

# La « déclaration approuvée » d'Anba Bichoï (24 juin 1989)

par Bernard DUPUY

Nous avons commenté longuement les premières démarches qui ont conduit à la constitution d'une commission de dialogue théologique entre l'Église orthodoxe, d'une part, et les anciennes Églises orientales, que l'on a coutume d'appeler « monophysites », d'autre part<sup>1</sup>. Une première réunion s'était tenue à Chambésy (Suisse) en 1985. La seconde réunion s'est tenue au monastère d'Anba Bichoï, en Égypte, du 20 au 24 juin 1989. Les délégués des Églises qui y ont participé ont publié une déclaration, qui sera transmise aux Églises « pour être approuvée comme l'expression de notre foi commune, en chemin vers la restauration de la pleine communion entre nos deux familles d'Églises ».

Bien que cette déclaration christologique ne veuille pas être une « confession de foi » proprement dite, elle concerne bien le dogme sur lequel partisans et récusants du dyophysisme chalcédonien sont séparés depuis 451. Ce n'est certes pas la première fois que des tentatives sont faites pour surmonter la séparation<sup>2</sup>. Mais c'est à notre époque et sans doute la première fois que les anciennes Églises peuvent affirmer avec confiance à ce sujet : « Nous reconnaissons les uns chez les autres l'unique foi orthodoxe de l'Église. Quinze siècles de discorde ne nous ont pas égarés loin de la foi de nos Pères »<sup>3</sup>. Dès les premières rencontres, une volonté unanime s'était manifestée pour surmonter l'écart entre la

1. Cf. B. Dupuy, « Où en est le dialogue entre l'Orthodoxie et les Églises dites monophysites ? » dans *Istina* XXXI (1986), pp. 357-370, et « Ouverture d'un dialogue officiel entre l'Orthodoxie et les Églises dites monophysites », *ibid.*, pp. 396-412.

2. Rappelons les conversations de 532 à Constantinople, celles qui eurent lieu encore vers 620 à Mabbog. Mais aucune de ces rencontres, conduites dans les circonstances politiques de l'époque, qui étaient celles de l'hégémonie byzantine, ne put aboutir.

3. Cf. *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, éd. par Paulos Gregorios, W.H. Lazareth et N.A. Nissiotis. Actes des rencontres officielles de Aarhus (1964), Bristol (1967), Genève (1970) et Addis Abeba (1971), Genève 1981, p. 3.

foi qui unit et les terminologies qui séparent : « Sur l'essentiel du dogme christologique, nous nous sommes trouvés en plein accord. A travers les terminologies différentes utilisées par chacune des deux parties, nous avons perçu l'expression de la même vérité »<sup>4</sup>. La même volonté s'exprime concurremment dans les réunions entre l'Orthodoxie et les anciennes Églises d'Orient et dans les rencontres entre l'Église catholique et celles-ci<sup>5</sup>. Le problème à résoudre est d'ailleurs dans les deux cas le même, à tel point que l'on peut se demander pourquoi il est conduit sous la forme de deux dialogues séparés et si le jour ne devrait pas venir où les convergences éprouvées pourraient entraîner le désir de se rassembler. En attendant cet instant, il est satisfaisant de pouvoir constater le point d'arrivée et les rapprochements entre ces différents dialogues.

L'étude de terminologie christologique considérée à Chambésy en 1985 comme tâche préliminaire a abouti à Anba Bichoï à la rédaction d'une « déclaration approuvée » en onze points qui prend dès à présent un aspect de confession kérygmaticque (cf. n° 4 et 5)<sup>6</sup>. Les conclusions éventuelles à en tirer touchant les formules et les anathèmes du Concile de Chalcédoine ont été renvoyées à juste titre au domaine des conséquences canoniques et liturgiques. La tournure rigoureuse du dialogue adoptée à Anba Bichoï apparaît dans le fait que les deux parties ont cherché à tirer tout le parti possible du constat commun sur l'unicité de la foi et la possible pluralité des terminologies. Elles ont reconnu et affirmé qu'il n'existait aucune distinction entre l'unique tradition apostolique dont elles témoignent, et les formules dogmatiques qui en sont l'expression mais peuvent cependant manifester une légitime pluriformité. Le débat s'est concentré alors aussitôt sur la formule célèbre de Cyrille d'Alexandrie, déclarée « terrain d'entente » : *mia phusis (hupostasis) tou theou logou sesarkôménè*. A Aarhus, en 1964, cette formule avait déjà été au centre des discussions<sup>7</sup> ; elle n'avait pas été déclarée, comme cette fois-ci, « base commune ». Reste que le problème du sens attaché aux mots demeure à élucider du fait qu'elle est différemment entendue.

#### 4. *Ibid.*

5. Déjà en 1951, à l'occasion de la commémoration du XV<sup>e</sup> Centenaire du Concile de Chalcédoine, le pape Pie XII affirmait, dans l'encyclique *Sempiternus rex*, que l'opposition contre le Concile de Chalcédoine portait, au moins pour certains, plutôt sur les mots que sur la substance de la doctrine de la foi. Il précisait : « Aujourd'hui encore, plusieurs groupes de chrétiens dissidents, en Égypte, en Éthiopie, en Syrie, en Arménie et ailleurs ne s'écartent du droit chemin que dans les mots, quand ils exposent la doctrine de l'incarnation du Seigneur (*verbis praecipue a recto tramite deflectere videntur*) » (*Acta Apostolicae Sedis* 43, 1951, p. 636 ; *La Documentation catholique*, 1951, n° 1105, col. 1226).

6. Texte original anglais non paru. Texte grec dans *Episkepsis*, édition en langue grecque, n° 422, 1989, pp. 7-8. Texte français, ci-dessous, pp. 229-230.

7. *The Greek Orthodox Theological Review*, 10 (1964-1965), pp. 7-160. Ce fascicule contient les exposés suivants présentés à Aarhus : J. Meyendorff, « Chalcédoïens et monophysites après Chalcédoine » ; V.C. Samuel, « L'unique nature incarnée du Dieu Verbe » ; G. Konidaris, « Interférence des facteurs historiques et dogmatiques dans la séparation des Églises orientales de l'ancienne Église catholique » ; J. Karmi-

En privilégiant la formule de Cyrille, les participants ont ramené la discussion sur le terrain du Concile, reçu en commun, d'Ephèse (431). La formule que Cyrille y avait faite sienne était, on le sait aujourd'hui, d'origine apollinariste<sup>8</sup>. Mais en quel sens Cyrille lui-même l'avait-il faite sienne ? Au sens évoqué dans les « douze anathèmes »<sup>9</sup> ou au sens qui permettra la réconciliation en 433 avec les Antiochiens ?<sup>10</sup> A partir de là, peut-on toujours considérer que les douze anathèmes expriment le dogme d'Ephèse ou bien ne faut-il pas estimer que celui-ci est mieux formulé et conclu dans la « lettre de conciliation » de 433 ?<sup>11</sup>

C'est la réception commune d'Ephèse qui avait permis la tenue du Concile de Chalcédoine. Or on sait que les Pères de Chalcédoine se sont abstenus de considérer formellement les douze anathèmes de Cyrille comme normatifs<sup>12</sup>. Ils n'ont cessé, il est vrai, de se référer à Cyrille, en citant sa lettre à Nestorius ainsi que celle à Jean d'Antioche. Mais le sens de ces rappels de lettres tenait surtout à la volonté de marquer la continuité et l'unité de la foi d'un concile à l'autre. Un concile ne venait pas modifier ni même développer la foi de l'Église ; il ne faisait que la répéter. Cyrille lui-même n'était invoqué et cité que parce qu'il avait été à Ephèse le témoin de la foi de Nicée. Ainsi à Chalcédoine les Pères ne voulaient pas faire autre chose qu'exprimer la tradition de l'Église universelle : loin d'eux eût été la prétention d'imposer ou de canoniser la tradition d'une école, en l'occurrence celle d'Alexandrie, au détriment de celle d'Antioche.

ris, « Le problème de l'union des Églises orientales non chalcédoniennes avec l'Église orthodoxe sur la base de la doctrine de saint Cyrille d'Alexandrie concernant "l'unique nature incarnée du Dieu Verbe" et plus généralement de sa christologie » ; J. Romaniadis, « L'unique nature ou hypostase incarnée du Dieu Verbe » ; Karekin Sarkissian, « La doctrine sur la personne du Christ dans l'Église arménienne — bref examen avec référence spéciale à l'union des deux natures » ; Tiran (Nersoyan), « Le verdict de l'histoire » ; Karam Nazir Khella, « Approche théologique de l'unique nature — christologie du v<sup>e</sup> siècle » ; Vitaly Borovoj, « La question de la réconciliation et de la réunion des anciennes Églises orientales avec l'Église orthodoxe ». Le Rapport commun constatait que la formule célèbre de Cyrille d'Alexandrie avait été, de par ses implications, « au centre des débats » (*Istina, ibid.*, p. 397).

8. Cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, éditions du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 72, 1973, pp. 263-264.

9. Sur les douze anathèmes, cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, tome IX/1, art. « Nestorius », col. 103-109.

10. Texte grec et traduction du *Synodicon* de 433 dans *Dictionnaire de théologie catholique, ibid.*, col. 122-130.

11. Les historiens hésitent à décider sur ce point. Le déroulement des faits semble conduire à cette conclusion. Mais les actes du Concile d'Ephèse demeurent en eux-mêmes ambigus et c'est à eux que l'on se réfère dans les controverses christologiques ultérieures. Il serait certainement abusif en tous cas de prétendre qu'à Ephèse, la théologie alexandrine l'a emporté sur celle d'Antioche. D'une part, les Pères du Concile ne peuvent se répartir de façon aussi tranchée. D'autre part, ce serait réduire l'œuvre du Concile à une *disputatio* scolaire.

12. Cf. sur ce point A. de Halleux, « La réception du synode œcuménique de Nicée à Chalcédoine » dans *Ephemerides theologicae lovanienses* 61 (1985), pp. 31-36.

Au cours de leur dialogue d'Anba Bichoï avec les Églises de tradition cyrillienne, les représentants de l'Église orthodoxe, qui a toujours eu pour sa part, comme l'avait bien noté Simon Frank, une certaine attirance pour le monophysisme<sup>13</sup>, se sont volontiers situés sur le terrain de la théologie alexandrine. La déclaration d'Anba Bichoï parle tout au long du Verbe incarné et jamais du Fils de Dieu fait homme. Dans cette expression affleure davantage pourtant la différence christologique des deux natures qu'il s'agissait d'éclairer. Mais la déclaration a évité soigneusement, non seulement de dire qu'il y a en Christ deux natures unies selon l'hypostase, mais d'employer le mot deux. Dès lors, comment a-t-elle pu maintenir, comment a-t-elle exprimé la différence (*diaphora*) affirmée à Chalcédoine ? Celle-ci n'est certes pas niée, mais elle est demeurée dans l'ombre. Que l'humanité du Christ soit bien réelle, qu'elle soit faite d'une âme et d'un corps, vraiment assumés par la personne du Verbe, voilà une perspective que les participants n'ont sans doute pas voulu rejeter, car c'eût été faire preuve d'un véritable monophysisme, mais cette perspective n'apparaît pas dans la « déclaration approuvée », alors que, notons-le, elle se trouve exprimée en toutes lettres dans les échanges avec les catholiques<sup>14</sup> et spécialement dans la « déclaration commune » du pape Jean-Paul II et du patriarche syrien Ignace Zakka I<sup>er</sup> Iwas<sup>15</sup>.

La confession de l'incarnation<sup>16</sup>, qui fait l'objet des paragraphes 4 et 5, reprend la terminologie du Concile de Chalcédoine — sans la désigner comme telle —, en la présentant comme une terminologie « ké-

13. Cf. Simon Frank, *Dieu avec nous*, Paris, éd. Aubier, 1942.

14. La consultation organisée à Vienne en septembre 1970 par la Fondation « Pro Oriente » entre théologiens catholiques et théologiens des anciennes Églises orientales déclarait dans le communiqué final : « Nous trouvons notre fondement commun dans une même tradition apostolique, surtout telle qu'elle a été exprimée et confirmée dans le Credo de Nicée-Constantinople. Nous professons toutes les décisions et doctrines dogmatiques de Nicée (325), Constantinople (381) et Ephèse (431). Nous sommes d'accord pour repousser les doctrines nestorienne et eutychienne sur Jésus-Christ. Nous nous sommes efforcés de comprendre plus profondément les christologies, chalcédonienne et non chalcédonienne, qui nous séparaient jusqu'à maintenant. Nous croyons que notre Dieu et sauveur, Jésus-Christ, est le Fils de Dieu incarné, parfait dans sa divinité et parfait dans son humanité. Sa divinité n'a jamais été, pas même un seul instant, séparée de son humanité. Son humanité est unie à sa divinité, sans mélange, sans confusion, sans division, sans séparation. Dans notre commune foi en l'unique Seigneur Jésus-Christ, nous considérons son mystère comme inépuisable et ineffable. L'intelligence humaine ne peut ni le comprendre ni l'exprimer pleinement. Nous constatons que sur les bases de nos diverses traditions ecclésiales et théologiques des différences subsistent dans l'interprétation théologique du mystère du Christ. Nous sommes convaincus que malgré cela les formulations différentes des deux parties peuvent être interprétées de manière à correspondre à l'esprit des Conciles de Nicée et d'Ephèse. » Cette déclaration très importante reprenait déjà, pour exprimer l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ, les termes : « sans mélange, sans confusion, sans division, sans séparation » (« inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter ») de la définition du Concile de Chalcédoine.

15. Cf. ci-dessous, pp. 206-209.

16. Le mot « incarnation » est plusieurs fois rendu par *enanthrôpêsis* dans le texte grec, ce qui correspond toujours à la perspective alexandrine « descendante ».

rygmatique » plutôt que « dogmatique ». Le langage du concile a en ce sens été tacitement accepté à Anba Bichoï par les Orientaux orthodoxes comme « appartenant à notre tradition » (n° 10). Ce pas en avant est extrêmement important. Le double *homoousios* y est explicitement évoqué, même si c'est dans l'ordre inverse du texte chalcédonien : « vrai Dieu et vrai homme, parfait dans la divinité et parfait dans son humanité ». Déjà le communiqué de Bristol s'orientait en ce sens<sup>17</sup> ; on ne peut donc dire qu'il s'agisse d'une prise de position entièrement nouvelle. Mais la déclaration d'Anba Bichoï, en rappelant la portée kérygmatique des termes employés, en atténue le tranchant « dogmatique », susceptible de donner lieu à des développements ontologiques fort étrangers à la confession de foi. La déclaration commune catholique-syrienne avait fait les mêmes distinctions. On ne peut que signaler ces remarquables convergences.

Après cet heureux pas en avant, respectueux des traditions des deux familles d'Églises et qui met bien en relief leur apport respectif, la déclaration, avant de se pencher sur la formule de Cyrille, prend un tour nouveau. Aux numéros 6 et 7, elle invoque une formule christologique quelque peu inédite, ni cyrillienne, ni chalcédonienne, que les deux parties ont semblé pouvoir recevoir également, celle de *mia sunthetos hupostasis*, « une seule hypostase composée »<sup>18</sup>. Cette expression, qui semble la transposition de la formule célèbre d'Antioche *mia phusis sunthetos*<sup>19</sup>, peut trouver des appuis dans la tradition patristique<sup>20</sup>.

17. *Does Chalcedon... ?*, op. cit. (n.3), p. 3.

18. La traduction française proposée par *Episkepsis* dit « composite », en suivant le texte anglais. Mais le mot anglais « composite » se traduit mieux par « composé », car le mot français « composite » évoque un caractère disparate ou hétérogène des composants. Nous avons corrigé la traduction française proposée sur ce point.

19. Cf. J. Lebon, « La christologie du monophysisme sévérien », dans A. Grillmeier et H. Bacht (éd.). *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 2<sup>e</sup> éd. Würzburg, 1962, pp. 486-489. La formule *mia sunthetos hupostasis* est de texture cyrillienne, mais elle fut parfois utilisée équivalement avec la formule sévérienne *mia phusis sunthetos*. C'est pourquoi Théodoret de Cyr la rejetait (Patr. Or. 13, 191) et elle devint objet de disputes au VI<sup>e</sup> siècle. Il y a donc lieu de manier une telle formule avec une grande précaution. Notons seulement que la distinction notionnelle entre *hupostasis*, au sens du subsistant en soi, et *phusis* s'est dégagée progressivement, en christologie. Le P.A. Grillmeier a appelé « intuition de Chalcedoine » le fait d'avoir posé le principe de l'unité et celui de la distinction à des niveaux ontologiques différents. Aussi le dialogue catholique-oriental orthodoxe témoigne-t-il d'une modeste intentionnelle au plan conceptuel. « Notre effort commun pour clarifier le sens des termes grecs *hupostasis* et *phusis* dans leurs contextes trinitaire et christologique nous a fait réaliser combien il est difficile de trouver une définition satisfaisante de ces termes susceptible de rendre compte de ces deux contextes de manière cohérente » (Quatrième consultation de la Fondation « Pro Oriente », Vienne 1978. Cf. *Selection of the Papers and Minutes of the Four Vienna Consultations*, Vienne 1988, p. 176).

20. Et même dans les formules des conciles, puisque le deuxième Concile de Constantinople identifie *kata hupostasin* et *kata sunthesin*. Cf. II<sup>e</sup> Concile de Constantinople, VIII<sup>e</sup> Actio, éd. J. Straub, dans *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, tome IV, volume 1, p. 241, 6.

La formule *mia sunthetos hypostasis* interdit de comprendre la personne du Christ comme la fusion de deux hypostases, c'est-à-dire qu'elle rejette la conception arienne d'une préexistence de l'homme Jésus à son union hypostatique avec le Verbe divin. Mais si la formule doit être compatible avec celle de Cyrille, mentionnée au n° 2, *mia phusis tou theou logou sesarkôméné*, n'est-on pas conduit à tirer de là que la notion de nature convient mieux dans le Christ à sa divinité qu'à son humanité ? Pour éviter ce déséquilibre, il n'est pas inutile de se rappeler, dans une démarche en quelque sorte génétique, d'où, comment et pourquoi est née la définition de Chalcédoine. Celle-ci ne se réduit pas à une formule conceptuelle unique, comme celle de Cyrille qui sert ici de référence obligée. Le P.A. Grillmeier a bien montré la nécessité à laquelle se trouverent acculés les Pères de Chalcédoine dès lors qu'ils se trouvaient mis dans l'obligation de prendre position par rapport à des tentatives de cerner le mystère de l'incarnation dans des locutions précises. Rappelons brièvement sa démonstration. Avant Chalcédoine, la seule tentative importante pour formuler l'incarnation était celle proposée par Nestorius sur la base de l'analyse stoïco-cappadocienne de la *phusis* et de l'hypostase. Peut-on aujourd'hui reprendre l'interprétation de la définition de Chalcédoine à partir de ce présumé stoïco-cappadocien ? On ne peut répondre que par la négative car il a fallu à Chalcédoine même mettre en jeu une idée d'hypostase différente de celle admise jusqu'alors. Il s'ensuit que si Nestorius a bien pu accepter la formule dogmatique de Chalcédoine, il n'a pas pu le faire par le biais de son analyse spéculative. Chalcédoine a développé une intuition d'avenir en provoquant une différenciation entre le concept de personne et celui de nature. Mais toutes les possibilités ouvertes par cette intuition n'ont pas été exploitées, même encore de nos jours. Car la définition chalcédonienne ne résulte pas seulement des concepts qu'elle contient mais aussi de la manière propre dont elle interprète la personne de Jésus-Christ.

La définition de Chalcédoine est née en antithèse avec la formule de Cyrille : « l'unique nature du Verbe fait chair ». Une des caractéristiques de cette formule est de présenter l'incarnation comme la *phusis* du Logos. Elle nous parle d'un événement historique qui est arrivé à la *phusis* de la divinité du Logos, à savoir que celle-ci a pris chair. Elle traduit le *ho logos sarx egeneto* de Jean 1,14 mais avec une interprétation étroite du sujet. Chez Cyrille, la nature humaine complète du Christ est alors exprimée par la seule force du mot *sesarkôméné*. Au contraire, la définition chalcédonienne ne pense pas saisir l'acte de l'incarnation dans une perspective historique. Si la formule *mia phusis* ne peut exprimer qu'une christologie « catagogique », la formule chalcédonienne fournit une base pour une christologie « anagogique ». En d'autres termes, elle vise à progresser à partir de la réalité humaine de Jésus jusque dans les profondeurs de la personne divine. On perçoit facilement alors dans la définition chalcédonienne le désir qu'ont eu les Pères de reprendre le schéma de Nicée comme point de départ. La personne du Christ ne vient pas à l'être par le concours de la divinité et de l'humanité ou

des deux natures, mais elle est déjà présente dans la personne du Logos préexistant. Ainsi, la représentation chalcédonienne du Christ fait tout autre chose que de vouloir proposer une « formule de l'incarnation » ; elle ne peut se comprendre qu'à la lumière du Logos<sup>21</sup>.

La déclaration aborde ensuite la question de « l'acte d'union » christologique. Celui-ci a produit « un réel être divino-humain, uni inséparablement et sans confusion » dit-elle. Mais pour qualifier la dualité qui résulte d'une telle union, elle a recours à une formule qui, dans l'antiquité, ne fut pas sans susciter des débats : « Les natures sont distinguables l'une de l'autre *uniquement par la contemplation (theoria)* ». Cette formule n'est pas nouvelle. Elle remonte à saint Cyrille et à saint Sévère d'Antioche et était évoquée dans le septième anathème du second Concile de Constantinople (553). Si les représentants de l'Orthodoxie ont pensé pouvoir accepter cette formule, c'est évidemment parce qu'ils comprennent ici le mot nature au sens d'hypostase. Sinon elle s'opposerait terme à terme à l'affirmation chalcédonienne selon laquelle « la différence des natures n'est pas supprimée par l'union ». Mais il faut se rappeler que les « monophysites » eux-mêmes, quand ils s'appuient sur l'œuvre de Cyrille acceptent une différence réelle des natures et un certain partage des propriétés selon l'une ou l'autre.

Comment comprendre au juste cette façon de voir où entre les natures on semble vouloir maintenir qu'il n'y a qu'une « distinction de raison » selon la perspective monophysite, tandis qu'il s'agit pour les orthodoxes d'une union réelle et donc d'hypostases autonomes ? *L'adiarètôs — indivise —* de Chalcédoine est nécessaire pour préserver l'unité en Christ de toute confusion de l'humain et du divin. Il semble que la déclaration d'Anba Bichoï ait été soucieuse d'éviter ce risque puisqu'elle y revient par la suite en remarquant que la nature humaine n'est pas absorbée par la nature divine, ce qui reviendrait à dire qu'elle aurait cessé d'exister (n° 9). Au total, l'impression qu'on retire de ce jeu assoupli des formules qui avaient soulevé les controverses de l'antiquité, c'est que les deux parties ont voulu affirmer et « consentir » en commun que « parler d'union, c'est supposer une différence » et que tel était le sens de la définition de Chalcédoine. Mais plus que la dualité, qui fait problème puisqu'elle suggère l'idée d'une antériorité des natures au fait même de l'union, c'est la différence qui importe. Et elle suffit, pourvu qu'on ne veuille pas la réduire à exprimer le sens de la définition de Chalcédoine tout en préservant le mystère de l'union.

Une fois précisée la modalité de composition de l'unique hypostase composée, il faut encore dire qu'il ne s'agit pas pour autant d'une « composition » de la personne et affirmer l'unité d'hypostase. C'est l'objet du n° 7, qui souligne que l'hypostase du Verbe ne supporte, elle, aucune composition et demeure réellement distincte. La composition ne concerne « que l'unique *prosôpon* théandrique de Jésus-Christ ». Il y a là encore une nouveauté de langage qui peut surprendre. L'adjectif

21. Cf. A. Grillmeier, *op. cit.*, pp. 562-563.

« théandrique » est né au VI<sup>e</sup> siècle pour qualifier l'*energeia*, et il est utilisé ici, haussé au niveau de la personne. Serait-il possible de parler de Jésus-Christ, personne théandrique, en le distinguant à quelque titre du Verbe ou du Fils ? Certainement pas, puisque dans la théologie alexandrine, la personne « théandrique » ne peut être autre que l'hypostase « éternelle » du Verbe (n° 7).

L'accord ne se limite pas aux points principaux de la terminologie de Chalcedoine. Il s'avance aussi sur le terrain des conciles suivants et ici encore, il fait preuve d'audace et de nouveauté. Le troisième Concile de Constantinople a tiré de Chalcedoine la conclusion qu'il fallait accepter de parler d'une double volonté. Les monophysites sont demeurés attachés au monothélisme. Déjà des rencontres ont eu lieu sur ce point, qui ont permis de penser que tout espoir de conciliation n'est pas exclu<sup>22</sup>. Le texte déclare que « toutes les propriétés et toutes les fonctions de la nature divine créée et toutes celles de la nature humaine créée, y compris la volonté et l'activité (*energeia*) naturelles, sont unies sans séparation ni confusion » de sorte que l'on peut dire que « le Logos incarné est le sujet de tout vouloir et de tout agir en Jésus-Christ » (n° 8).

Le véritable apport de cette nouvelle section, constituée par les articles 7 et 8, sera de permettre d'écarter à tout jamais une mauvaise interprétation de la christologie des Orientaux orthodoxes, qui faisait considérer leur prétendu « monophysisme » dans un sens apollinariste. Leur foi en Christ n'a jamais fait de Jésus une sorte d'automate, pur instrument de la divinité et privé de sa liberté humaine. Certes, la déclaration d'Anba Bichoï ne va pas jusqu'à affirmer la distinction réelle des propriétés qui fit l'objet de la décision du III<sup>e</sup> concile de Constantinople comme conséquence de celle des natures. Le texte se concentre à juste titre sur la nature de l'union et donc sur l'union des propriétés entre elles. Mais puisqu'il y a double volonté et double énergie, c'est bien, apparemment, qu'il y a réellement une dualité de natures. Tout se passe comme si, par un mouvement de pensée inverse de celui du développement conciliaire, l'on remontait avec précaution jusqu'au registre mystérieux des natures, en constatant la présence d'un dyénergisme dans la personne du Christ, plutôt que de faire dériver celui-ci d'une dualité des « natures ».

La caractérisation au n° 9 des hérésies de Nestorius et d'Eutychès est faite sobrement, sans s'engager sur les « intentions » des personnes. Dès lors la question reste ouverte de la reconnaissance mutuelle des saints de l'époque des conciles qui avaient été l'objet d'anathèmes, une distinction étant faite et supposée clarifiée entre les personnes et les doctrines. Ainsi le langage de « l'unique nature » ou des « deux natures » demeure matière à diversité légitime, vu la différence des sens possibles attachés au mot *phusis*, alors que pendant longtemps il suffisait à

22. Voir en particulier le communiqué de Bristol dans *Does Chalcedon... ?*, op. cit., p. 6.

entraîner la charge réciproque d'hérésie. Tel est l'objet précis du n° 10 de la « déclaration approuvée ».

Mais une dernière question ici se lève. La rencontre d'Anba Bichoï n'a-t-elle pas été inspirée par l'idée que chacune des deux formules, la monophysite et la dyophysite, peut être reçue dans l'Église comme sauvegarde et antidote au regard des excès de l'autre ?<sup>23</sup>. Elle fonderait alors l'unité ecclésiale sur une complémentarité des doctrines mais en relativisant ou en laissant pour compte la nécessité et le tranchant des formules reçues par les conciles<sup>24</sup>. Qu'en est-il précisément ? Peut-être le risque de ce courant et aussi de la « déclaration approuvée » est-il en effet de vouloir s'installer sur le terrain d'une réflexion christologique autonome par la recherche de précisions ultimes sur l'union et sur le jeu des propriétés dans la personne du Christ, en oubliant alors que l'union n'a sa source et ne trouve sa mystérieuse nécessité-liberté que dans le fait que le Fils de Dieu incarné fut ainsi le sauveur de l'humanité tout entière. Or la déclaration d'Anba Bichoï revient avec vigueur à la terminologie de la christologie alexandrine. Le risque serait alors, s'il était fondé, de canoniser cet effort, si louable soit-il, de le hausser en un doublet des définitions des conciles et enfin de stigmatiser les autres efforts de compréhension réciproque, comme celui qui s'impose tout autant avec l'antique Église syriaque-orientale ou celui qui a lieu présentement entre les Églises orientales orthodoxes et l'Église catholique, en accusant alors plus ou moins ces efforts de concession inavouée faite au nestorianisme. L'accusation n'est pas absente ici ou là<sup>25</sup>. Sans nous arrêter à des procès d'intention, il faudrait en tout cas ne pas oublier au cours de ces échanges l'absence jusqu'à maintenant de représentants de l'ancienne Église d'Orient, dite abusivement nestorienne, de sorte que les

23. Dans un article d'une grande pénétration sur la déclaration d'Anba Bichoï, intitulé « Actualité du néochalcedonisme » dans la *Revue théologique de Louvain* 21 (1990), pp. 32-54, dont nous nous sommes inspiré sur plus d'un point, A. de Halleux estime que l'orientation de cet accord est véritablement « néochalcedonienne » et qu'il s'inscrit dans la ligne diagnostiquée en 1975 par A. Grillmeier, « Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte » dans *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Fribourg-en-Brisgau, 1975, pp. 371-385. Selon le P. de Halleux, cette orientation était déjà perceptible à Aarhus dans la contribution du prof. J. Karmiris sur la formule de saint Cyrille (cf. note 7). Mais elle aurait pris à présent une ampleur nouvelle en trouvant un écho chez les interlocuteurs syriens, en particulier chez le professeur V.C. Samuel, de l'Église syrienne-orthodoxe de l'Inde. Cf., de ce dernier, la conférence *One Incarnate Nature of God the Word*, *ibid.*, pp. 37-51, où il souscrivait à la formule sévérienne « une nature composée ».

24. Déjà saint Jean Damascène avait entrevu et écarté cette idée de l'utilisation concomitante des deux formules en contrepoint réciproque : « Il est impossible de dire que les deux natures du Christ unies selon l'hypostase sont une nature, sans provoquer la disparition, la confusion et l'inexistence de leur différence » (*Exposé exact de la foi orthodoxe* 49, 40-42).

25. Ce grief apparaît à plusieurs reprises dans les écrits du professeur J. Romandis. Cf. A. de Halleux, « Une vision orthodoxe-grecque de la romanité » dans *Revue théologique de Louvain* 15 (1984), pp. 54-66. Elle se retrouve aussi à présent, par exemple, dans l'ouvrage du métropolitain Meletios (Kalamaras) de Nicopolis et Préveza, *Le cinquième concile œcuménique* (en grec), Athènes et Préveza, 1985, pp. 86-92.

nouveaux accords, d'esprit cyrillien, prendraient la forme d'une réédition de la condamnation de Théodore de Mopsueste ou de celle de Théodoret de Cyr.

On ne saurait négliger en tous cas, et pour la compréhension des décisions des grands conciles et pour une approche véritable du mystère du Christ, le rôle irremplaçable de la christologie antiochienne. S'il y a « complémentarité », c'est bien dans le jeu réciproque des deux écoles de l'antiquité qu'il faut le chercher, non dans un entrechoc savant de formules chargées de significations opposées et devenues contradictoires. Or cette complémentarité des écoles a été reconnue dès l'antiquité et l'on en trouve l'expression dans les écrits d'un Maxime le Confesseur et d'un Jean Damascène. La christologie ne se limite pas aux questions qui ont été jadis objet de controverses terminologiques. Elle ne s'est pas terminée avec celles-ci. Les grands débats qui ont rendu nécessaires les conciles ont guidé la foi des Pères mais celle-ci n'a cessé de chercher à creuser et de dire ce qu'il est possible de dire de ce qui est perçu comme un mystère. C'est donc à l'œuvre de ces conciles qu'il faudrait continuer de revenir plutôt sans doute que de rechercher des synthèses terminologiques ramassées et jamais exemptes de simplifications.

Une réserve doit être exprimée aussi touchant une formule qui a été glissée dans le dernier paragraphe de la « déclaration approuvée » d'Anba Bichoï consacré à la procession du Saint-Esprit. Faut-il y voir un lapsus ou une addition hâtive à un accord qui jusque là s'avère avoir été longuement mûri ? Le texte déclare que l'Esprit « procède du Père seul et est toujours adoré avec le Père et le Fils ». L'addition du terme « seul » tombe sous le même grief que le « Filioque » quand les orthodoxes reprochent aux latins d'avoir ajouté au symbole de Nicée-Constantinople. Mais surtout la propension, manifestée par cet article 11, à entraîner les Eglises orientales orthodoxes dans la controverse sur le Saint-Esprit, alors qu'elles n'y avaient heureusement jamais été impliquées, peut avoir pour effet de retarder ou de rendre plus difficile le dialogue particulier de celles-ci avec l'Église catholique. A moins, sait-on jamais, que l'effet soit inverse et qu'en contraignant les catholiques à ouvrir aussi ce chapitre dans leurs échanges avec les Orientaux orthodoxes, comme il est prévu de le faire avec l'Église copte, on n'en vienne à une considération plus sereine du mystère de l'Esprit, lequel aurait dû moins qu'aucun autre servir de matière à controverse ?

La déclaration d'Anba Bichoï est en tout cas à verser au dossier des efforts accomplis pour surmonter l'impression séculaire d'une séparation définitive et invincible entre préchalcédoniens et chalcédoniens. Tout laisse penser que le rapprochement actuel est destiné à se poursuivre.