles ce dernier a pu être personnellement d'accord²⁴. Dans quelle mesure l'influence du Concile de Chalcédoine (451) a-t-elle joué, ce ne peut être que matière à conjectures, le concile byzantin n'étant pas mentionné dans ce synode²⁵. Dans le rapport synodal de l'Église de l'Orient, le mot *qnoma* est exclusivement réservé aux discussions sur les personnes de la sainte Trinité dans les affirmations du Credo, et cet usage se perpétue jusqu'à la « Lettre de Giwargis à Mina », texte canonique de la fin du septième siècle²⁶. Si forte cependant qu'ait pu être la pression antiochienne pour la formule nestorienne des « deux natures et deux *qnome* » — et nous pouvons être sûrs de la vigueur de cette pression — la christologie officielle de l'Église de l'Orient continua à omettre cette formule²⁷.

D. La controverse des Trois Chapitres et ses conséquences pour le christianisme perse

Les ruptures dans l'unité de l'Église perse, au cours de la période historique qui fait suite au synode d'Aqaq, avaient tendance à être, comme par le passé, d'ordre personnel, et des factions se formèrent, en quête de pouvoir et d'influence, qui devinrent un facteur de division. Ainsi la « dualité » du Patriarcat qui s'étendit sur une période d'environ quinze ans²⁸ pendant la première moitié du sixième siècle, ne fut qu'un

23. *SO*, p. 55 [tr. fr. p. 302].

24. Voir Luise ABRAMOWSKI et Alan E. GOODMAN, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, vol. II, Cambridge 1972, p. 20, où Sahdost de Tarihan affirme que Aqaq et Barsauma s'étaient mis d'accord dans un synode sur « la vraie foi des deux natures et des deux hypostases ». Si Sahdost se réfère au synode de 486, il se trompe (Barsauma n'a pas assisté au synode d'Aqaq), du moins dans la mesure où l'information nous vient par *SO*, car il ne se réfère clairement qu'aux *natures*. Sahdost parle aussi de la réticence de l'Église de l'Orient à l'égard de Chalcédoine, même si les partisans de ce concile « ont exercé de fortes pressions sur les Orientaux pour qu'ils acceptent le synode de Chalcédoine et ont produit une défense énergique de l'« unique hypostase » qui y était affirmée... » (pp. 20-21). Il faut remarquer que les décisions de Chalcédoine avaient déjà été remplacées en Occident par l'*Henoticon* de Zénon. A cette époque, tous les dyophysites, y compris le pape de Rome et les évêques occidentaux d'Europe, étaient régulièrement qualifiés de « nestoriens ».

25. Mais voir appendice à *SO*, pp. 545, 610, où l'on se réfère aux canons de Chalcédoine en tant qu'ils sont « acceptés » par l'Église de l'Orient.

26. *SO*, p. 234 [tr. fr., pp. 550 ss]. Un appendice au *SO* expose le débat de l'année 612 où le parti « nestorien » développe une vigoureuse défense des deux hypostases.

27. Voir ci-dessus l'appendice où une reproduction des affirmations de foi de divers Synodes affirme « deux natures » et « un *parsopa* » dans le Christ, sans faire de référence à *hypostasis* (pp. 16-24).

28. Voir *SO*, p. 70.

conflit de ce genre attribuable, non à des différences christologiques (ou à d'autres débats doctrinaux) mais uniquement à des partis qui visaient à leur propre promotion. Il aurait pu être avantageux pour l'un ou l'autre de concevoir le débat en termes christologiques, mais aucune des factions ne s'écarta de la préférence dyophysite traditionnelle de l'Église perse.

Cependant, à la moitié du siècle, un événement se produisit à Byzance qui transmit ses ondes de choc dans l'Église de l'Orient : la condamnation des « Trois chapitres » et l'anathème total jeté sur Théodore de Mopsueste, tant sur sa personne que sur ses écrits. La tournure radicale adoptée au second Concile de Constantinople (553), qui brisa aussi l'Église d'Occident, entraîna une réaction des évêques orientaux sans précédent jusqu'à cette époque : pour la première fois, ils manifestèrent une opposition déterminée à la décision œcuménique de l'Église byzantine (bien qu'ils n'y fussent pas contraints par la pression impériale ni autrement) dans un synode général, et ils condamnèrent sans ambiguïté ceux qui rejetaient Théodore.

« Nous définissons donc, par la parole de Dieu qui domine sur toute chose et tient les hauteurs et les profondeurs, qu'il n'est permis à aucun homme, à quelque ordre ecclésiastique qu'il appartienne, de diffamer ce docteur de l'Église, en secret ou en public, ni de rejeter ses saints écrits, ni d'accepter cet autre commentaire qui est étranger à la vérité et a été interprété, d'après ce qu'on dit, par un homme aimant les fictions, recherchant l'élégance du langage nuisible à la vérité, comme les prostituées qui aiment une parure provocatrice. Que quiconque osera agir, en secret ou en public, contrairement à ce que nous avons dit et écrit ci-dessus, soit excommunié et étranger à toutes les assemblées ecclésiastiques, jusqu'à ce qu'il vienne à résipiscence et devienne le disciple sincère des maîtres contre lesquels il a déblaté dans sa folie²⁹.

Contrairement à ceux qui, en Occident, s'opposèrent à cette décision, les évêques perses n'étaient pas simplement concernés par la question des excommunications posthumes de personnes qui étaient décédées en communion avec l'Église, mais ils avaient le désir de soutenir un Père antiochien dont les interprétations scripturaires avaient été normatives dans l'Église de l'Orient pendant plus d'un siècle. Mais lorsqu'on constate l'absence totale de mention de Nestorius ou de sa doctrine dans les textes synodaux officiels de l'Église de l'Orient (en dépit du nombre de ses défenseurs dans le clergé et le laïcat), on se voit forcé de conclure que la personne et la cause de Nestorius n'étaient pas des questions d'importance vitale pour l'Église de Perse dans son ensemble.

Il est important de remarquer que l'enthousiasme pour Théodore de Mopsueste n'a pas altéré chez les évêques orientaux la manière traditionnelle d'aborder les formules christologiques. Le même synode d'Isho'yahb qui a rejeté les conclusions de Constantinople II comporte une longue déclaration confessionnelle, et une lettre canonique est annexée au document du synode qui comprend un credo³⁰. Dans ces

29. *SO*, p. 138 (Synode de Isho'yahb I, 587) [tr. fr. p. 400].

30. Voir l'appendice en annexe de cet exposé et le texte intégral des déclarations de foi dans *SO*, pp. 133-136, 193-196.

documents, on remarque une fois encore que *qnoma* ou *hypostasis* n'est utilisé que dans les références à la sainte Trinité, ce qui suggère que les évêques chalcédoniens n'étaient pas absents de l'assemblée et exerçaient leur influence contre une formule de deux hypostases, bien que les credos gardent aussi le silence sur le terme *union hypostatique*, sans doute par déférence pour les défenseurs de Nestorius. Ils affirment la justesse de la *communicatio idiomatum* :

Les hérétiques en effet, dans leur absurdité, osèrent attribuer à la nature et à la substance de la divinité et de l'essence du Verbe les propriétés et les passions de la nature humaine du Christ qui, parfois, à cause de l'union parfaite entre l'humanité du Christ et sa divinité, sont attribuées à Dieu économiquement, mais non naturellement³¹. Et « Dieu le Verbe a supporté l'humiliation des souffrances dans le temple de son corps, économiquement, par l'union suprême et indissoluble, bien qu'il n'ait pas souffert dans la nature de sa divinité... »³².

Ils placent aussi le sujet unitaire de l'Incarnation et son expérience et ses passions humaines en « Dieu au-dessus de tout » :

« ... Jésus Christ le Fils de Dieu, Dieu au-dessus de tout, engendré éternellement dans sa divinité par le Père, sans mère, et engendré, le même mais non de même, dans son humanité, d'une mère, sans père, dans les derniers temps. Il a souffert dans la chair ; il a été crucifié, il est mort, il a été enseveli, aux jours de Ponce-Pilate, et il est ressuscité d'entre les morts le troisième jour. Le Christ, Fils de Dieu, le même, a souffert dans la chair, mais dans la nature de sa divinité, le Christ Fils de Dieu était au-dessus des passions... »³³.

La même réticence à l'égard de l'emploi du mot *qnoma* dans les formulations continue à être la norme au début du septième siècle. Il est frappant de constater, étant donné l'histoire subséquente de l'Église de l'Orient, l'absence de toute défense de Nestorius ou d'institutionnalisation de sa pensée christologique. Le trait dominant est l'insistance comme à Chalcédoine, sur les « deux natures ». Il y manque l'« union hypostatique » de Chalcédoine, ou tout autre emploi du terme *hypostasis*, à part l'usage trinitaire de Nicée. Tout en procurant un refuge aux partisans antiochiens de Nestorius et en leur accordant la liberté de promouvoir la cause de leur flambeau du dyophysisme, les évêques orientaux maintenaient pourtant une certaine distance par rapport à l'adoption pratique de leurs formulations pour décrire l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ. Leur indépendance administrative et l'absence des pressions politiques de l'État rendaient possible une telle situation. Mais la prompt réaction à la controverse des « Trois chapitres » traduit une certaine lassitude — ainsi qu'une certaine défiance — à l'égard des discussions, apparemment interminables, des Byzantins. La réaction à Constantinople II semble retrospectivement avoir favorisé la défense plus tardive et franche (et peut-être inévitable) de Nestorius et de sa christologie.

31. *SO*, p. 136 [tr. fr. p. 398].

32. *SO*, p. 195 [tr. fr. p. 455].

33. *SO*, *ibid.* [tr. fr. p. 454].

E. Fin de la modération

La longue période employée à adapter des points de vue divers — période inconfortable pour beaucoup, sinon pour la plupart — connut une rapide conclusion en 612 lorsque le roi de Perse, influencé par son épouse chrétienne qui était elle-même sous l'influence de son médecin personnel, un monophysite, chercha à recommander un candidat monophysite à l'Église de l'Orient pour occuper le siège vacant du Catholicos-patriarche. Le parti d'«une seule nature» s'était considérablement renforcé au fil des ans grâce à l'intégration des populations prisonnières venant de Byzance et les relations entre eux et les dyophysites s'étaient dégradées à mesure qu'ils s'enhardissaient et affirmaient leurs positions. Pendant ce temps, les partisans de Nestorius et de sa cause, toujours dominants dans les écoles et influents parmi les évêques, de plus en plus mis au défi par les dissidents, avaient affûté leurs outils polémiques. Quand l'Église adressa une pétition au roi pour avoir le droit d'élire un chef, le roi suggéra un «débat» dans lequel les partis exposeraient leurs arguments pour prouver quel était exactement le point de vue «chrétien»³⁴. Et, comme dans le cas de l'intervention impériale en Occident, chaque faction considéra l'occasion comme une chance de régler la question une fois pour toutes en sa faveur grâce à l'obtention d'une franchise impériale. La modération officielle céda devant l'occasion d'une «solution» politique. Le roi présenta les questions de manière à qualifier les Orientaux du nom de «nestoriens»³⁵. Bien que les dyophysites ne se soient pas défendus *comme tels*, ils défendirent la terminologie qu'il (et eux) employait, de «pré-nestoriens». Au long du débat, les interlocuteurs dyophysites ne mentionnèrent le nom de Nestorius que pour affirmer que la manière dont ils s'exprimaient ne tirait pas de lui son origine, mais avait des précédents scripturaires et patristiques.

On ne peut négliger le fait qu'à ce moment crucial de l'histoire de l'Église de l'Orient, les partisans d'Antioche et ceux qui appuyaient la position chalcédonienne furent ensemble qualifiés de *nestoriens* et considérés comme tels par les partisans du monophysisme. Pour ceux-ci, le terme était devenu synonyme de *dyophysites*. L'extrême menace que

34. W.-A. WIGRAM, *op. cit.*, pp. 253-258. Pour une opinion différente sur l'identité du parti «sévirien», voir L. ABRAMOWSKI et A.-E. GOODMAN, *op. cit.*, p. XLII, note.

35. Dans *SO*, p. 574, est rapportée une des trois questions posées aux interlocuteurs : «Réponse à la question qui a été posée : sont-ce les nestoriens ou les moines qui se sont écartés des fondements de la foi enseignée par les anciens docteurs ; et y a-t-il ou non quelqu'un qui ait dit avant Nestorius que le Christ avait deux natures et deux personnes ?» [tr. fr. p. 591 ; le mot *personnes* traduit *qnome*]. Qui fut responsable du libellé de la question ? on ne le sait pas avec certitude. W.-S. Mc CULLOUGH, *op. cit.*, p. 159, suggère le nom de Gabriel, le médecin monophysite de la reine Shirin, qui exerça une influence majeure pour promouvoir un Catholicos-patriarche de son parti. Le fait que la faction monophysite soit désignée sous le nom de «moines» (désignation inoffensive) et les dyophysites sous celui de «nestoriens» semble appuyer l'affirmation de Mc Cullough. Voir l'introduction de L. Abramowski et A. E. Goodman, *op. cit.*, pp. XLIII-XLIV qui s'interroge sur l'authenticité de l'énoncé.

les monophysites faisaient peser sur eux contraignit les défenseurs des « deux natures », alarmés par la possibilité imminente d'être soumis à une faction minoritaire parmi eux, à recourir aux instruments rhétoriques qui leur étaient les plus familiers, aux usages linguistiques et aux catégories philosophiques traditionnels en Orient depuis des générations, sans tenir compte des aménagements et des reformulations d'Ephèse et de Chalcédoine. Pour eux, la position des monophysites entraînait la corruption de la divinité par le mélange et la confusion et elle détruisait l'espérance humaine du salut par la négation de l'intégrité de l'humanité subsistante du Fils de Dieu. Pour la première fois, l'Église de l'Orient permit à une faction (faction, certes, toujours très influente) de parler au nom de l'Église entière *et* d'employer la terminologie très contestable qu'elle avait, pendant cent cinquante ans ou davantage, tenté d'éviter dans les confessions synodales :

« C'est pourquoi nous croyons dans notre cœur et nous confessons sur nos lèvres un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, dont la divinité n'est pas dissimulée ni l'humanité enlevée ; mais qui est Dieu parfait et homme parfait. Quand nous disons le Christ " Dieu parfait ", nous ne désignons pas la Trinité, mais une des personnes de la Trinité : Dieu le Verbe. Quand nous appelons le Christ " homme parfait ", nous ne désignons pas tous les hommes, mais cette seule personne (*qnoma*) qui a été spécialement prise pour être unie au Verbe en vue de notre salut »³⁶.

IV

L'ÉGLISE DE L'ORIENT EST-ELLE « NESTORIENNE » ?

Après avoir adopté la terminologie de Nestorius, les dyophysites se sont-ils considérés comme les promoteurs de la cause du « nestorianisme » comme le prétendirent leurs adversaires ? Comment leur traitement de la terminologie et leur vision du *sujet* de l'Incarnation apparaissent-ils dans leurs écrits ? Faut-il considérer qu'ils divisaient notre Seigneur en deux « personnes » et ainsi présentaient non pas le Dieu/homme, mais *Dieu* et *un homme* associés pour agir (bien que dans une étroite union) ? Pour les comprendre, il faut considérer leurs propres paroles sur ces questions.

A. La terminologie philosophique dans la perspective orientale

Dans l'Église de l'Orient, il n'y a pas de source plus crédible pour comprendre la christologie des « nestoriens » que le *Livre de l'Union* de Babai le Grand³⁷. On y trouve un aperçu de l'esprit d'un des défenseurs

36. *SO* (appendice), p. 566 [tr. fr. p. 583].

37. Publié par le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO)*, Paris, éd. A. Vaschalde, 1915 (en syriaque ; *LU*).

éminents de la pensée antiochienne en Orient, qui a vécu à l'époque où l'Église y a officiellement adopté la terminologie « nestorienne ». Il est important d'insister sur le fait que cette terminologie n'était pas nouvelle dans l'Église, mais était en Orient depuis des générations l'expression commune du discours théologique et christologique parmi les chrétiens d'expression syriaque. Elle ne doit pas être soustraite à son environnement culturel ; on ne saurait ignorer les images et les impressions qu'elle évoquait parmi ceux qui l'employaient (et leurs auditeurs) dans son cadre linguistique unique ; on ne peut contraindre cet ensemble à se couler exactement dans un moule byzantin (ou occidental moderne). C'est la langue d'une culture chrétienne distincte, riche des traditions de ceux qui, d'Occident, ont apporté le christianisme à l'Empire d'Orient. Pour atteindre l'objectif « chalcédonien » d'un sujet « personne » en deux natures substantielles sans composition, les dyophysites se sont sentis obligés d'affirmer l'intégrité hypostatique de chaque nature. Babai, étant un de ceux qui ont participé au « débat » de 612, pensa que le terme *qnoma* ne pouvait être évité pour répondre à la menace que faisait peser le monophysisme sur l'intégrité essentielle de l'humanité et de la divinité du Christ. Il est intéressant d'apprendre ce qu'il entendait lui-même par ce terme qu'il utilisait.

Dans son quatrième *Memra* (chapitre dix-septième), Babai définit pour nous les termes qu'il emploie. Considérons en premier lieu sa définition de *qnoma/hypostasis* :

« Une essence singulière est appelée un *qnoma*. Le *qnoma* est seul, unique en nombre, c'est-à-dire un en tant que distinct du multiple. Le *qnoma* est invariable dans son état naturel et est lié à une espèce et à une nature, étant unique (numériquement) parmi un certain nombre de *qnome* semblables. Il ne se distingue des autres *qnome* qu'en raison de quelque propriété ou caractère unique qu'il possède dans son *parsopa*. Chez les créatures raisonnables, cette [unicité] peut consister en divers accidents [externes ou internes], comme un excellent ou un mauvais caractère, la science ou l'ignorance, et, chez les créatures non douées de raison [comme aussi chez les créatures raisonnables], la combinaison de traits divers et contrastants. [Grâce au *parsopa*, nous distinguons] Gabriel de Michel et Paul de Pierre. Cependant, en chaque *qnoma* d'une nature donnée, on connaît la nature commune tout entière et l'on reconnaît intellectuellement en quoi consiste cette nature qui renferme tous ses *qnome*. Un *qnoma* ne renferme pas la nature dans sa totalité [mais est un exemplaire de ce qui est commun à la nature, comme, dans un *qnoma* humain, le corps, l'âme, l'esprit, etc.] »³⁸.

Ici, Babai expose son interprétation de *qnoma* comme exemplaire représentatif d'une espèce générale. Il est l'essence d'une nature donnée sous une forme concrète, réalisée. Il est le substrat essentiel sur lequel est fondé un *parsopa*. Il est une nature qui n'est différenciée d'aucune manière des *qnome* exemplaires de la même nature excepté par le nombre, mais différencié à la fois par le nombre et par l'essence des *qnome* exemplaires d'autres natures. Ce substrat de nature n'est ensuite individué que par l'addition d'*accidents*, phénomènes qui ne sont pas de l'essence d'une

38. *LU*, pp. 159-160. Le texte entre parenthèses est ajouté par le traducteur pour expliciter et/ou pour clarifier le sens.

nature donnée, mais qui donnent la possibilité de distinguer un *qnoma* d'un autre. La nature est d'ordre général et descriptif ; le *qnoma* est d'ordre spécifique et exemplaire. Lorsque Babai parle du Christ comme « Dieu et homme », il insiste sur la spécificité : un *qnoma* divin (non pas la sainte Trinité) et un *qnoma* humain (non pas l'humanité en général).

Sur la question du *parsopa*, Babai nous dit :

« *Parsopa* est l'ensemble des caractéristiques d'un *qnoma* qui le distingue d'un autre [*qnoma* de la même espèce]. Le *qnoma* de Paul n'est pas celui de Pierre³⁹, bien que la nature et le *qnoma* [de l'un et de l'autre] soit le même⁴⁰. Chacun d'eux possède un corps et une âme, est vivant, raisonnable et charnel [c'est-à-dire qu'ils sont chacun une nature hypostasiée], mais grâce à leurs *parsope*, ils se distinguent l'un de l'autre par ce qui est unique à chacun d'eux — la taille par exemple, ou la forme, ou le tempérament, ou la sagesse ou l'autorité ou la paternité ou la filialité ou la masculinité ou la féminité. Une caractéristique unique distingue et indique que cet [homme] ci n'est pas cet [homme] là et que celui-là n'est pas celui-ci, même si celui-ci et celui-là sont de la même nature. En raison de l'unique propriété [ou *parsopa*] que possède un certain *qnoma*, un [*qnoma*] n'est pas l'autre »⁴¹.

Ici, ce qui n'est pas de l'essence d'une nature exemplaire mais une propriété possédée par elle qui la distingue des autres exemplaires de son espèce, en combinaison avec d'autres caractéristiques similaires, comprend le *parsopa* d'une nature donnée. Ici, Paul devient Paul et non pas simplement « homme », et se distingue de Pierre, dont le *qnoma* ne diffère de celui de Paul que par la distinction numérique. Paul, non seulement paraît différent de Pierre (couleur des cheveux, taille, poids, teint, etc.), mais agit différemment, reflétant par là les différences sous-jacentes en capacités, talents, centres d'intérêts, etc. — les caractéristiques de son *parsopa*. Paul devient un sujet d'intérêt par lui-même et non simplement en tant que spécimen d' « humanité ». Et l'intégrité de son identité est liée au fait que son *parsopa* est uniquement le sien et non celui d'un autre, tandis que l'intégrité de son *qnoma* réside en ce qu'il reflète fidèlement, sous forme d'exemplaire, la nature même de tout autre homme ordinaire.

B. Le « sujet » unifié de l'Incarnation

Qui donc, pour les commentateurs orientaux, est le sujet du *parsopa* de Jésus-Christ ? Qui est celui à qui l'on peut rapporter les propriétés qui le distinguent de ceux qui lui sont consubstantiels ? Est-il un *il* et non un *eux* ?

La doctrine continue de l'Église de l'Orient, tant avant qu'après 612, est que l'humanité qui a été formée par le Saint-Esprit du sein de la

39. A savoir, autre est le *qnoma* de Paul, autre le *qnoma* de Pierre. La différence est dans la distinction numérique.

40. C'est-à-dire : le *qnoma* de Paul est concrètement la récapitulation exemplaire de l'essence de la nature humaine, comme l'est aussi le *qnoma* de Pierre.

41. *Ibid.*, p. 160.

Vierge était expressément et uniquement destinée à recevoir l'Incarnation du Verbe et n'a, à aucun moment, possédé d'existence indépendante. Selon Babai, à propos de l'humanité de Notre Seigneur,

« Au commencement même de sa formation il y a eu son assumption [et] son onction, *qui était pour l'union*, et l'image de l'Invisible fut reçue et Dieu le Verbe l'inhabita pour toujours — contrairement aux paroles impies de ces hommes pervers de jadis : “ Il arriva qu'il fut oint ” ni comme celles de la compagnie de l'exécrable Paul⁴² qui prétendaient que [cela se passa] au baptême, ni comme leurs collègues qui disaient qu'après la résurrection il avait acquis l'honneur de la filiation »⁴³.

Et encore, ne laissant aucun intervalle entre la « formation » et l' « assumption », il dit :

« Ainsi il est capital pour nous de comprendre qu'à la voix de l'ange qui dit : “ Le Saint-Esprit viendra et la puissance du Très Haut reposera sur toi ”, immédiatement, *au son même de la voix*, à ce moment ce fut l'assumption »⁴⁴.

La « raison d'être » de l'humanité hypostasiée du Christ fut de servir de support aux actes rédempteurs de Dieu par une obéissance volontaire. Elle n'a pas d'existence en dehors de son union avec Dieu le Verbe, qui a eu lieu pour « que Dieu le Verbe puisse y être révélé et accomplisse toute son économie en elle, et fasse apparaître par elle le commencement d'un âge nouveau, et en elle soit adoré à jamais »⁴⁵. Dieu le Verbe est le *possesseur* de la formation et le *sujet* de son *qnoma*⁴⁶. C'est sa propre chair et son propre sang qu'il a pris, non pas ceux d'un autre, son propre « temple », sa propre « demeure », et sa propre humanité. Ici, Babai ne s'écarte guère — s'il s'en écarte — de la confession de foi d'Isho'yahb :

« ... Le Fils de Dieu, Dieu le Verbe, Lumière de Lumière, est descendu, s'est incorporé, s'est fait homme, économiquement⁴⁷, hors de tout changement ou mutation. Notre Seigneur Dieu Jésus Christ, qui est engendré du Père avant tous les mondes dans sa divinité, est né dans la chair de Marie toujours Vierge, dans les derniers temps, le même mais non de même »⁴⁸.

Il n'y a pas plusieurs sujets dans l'esprit de Babai ou de ses disciples « nestoriens ». Il y a un seul Fils de Dieu qui prend sa propre chair et non celle d'un autre, de la bienheureuse Vierge. La double consubstantialité et la double naissance du « Fils de Dieu, Dieu le Verbe, Lumière de Lumière », avec le Père par qui il a été engendré dans sa nature, et avec Marie, par qui il a été engendré dans la chair de notre humanité, est ainsi affirmée. Babai est donc en mesure de concéder la *communicatio idiomatum*, bien qu'il préfère un titre plus large dans ses indications, qui inclue la divinité et l'humanité :

42. Paul de Samosate.

43. *LU*, pp. 91-92.

44. *Ibid.*, p. 95.

45. *Ibid.*, p. 91.

46. Voir Appendice.

47. Par économie. Mdhabbrana'it.

48. *SO* p. 194 [tr. fr. p. 454].

« Dieu le Verbe est consubstantiel au Père et, en raison de l'union, la bienheureuse Marie est appelée Mère de Dieu et Mère de l'homme, Mère de l'homme conformément à sa propre nature, mais Mère de Dieu à cause de l'union qu'il avait avec *son* humanité qui était son temple dès le commencement de sa formation et il a été engendré *dans l'union*. Parce que le nom de "Christ" indique les deux natures dans l'état hypostatique de *sa* (c'est-à-dire celle de Dieu le Verbe) divinité et de *son* humanité, les Écritures disent que la bienheureuse Marie a enfanté le "Christ"⁴⁹ — non pas simplement Dieu de manière désunie, et non pas simplement l'homme non assumé par Dieu le Verbe⁵⁰.

V

CONCLUSION

L'héritage de Babai, de ses compagnons et de leurs successeurs, demeure dans l'Église de l'Orient jusqu'à nos jours. Nestorius est vénéré et sa terminologie est employée au service de la pensée et de l'expression christologiques. Mais l'Église de l'Orient rejette l'épithète de « nestorienne » parce qu'elle n'accepte pas toutes les connotations de ce terme⁵¹. Elle confesse deux natures dans le Christ, inséparables et inconfusibles, subsistant en un seul sujet personnel, dont le sujet, Dieu le Verbe, le Fils de Dieu, Dieu au-dessus de tout, est consubstantiel à son Père dans sa propre nature essentielle, et consubstantiel à nous dans la nature qu'il a prise de la Vierge et faite sienne. Les formules employées par cette confession sont-elles aptes à exprimer une véritable union *métaphysique* des deux natures prises dans leur disparité ? Nous ne sommes pas en mesure de le dire avec quelque certitude, car nous sommes bien conscients que le « mystère » de l'Incarnation échappe aux capacités de la pensée et du langage humains si l'on veut l'exprimer dans tous ses aspects.

A. Un aveu d'insuffisance

L'*intention* de toutes les parties dans ce débat a toujours été de forger un vocabulaire philosophique satisfaisant pour décrire de manière orthodoxe l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ. Cette situation, en dépit de sa noblesse, nous a conduits à une grande somme de frustra-

49. Les Écritures appellent régulièrement Marie la « mère de Jésus ». Mais comparer Mt 1, 16, 18 ; Lc 2, 11.

50. *LU*, pp. 264-265.

51. Une raison secondaire pour laquelle l'Église de l'Orient rejette le qualificatif de « nestorien » est qu'il suggère que l'Église a pris naissance avec Nestorius ou ses disciples. Même lorsque cela n'est pas directement impliqué dans la littérature qui se rapporte à l'Église, c'est souvent déduit par le lecteur généralement ignorant de l'histoire du christianisme en Orient.

tion, de suspicion mutuelle et de discorde, et la dissonance entre nos voix ne semble trouver une résolution harmonieuse — fût-elle bien brève — que dans notre accord unanime sur l'impénétrabilité du mystère que nous nous efforçons d'expliquer. L'Église de l'Orient confesse, comme les hommes de bonne volonté du monde entier, que la langue est trop balbutiante, son esprit trop limité et son vocabulaire trop insuffisant pour rendre justice à un concept aussi sublime. Tout en ayant souvent parlé avec assurance, comme si tous les doutes avaient été levés et toutes les questions situées à leur place, nous avons dans nos cœurs et dans nos esprits reconnu nos propres limites et les limites de nos descriptions de l'indescriptible. C'est dans cet aveu d'insuffisance que nous nous tenons devant vous, cherchant la compréhension et la réconciliation.

L'humilité que nous exprimons nous est imposée par cet aveu de la part qui nous revient dans la longue désunion du corps du Christ : nous reconnaissons, pour notre part, avoir infligé, autant que nous avons reçu, les blessures que porte son corps.

Peu importent nos tentatives pour justifier la rectitude de nos actions à travers la longue histoire de ce conflit. Nous concluons finalement que tous, dans une mesure ou une autre, nous partageons le poids moral d'avoir contribué à la situation actuelle, situation caractérisée par la suspicion et la séparation entre des Églises qui ont tant de richesses communes. L'analyse finale du tableau ecclésial actuel nous presse d'avouer, chacun d'entre nous, notre part dans le péché de division et d'avancer vers la réconciliation. Elle doit nous amener à exprimer notre repentance au regard du rôle que nous avons joué. Car l'existence même des divisions entre nos Églises indique la présence du péché. Les schismes se nourrissent de l'absence d'amour et de l'orgueil. Tout péché peut trouver le pardon, mais il faut d'abord une humble reconnaissance de notre fragilité, et un esprit contrit pour libérer la conscience devant Dieu. Alors seulement nous serons à même de convertir la situation présente de divisions et de schismes en un processus futur de guérison et de réunion.

B. Un appel à la réconciliation

L'effort pour rendre compte de l'Incarnation, qui fut réalisée « pour nous les hommes et pour notre salut », a été dans la chrétienté la question la plus explosive et la plus destructrice. En Occident, l'intervention des empereurs chrétiens a sans cesse jeté de l'huile sur le feu de la mésentente et de la désunion, à l'encontre de cette « unité » pour laquelle notre Seigneur a si ardemment prié. En Orient, l'intervention des empereurs païens a rendu permanente la division des chrétiens en l'institutionnalisant et en condamnant sans répit l'Église à la sujétion et à l'humiliation. Le rôle des évêques qui ont permis la mise en place de cette situation, et qui ont même aidé et encouragé ce processus, est peut-être compréhensible étant donné les conceptions de la société de l'époque ; mais du point de vue du *xx^e* siècle, il apparaît blâmable au commun des mortels. Cette description peut être dure mais elle reflète exactement les réactions et les sentiments de ceux qui sont en dehors de l'Église, ceux à qui nous devons

adresser notre appel « à se repentir et à être baptisés », mais qui nous méprisent à cause de notre manque d'amour mutuel. Ils ne *voient* pas des nestoriens, des chalcédoniens ou des cyrilliens, ils ne *voient* que des gens qui se disent *chrétiens*. Nous aspirons à ce qu'ils discernent en nous une image du Christ, même « comme en un miroir obscurément », mais cette image est obscurcie par notre volonté d'affirmation.

Maintenant nous voici parvenus à l'heure favorable, avec le défi de l'amour chrétien devant nous. Il nous appartient de saisir l'occasion que nous offre ce colloque et de nous parler comme des frères qui cherchent la compréhension mutuelle. Il nous appartient aussi de poursuivre le dialogue qui sera nécessaire pour approcher d'une acceptation mutuelle. Le Christ lui-même sera certainement avec nous dans cette tâche jusqu'à son achèvement, car c'est Lui qui a institué son Église, qui a répandu son Esprit d'unité sur ses disciples et leurs successeurs et qui a prié pour leur invariable unité. Notre Seigneur a déjà béni son Église de telle sorte qu'un certain type de vérité existe déjà dans sa confession de la foi de Nicée, dans son espérance commune de la résurrection, et dans la charité qu'elle s'efforce de manifester en son nom, de même que dans les sacrements de la foi qu'elle administre dans le baptême et l'eucharistie, et dans la succession apostolique qu'elle conserve intacte. Il existe déjà une unité « imparfaite » entre nos Églises. Efforçons-nous donc, par la grâce de Dieu et la conduite de son Esprit Saint, de réaliser une unité toujours plus « parfaite ».

C. Une doxologie d'espérance pour le renouveau dans le corps du Christ, de l'Église, une, sainte, catholique et apostolique

Et, afin que ce désir puisse venir à son accomplissement, invoquons la bénédiction et l'aide de Dieu le Père, cause de notre existence ; et de son Fils, notre Seigneur Jésus Christ, Tête de son Église et source de sa réconciliation et de son unité ; et de son Esprit vivant et vivificateur, qui sanctifie et purifie les cœurs et les esprits de tous ceux qui s'inclinent dans l'obéissance à sa force de persuasion. Béni soit notre Dieu un et trine à jamais. Amen.