

Tanios Bou Mansour

A l'Abbé Paul Naaman

## Les discours à caractère christologique et leur appartenance aux Isaac (d'Antioche)

Dans la recherche portant sur les Isaac dits d'Antioche, l'un des problèmes les plus épineux demeure, aujourd'hui comme jadis, les écrits à caractère christologique.<sup>1</sup> Les savants ont toujours buté sur cet ensemble d'écrits compilés et placés sous le nom d'Isaac d'Antioche, où se côtoient deux tendances christologiques chalcedonienne et miaphysite. Il était normal de supposer que ces écrits appartiennent à deux auteurs différents, mais c'est contre la question de l'identité de ces derniers que vient achopper la recherche. Dans cet article, notre objectif est de procéder à une relecture des textes et à une interprétation de leur vision christologique, dans l'espoir que de nouvelles lumières éclaireront la question sous un jour nouveau. Ce faisant, nous commencerons par esquisser brièvement l'état de la question, nous passerons ensuite à l'analyse des discours qui répondent à la problématique christologique que nous envisageons, nous

1 Nous renvoyons aux collections, aux ouvrages les plus fréquemment cités et aux œuvres des docteurs syriaques par les abréviations suivantes: Bedjan = P. BEDJAN, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni I*, Paris, 1903 (quand il s'agit de discuter les thèses de l'éditeur, nous y renvoyons par *Homélies*); Bickell = C. BICKELL, *Santi Isaaci Antiocheni Doctoris syrorum opera omnia, syriace, arabiceque primus edidit, latine vertit*, 2 vol., Gissae, 1837-1877; BOU MANSOUR, *Syr. Theol.* = T. BOU MANSOUR, *Die syrische Theologie*, dans A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd 2/3. Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien, hg. v. Th. Hainthaler, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2002, p. 438-569; CJn = *Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue johannique* (Ms. Br. Mus. Add. 14,534), éd. A. de Halleux (CSCO, 388. 381: *Scriptores Syri*, 165. 166), Louvain, 1977; CSCO = *Corpus scriptorum christianorum orientalium*; DE HALLEUX, *Diss.* = A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963; *Letres* = *Iacobus Sarugensis Epistulae quotquot supersunt*, éd. G. Olinger (CSCO, 110: *Scriptores Syri*, II, 45); LMn = *Lettre dogmatique aux moines*, éd. F. Graffin (PO, 41/1), 1982, p. 38-59; Mhabib = *Dissertationes decem de Uno et Sancta Trinitate incorporato et passo*, éd. M. Brière/F. Graffin (PO, 15/4 = mimrê 1-2; 38/3 = mimrê 3-5; nos références ne vont pas au-delà du mimrê 4; les mimrê sont au nombre de 10 plus un appendice); PO = *Patrologia orientalis*; *Trinité* = *Tractatus tres de Trinitate et Incarnatione*, éd. A. Vaschalde (CSCO, 9. 10: *Scriptores Syri*, 9. 10), Paris, 1907; VAN Esbroeck, *Parrot* = M. VAN ESBRÖECK, *The memra on the Parrot by Isaac of Antioch*, dans *Journal of Theological Studies*, 47, 1996, p. 464-476.

tâcherons enfin de dégager les éléments susceptibles d'orienter vers une proposition probable, du moins vraisemblable, sur l'identité des auteurs.

### I. *Le status quaestionis*

Il est certain qu'aucun écrivain syriaque n'a suscité autant d'interrogations sur son identité que l'ont fait les Isaac d'Antioche. Dans la présente recherche, notre intention n'est pas tant de creuser la question de l'identité des auteurs, en la posant pour elle-même et à tous les points de vue,<sup>2</sup> que de l'aborder dans la perspective de la double tendance christologique à laquelle nous faisons allusion. A cet effet, dans le but de mettre de l'ordre dans notre exposé, nous optons pour la méthode systématique, sans toutefois exclure l'approche diachronique qui y sera intégrée. D'une manière plus précise, nous définirons les positions des témoins et des savants vis-à-vis des Isaac en les regroupant dans des catégories, dont chacune d'elles représente une explication particulière.

L'une des premières tentatives d'identifier les Isaac remonte très loin dans l'histoire, puisqu'elle a été proposée par Jacques d'Édesse († 709), un écrivain syriaque d'environ deux siècles postérieur à nos auteurs. Celui-ci distinguait trois Isaac : un 1<sup>er</sup> Isaac d'Amid, un second Isaac d'Édesse ayant séjourné à Antioche, tous les deux de tendance miaphysite, et un troisième Isaac qui était orthodoxe mais qui se serait converti à l'hérésie «nestorienne», c'est-à-dire chalcédonienne d'après la perspective miaphysite de Jacques d'Édesse.<sup>3</sup> A considérer cette distinction des Isaac, on comprend qu'elle apporte une solution aux discours qui comportent, les uns une tendance miaphysite, les autres une tendance chalcédonienne, ce qui permet de rapporter la première tendance au 1<sup>er</sup> et au 2<sup>ème</sup> Isaac et de réserver la seconde au 3<sup>ème</sup>. On peut logiquement s'attendre à ce que, à la suite de Jacques d'Édesse, la tradition qui partage ses convictions doctrinales épouse son interprétation au sujet des Isaac. Dans la plupart des cas cependant, les chroniques de tendance miaphysite s'intéressent moins à la doctrine de nos auteurs qu'à des détails d'ordre historique, à l'exception d'une seule, la chronique édessénienne qui, dans une note consignée dans la marge, évoque un autre Isaac que celui mentionné dans le corps du texte, qu'elle accuse par ailleurs de s'être converti à l'hérésie «nestorienne».<sup>4</sup> Quant

2 Une telle tentative fut l'objet d'un de nos articles *Une clé pour la distinction des écrits des Isaac d'Antioche*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 79, 2003, p. 365-402 (Ci-après, *Clé I*, pour le distinguer d'un second article que nous désignerons par *Clé II*; ce dernier paraîtra prochainement dans la même revue et portera sur les œuvres inédites des Isaac).

3 On retrouve cette opinion dans la lettre que Jacques d'Édesse adressa à Jean le Stylite et que BEDJAN, *Homélies*, p IV-V, a reproduite et traduite. Cf. notre *Clé I*, p. 366, n. 3.

4 *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens* dans *Chronica minora II*, éd. E. W. BROOKS

aux grands docteurs de l'Église miaphysite, ni Sévère († 538), ni Jacques Baradée († 578) qui ont vécu avant Jacques d'Édesse, ne nous renseignent sur l'existence de trois Isaac. Pour eux, le seul Isaac dont ils admettent l'existence était orthodoxe et que, à l'instar d'Éphrem, de Jacques de Saroug et de Philoxène de Mabbog, ils gratifient de tous les honneurs accordés aux grands docteurs de leur Église.<sup>5</sup> Il faut attendre la période de la renaissance syriaque (XIIe-XIIIe siècles) pour assister à une reprise de la thèse de Jacques d'Édesse, à la fois par Michel le Grand († 1199) et, à sa suite et dans son sillage, par Bar Hébraeus († 1286). En fait, les deux auteurs évoquent un troisième Isaac qui se serait converti de l'orthodoxie à l'hérésie chalcédonienne.<sup>6</sup> À l'époque contemporaine, c'est surtout Barsaum († 1957), le patriarche syro-orthodoxe, qui reprend à son compte la thèse de Jacques d'Édesse.<sup>7</sup>

Une 2<sup>ème</sup> ligne d'interprétation de l'identité doctrinale des Isaac est patronnée par Assémani, le savant maronite. Celui-ci entreprit de laver le seul Isaac qu'il considère de toute tache hérétique et de le baptiser chalcédonien. Peut-être est-il légitime de faire remonter cette interprétation à Gennade, sans supposer toutefois que ce dernier ait exercé une quelconque influence sur Assémani qui le cite quand même.<sup>8</sup> En fait, Gennade parle d'un Isaac qui a vécu sous les deux empereurs Léon et Majorian et qui écrivit «adversum Nestorianos et Eutychianos», allusion probable, mais non nécessaire, à une position christologique modérée qui pourrait s'identifier au chalcédonisme.<sup>9</sup> Assémani, quant à lui, se fonde sur un texte tiré d'un discours sur la foi. Mais comme le texte postule qu'il y a dans le Fils «une nature», «une hypostase (*qnûmâ*) composée, sans changement», Assémani explique ce langage miaphysite ou néochalcédo-

(CSCO, 3: *Scriptores Syri*, 3), Leuven, 1960 (réimp. anast. 1903), p. 217: «Il y a encore un autre Isaac qui vécut sous Paul, évêque d'Édesse, qui était orthodoxe (litt.: qui enseigna de façon orthodoxe). Mais sous Asclépius, qui fut (évêque) d'Édesse où il introduisit l'hérésie des Nestoriens, il devint nestorien et écrivit des discours, en se moquant du Christ».

5 Pour Sévère, cf. *Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche dans la traduction syriaque de Jacques d'Édesse*, éd. M. BRIÈRE (PO, 29/1), Paris, 1960, p. 204, 16-19; pour Jacques Baradée, cf. *Jacobus Baradeüs, de stichter der syrische monophysitische kerk*, éd. H. G. KLEYN, Leiden, 1882, p. 134. Cf. notre *Clé*, p. 379-380 et n. 71-72.

6 *Chronique de Michel le Syrien IV*, éd. J. B. CHABOT, Paris, 1910, p. 36: «À Édesse, le 31<sup>e</sup> (évêque) fut Nonus. Alors s'y trouvait Isaac, archimandrite et auteur de discours, qui lui-même devint ensuite hérétique; car le malheureux changea avec les temps» et *Gregori Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum I*, éd. J. ABBELOOS-T. J. LAMY, Louvain, 1872, p. 166. Cf. notre *Clé*, n. 62.

7 APHRAM I BARSAUM, *Kitâb al-lu'lu' al-manûr fi târih al-'ulûm wa'l-âdâb al-suryâniyya*, Alep, 1956, p. 212-213.

8 J. S. ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticanae I*, Rome, 1719, p. 210. À côté du témoignage de Gennade sur l'orthodoxie d'Isaac, Assémani évoque celui de Marcellinus, de Jean Maron et de la chronique d'Édesse.

9 GENNADIUS, *Liber de Viris Illustribus*, éd. E. C. RICHARDSON (*Texte und Untersuchungen*, 14/1), Leipzig, 1896, chap. 66.

nien en accusant les jacobites d'avoir falsifié le texte.<sup>10</sup> En outre, il renvoie à un ensemble de textes ou d'extraits de textes qui confirment la doctrine des deux natures en une seule hypostase.<sup>11</sup> Sans vouloir présenter ici une appréciation globale de la démarche d'Assémani, notons toutefois que son approche reflète le souci d'intégrer son Isaac dans la ligne qu'il juge orthodoxe, en procédant à une sélection de textes qui se conforment à cette doctrine.

Bickell vient s'aligner sur cette interprétation proposée par Assémani et, plus est, se fonde sur les textes collectés par son prédécesseur pour conclure à la doctrine chalcédonienne du seul Isaac qu'il envisage.<sup>12</sup> Il y joint sa propre argumentation qui consiste à relever deux données qui s'opposent à une interprétation miaphysite de la pensée d'Isaac: d'abord parce que les miaphysites l'ont toujours pris pour un adversaire, en attribuant beaucoup de ses discours à Éphrem et en les excluant de leurs offices liturgiques, ensuite, parce qu'Isaac a toujours lutté contre le miaphysisme, comme il l'a fait contre le nestorianisme.<sup>13</sup> Bickell voit son interprétation confortée par des discours à couleur chalcédonienne, qu'il a trouvés dans un manuscrit au Vatican et qui date du VIII<sup>e</sup> siècle.<sup>14</sup> En reprenant d'Assémani la thèse d'un seul Isaac dont la doctrine est orthodoxe, Bickell assume les faiblesses de la position du savant maronite.

Mais c'est à Bedjan que revient le mérite d'avoir proposé une nouvelle interprétation de l'identité doctrinale des Isaac, en remettant en question la thèse de Jacques d'Édesse. En fait, pour Bedjan, le 1<sup>er</sup> Isaac est catholique et non miaphysite comme le prétend Jacques d'Édesse, tandis que le 3<sup>ème</sup> Isaac n'a jamais existé. Les discours à caractère «catholique» doivent par conséquent être attribués au 1<sup>er</sup> Isaac. Au 2<sup>ème</sup> Isaac qui, lui, est miaphysite, Bedjan attribue la plupart des discours qui figurent dans l'édition qu'il consacre à ses auteurs.<sup>15</sup> Par la suite, beaucoup de savants ont repris la thèse de Bedjan, en la modifiant tant soit peu. Dans l'introduction qu'il réserve aux Isaac, Landersdorfer prend le parti de Bedjan contre Bickell pour affirmer qu'il y a deux Isaac et non un

10 J. S. ASSEMANUS, *Bibl. Or. I* (n. 8), p. 219. Nous reviendrons plus loin à ce texte qui correspond à Bedjan 723,1, quand nous analyserons tout le discours dont il est tiré.

11 *Ibid.*, p. 220-221. Les textes qu'Assémani cite se trouvent maintenant dans Bedjan 712, 12-15 et 713, 9-16 (discours sur la foi, le thème étant ici la présence réelle du Christ dans le pain et le vin); 807, 6-12 et 813,4-13 (discours sur Notre-Seigneur et la foi).

12 G. BICKELL, *Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter, Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt* (Bibliothek der Kirchenväter, 1), Kempten, 1872, p. 115.

13 *Ibid.*, p. 114-115.

14 *Ibid.*, p. 115. Le ms. Vatican en question est probablement le Vat. Syr. 368 et les discours auxquels Bickell fait allusion sont sans doute ceux publiés maintenant par Bedjan: 789-800 (sur la foi et l'incarnation de Notre-Seigneur), 800-804 (sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques), 805-815 (sur Notre-Seigneur et la foi).

15 Cf. BEDJAN, *Homélies*, p. IV-IX.

seul et que l'Isaac miaphysite était le plus fécond.<sup>16</sup> Bardenhewer ne semble pas trop s'écarter de la position de Bedjan, lorsque, contre Bickell, il admet avec Bedjan que le second Isaac de Jacques d'Édesse était miaphysite et non catholique. Cependant, croyant qu'Isaac d'Amid n'a pas survécu jusqu'au concile de Chalcédoine, il conclut qu'on ne peut le ranger ni parmi les miaphysites ni parmi les chalcédoniens.<sup>17</sup>

Par la suite, d'autres savants se sont alignés sur la thèse de Bedjan. Chabot reprend l'idée d'après laquelle le second Isaac est miaphysite du fait qu'il est l'auteur du discours sur le perroquet, où l'on trouve évoquée la formule miaphysite du Trisagion. Quant au 1<sup>er</sup> Isaac, il le tient pour orthodoxe puisque, argumente-t-il, il n'était plus vivant au moment où l'ajout de la dite formule «théopaschite» eut lieu. Encore faut-il souligner que Chabot se démarque de Bedjan lorsqu'il se croit autorisé à identifier le 1<sup>er</sup> Isaac avec l'Isaac de Gennade, celui-ci témoignant à son propos qu'il écrit «longo tempore et multa».<sup>18</sup> De même, Petit croit qu'Isaac le catholique est celui de Gennade, qu'il distingue d'Isaac le Grand qui est miaphysite et le plus fécond.<sup>19</sup> Ducros est plus proche de Bedjan lorsqu'il admet qu'un 3<sup>ème</sup> Isaac n'a pas existé et que les œuvres mises sous le nom d'Isaac sont à partager entre Isaac d'Amid et Isaac d'Antioche.<sup>20</sup>

Mais tout en se réclamant de Bedjan, les opinions peuvent se démarquer de lui sur certains points et diverger entre elles. Ainsi, Ortiz de Urbina dépend de Jacques d'Édesse sur l'existence des trois Isaac mais semble se réclamer de Bedjan lorsqu'il constate qu'on attribue à Isaac d'Amid les écrits chalcédoniens.<sup>21</sup> Bruns adopte une position tout à fait opposée à la fois à Bedjan, puisqu'il admet l'existence d'un 3<sup>ème</sup> Isaac, et à Ortiz de Urbina, puisqu'il attribue les discours de couleur chalcédonienne à ce 3<sup>ème</sup> Isaac.<sup>22</sup> Abouna est plus hésitant

16 S. LANDERSDORFER, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter, Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug* (Bibliothek der Kirchenväter, 6), Kempten/München, 1913, p. 103-104.

17 O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur IV*, Freiburg-i-Br., 1924, p. 403-406. Comme texte de christologie chalcédonienne, Bardenhewer ne cite que le discours qui est maintenant publié par Bedjan 789-800 (sur la foi et l'incarnation de Notre-Seigneur) et comme pièce de christologie miaphysite, il cite seulement le discours sur le perroquet (maintenant Bedjan 737-788).

18 J.-B. CHABOT, *Littérature syriaque* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 21), Paris, 1934, p. 34.

19 L. PETIT, *Isaac d'Antioche*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 8, 1924, p. 8-9.

20 X. DUCROS, *Isaac d'Amid. Isaac d'Antioche*, dans *Catholicisme*, t. 6, 1965, p. 116.

21 I. ORTIZ DE URBINA, *Isacco di Amida. Isacco di Antiochia. Isacco di Edessa*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, p. 232.

22 P. BRUNS, *Isaak von Antiochien*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, 1996, p. 607; ID., *Isaak von Antiochien*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. 18, 1998, p. 931-945, p. 932. Pour l'auteur, les discours à caractère chalcédonien sont ceux publiés par

sur l'identité de l'auteur des discours chalcédoniens, qu'il attribuerait soit à Isaac, disciple de Zénobius, à la suite de Bedjan, soit à un autre écrivain syriaque postérieur au Ve siècle.<sup>23</sup> Graffin semble supposer la thèse de Bedjan, lorsqu'il n'admet que deux Isaac, mais il ne dit mot sur la christologie de chacun.<sup>24</sup>

Avec l'exposé de ces opinions divergentes, parfois même contradictoires, l'essentiel n'était pas tant de procéder au dépouillement exhaustif des positions des savants que de souligner ce mouvement dans la recherche qui, de Jacques d'Édesse à Assémani jusqu'à Bedjan, élaborera des théories qui privilégient tantôt la pluralité des auteurs, tantôt un auteur unique, ou le retour à une pluralité corrigée. Mais qu'il s'agisse d'un ou de plusieurs Isaac, le point névralgique qui est à la base est sans conteste le problème christologique. C'est à la lumière de la christologie des Isaac qu'on a défendu soit l'existence d'un seul Isaac, soit l'existence de plusieurs. Il est donc impératif de procéder à une étude approfondie des discours à caractère christologique si l'on désire obtenir plus de lumière sur l'identité des auteurs que nous étudions.<sup>25</sup> Faisons remarquer cependant que nos analyses portant sur ces discours christologiques ne se font pas pour elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles ne constituent pas un commentaire à proprement parler, mais qu'elles visent plutôt à réévaluer la doctrine christologique que ces discours représentent, en vue de mieux cerner l'identité des Isaac.

## II. Les discours de contenu christologique

Si l'on fait ici exception des extraits qui ne sont pas tirés des discours que la tradition manuscrite a entièrement conservés,<sup>26</sup> les discours complets sur la

Bickell (I 3-25 = Bedjan 789-800 et I 32-49 = Bedjan 805-813), y compris les deux extraits sur l'incarnation de Notre-Seigneur (Bickell I 50-51 = Bedjan 814) et sur le char (Bickell 52-53 = Bedjan 814-815).

23 A. ABOUNA, *Adab al-lughat al-arāmiyya*, Beyrouth, 1970, p. 203. Nous reviendrons plus loin sur cette intuition, intéressante semble-t-il, d'Abouna.

24 F. GRAFFIN, *Isaac d'Amid et Isaac d'Antioche*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 7, 1971, p. 2010-2011.

25 Nous disons *des* auteurs parce que, dans nos études précédentes, nous en avons conclu à l'existence de plusieurs, ne fût-ce que du point de vue du style, notamment de la rythmique.

26 Les deux discours à caractère chalcédonien sont déjà publiés; nous en avons donné, *supra*, n. 22, les références dans les deux éditions de Bickell et de Bedjan. Quant à l'extrait à contenu miaphysite, il est tiré d'un discours «Sur les supplications et les prières des justes» qui a pour thème l'existence d'une seule volonté dans le Christ (Add. 14.535, fol. 5a). Un autre extrait, mais qui n'appartient pas à l'Antiochien, est tiré d'un discours sur la foi et a pour thème l'incorruptibilité du Fils dans la mort (Bickell I 176-179). Notons que nous n'incluons pas ici les extraits qui sont tirés de discours édités des Isaac, ou de ceux inédits mais que la tradition manuscrite a conservés.

christologie sont au nombre de cinq.<sup>27</sup> En revanche, une enquête portant sur l'œuvre des Isaac montrera que les indications d'ordre christologique dans certains discours se présentent sous forme d'allusions, et c'est la raison pour laquelle notre analyse les concernant sera succincte. Dans l'exposé qui suit, nous commencerons par l'analyse des discours à caractère miaphysite parce qu'ils présentent moins de problèmes sur le plan historico-critique. En revanche, les discours chalcédoniens mériteront une investigation approfondie dans le but de déterminer, tant soit peu, leur paternité littéraire.

### 1. Les discours à tendance miaphysite

À première vue, on croirait que les problèmes relatifs aux discours qui reflètent la doctrine miaphysite sont réglés, plus précisément que la question de leur paternité littéraire est définitivement établie. En fait, il n'en est rien. Si l'on fait abstraction de la position d'Assémani et de Bickell, qui considèrent que la totalité des discours est de contenu chalcédonien, Bedjan, pour commencer par lui, cite nommément comme miaphysites les deux discours sur le perroquet et sur la foi.<sup>28</sup> Il est important de noter que Bedjan ne compte pas le discours «Sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques» parmi les discours à caractère miaphysite.<sup>29</sup> Il est probable, mais nullement certain, que les écrits contre Eutychès et Nestorius auxquels van Esbroeck fait allusion et qu'il attribue à Isaac d'Amid, renvoient à ce discours «Sur la foi et contre Nestorius et Eutychès».<sup>30</sup> Si c'est bien le cas, van Esbroeck l'aurait bien rangé parmi les

27 Nous les avons succinctement analysés dans notre 2<sup>ème</sup> article sur les œuvres inédites des Isaac (cf. *Clé II*); les incipits sont:  $\text{ܐܘܨܬܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ}$  (sur la foi: Bedjan 712-725; Bickell I 54-79),  $\text{ܐܘܨܬܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ}$  (sur le perroquet: Bedjan 737-788; Bickell I 84-175),  $\text{ܐܘܨܬܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ}$  (sur la foi et la corporalité de Notre-Seigneur: Bedjan 789-800; Bickell I 2-25),  $\text{ܐܘܨܬܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ}$  (sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques: Bedjan 800-804; Bickell I 24-33),  $\text{ܐܘܨܬܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ}$  (sur Notre-Seigneur et sur la foi: Bedjan 805-813; Bickell I 32-49). Nous aurons à étudier un discours qui ne porte pas directement sur la constitution interne du Fils, mais sur sa mort et dont l'incipit est  $\text{ܐܘܨܬܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ ܕܥܝܫܐܢܐ}$  (sur la passibilité et l'impassibilité du Verbe de Dieu qui s'est incarné: Bedjan 725-737). Désormais, pour ne pas toujours citer les incipits, nous serons contraint de recourir aux seuls titres pour identifier les discours.

28 Ayant dit de façon générale qu'Isaac trahit un langage miaphysite, BEDJAN, *Homélie*, p. IV, donne les pages 721-747 de son édition. En fait, les discours figurant à l'intérieur de cette pagination sont ceux «sur la foi» (712-725 et non 721 comme 1<sup>er</sup> chiffre), sur la passibilité et l'impassibilité du Dieu Verbe qui s'est incarné (725-737) et sur le perroquet (737-788 et non 747 comme dernier chiffre). À la p. XIV, l'auteur est plus clair lorsqu'il identifie les discours d'après leurs numéros dans son édition et il évoque à ce propos les homélie 59 (= sur la foi) et 61 (sur le perroquet), ce qui signifie que le discours «Sur la passibilité etc.» n'y est pas inclus.

29 BEDJAN, *Homélie*, p. XV.

30 VAN ESBRÖECK, *Isacco di Amida, Isacco di Antiochia, Isacco di Edessa*, dans *Dizionario Patristico*

discours chalcédoniens, étant donné qu'il adopte le point de vue de Bedjan d'après lequel le 1<sup>er</sup> Isaac serait catholique. En revanche, Bruns enlève à ce dernier discours tout caractère chalcédonien, puisqu'il ne compte que deux discours de «couleur antiochienne», l'un est «Sur la foi et sur l'incarnation de Notre-Seigneur» et l'autre «Sur Notre-Seigneur et la foi». <sup>31</sup> Dans notre 2<sup>ème</sup> article sur les Isaac, nous nous sommes prononcé pour le caractère miaphysite du discours. <sup>32</sup> Mais commençons d'abord par le discours le moins compliqué, celui sur le perroquet.

Il va sans dire que le discours sur le perroquet reflète incontestablement la doctrine miaphysite, en raison d'abord de l'ajout de la formule «théopaschite», qui avait engendré une polémique exaspérée sous Pierre le Foulon. A cette formule se joint également un ensemble d'arguments christologiques qui viennent confirmer et conforter la thèse du miaphysisme de l'auteur. Un premier argument réside dans l'accusation que porte l'auteur contre ses adversaires, à qui il reproche de diviser le Fils et de substituer par conséquent une quaternité à la Trinité. <sup>33</sup> A vrai dire, ce reproche s'adresse aussi aux Chalcédoniens qui, dans la perspective miaphysite, sont confondus avec les adeptes de Nestorius. <sup>34</sup> Un second argument consiste à déceler dans l'hérésie dite «nestorienne» une autre forme de paganisme, <sup>35</sup> ce qui justifie aux yeux de l'auteur le rapprochement qu'il établit entre la tentative de créer un dieu nouveau et l'idolâtrie du peuple juif qui se forgea un dieu en or. <sup>36</sup> Avec tant d'autres, ces idées se retrouvent chez des contemporains de l'Antiochien, notamment chez Jacques de Saroug et Philoxène de Mabbog. En fait, l'assimilation de la doctrine dyophysite au paganisme est bien attestée chez Jacques, qui fait remonter la doctrine de Nestorius à une idée païenne par le fait de compter un Fils à côté du Verbe, un

*e di Antichità cristiane*, t. 2, 1983, p. 1828 (le même texte est repris dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. 1, 1983, p. 1247 et dans *Encyclopedia of the Early Church*, t. 1, 1992, p. 416).

31 BRUNS, *Isaak* (n. 22), p. 607 dans *LThK* et p. 932 dans *RAC*.

32 Nous y reviendrons, *infra*, p. 20-21.

33 Bedjan 742,13-14:

Lorsque les «diviseurs» (*pligûta*) osèrent créer deux natures et deux Fils  
Et établir une quaternité à l'intérieur du mystère de la Trinité.

34 Cf. notre *Syr. Theol.*, p. 457, n. 32, où nous renvoyons à l'étude de J. LEBON, *La christologie du monophysisme syrien*, dans *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, éd. A. GRILLMEIER et H. BACHT, t. 1, Wurzburg, 1951, p. 425-480. Pour Philoxène, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 512 et pour notre discours, VAN ESBROECK, *Parrot*, p. 474. Nos références aux écrivains syriaques contemporains des Isaac ne sont pas exhaustives, mais servent de simple illustration. Pour cette raison, nous éviterons, quand c'est possible, de renvoyer à leurs œuvres dans le but d'alléger notre texte.

35 Bedjan 742,15-16.

36 Bedjan 744,10-11.

Fils qu'on réduit de la sorte à une idole.<sup>37</sup> De sa part, Philoxène rejette la conclusion à laquelle aboutit son adversaire, un moine «nestorien» nommé Habib, d'après laquelle l'expression «Dieu devient homme» serait une formule païenne. C'est bien en concevant un homme qui devient dieu, lui réplique philoxène, qu'on s'expose au paganisme, du fait qu'on ajoute un homme à la Trinité.<sup>38</sup> Mais c'est aussi par le biais de la théorie sur la généalogie du «nestorianisme» que l'Antiochien se rapproche de ses contemporains syriaques. Si l'on se fonde sur l'analyse que consacre de Halleux à la généalogie «nestorienne» chez trois auteurs syriaques, Philoxène, Syméon de Bet-Aršam et Sévère d'Antioche,<sup>39</sup> force est de constater que Jacques de Saroug et notre auteur s'incrinvent également dans cette ligne. Pour sa part, traçant l'origine et le développement de cette théorie, Jacques reconnaît «qu'elle a commencé avec les disciples de la maison de Simon (le Mage), fut exprimée différemment par Paul de Samosate, c'est par ruse que Diodore (de Tarse) et Théodore (de Mopsueste) l'ont notifiée moyennant la rhétorique et la richesse de la culture des Grecs, Nestorius en fut un interprète, l'a rendue célèbre et l'a propagée grâce à un discours bien charpenté», et le texte évoque par après Théodoret et le Tome de Léon.<sup>40</sup> Quant à Isaac, il fait remonter à deux reprises l'hérésie des deux Fils, ou la création d'un dieu nouveau, aux adeptes de Simon le Mage qu'il accuse d'appeler le Christ une «demeure» (*mûryâ*), un «temple» (*hayklâ*) ou une «créature» (*kyanâ*), de lui refuser la souffrance de la croix et de prétendre que cet homme Jésus est digne de gloire.<sup>41</sup>

Si l'on tient compte de l'analyse de de Halleux, Isaac d'Antioche qui présente

37 Pour exprimer sa pensée, Jacques recourt à un langage plutôt symbolique. C'est ainsi qu'il accuse le Mauvais d'exploiter certains hommes pour combattre l'économie du Fils. Par Nestorius et ses adeptes, le Mauvais insuffle son poison «par la parenté qu'il a avec le paganisme ancien» (*Lettres*, 114,22); ainsi «cherche-t-il à introduire une idole avec le (Fils) unique de Dieu» (*ibid.*; 115,10-11). Ayant assimilé les Chalcédoniens aux adeptes de Nestorius, il s'adresse au lecteur en s'exprimant ainsi: «reconnais, ô (homme) orthodoxe qui écoute, que cette pensée a formé cette doctrine à partir de la saleté (*teṭrâ*) du paganisme» (*ibid.*, 116,11-12), du fait qu'elle introduit un autre à côté de Dieu, transformant ainsi la Trinité en quaternité.

38 Mhabib 3, 574,5sv; 618,20sv.; LMn 52,14sv. Cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 232. 361.

39 A. DE HALLEUX, *Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie*, dans *Oriens Christianus* 66, 1982, 1-14. D'après cette théorie de l'origine, la doctrine de Nestorius remonte aux Juifs et fut préparée par Simon le Mage, Ébion d'Artemin, Paul de Samosate, Théodore de Mopsueste, Diodore de Tarse et Photin. Toutefois, note de Halleux, la théorie de Philoxène est plus ancienne du fait qu'elle exclut Simon le Mage, Diodore et Photin. Pour l'auteur, cette théorie date du milieu du VI<sup>e</sup> siècle et fut élaborée à l'école d'Édesse. Cf. aussi *Id.*, *Diss.*, p. 201.

40 *Lettres* 70, 27-71,2; cf. aussi 72,6-9. Jacques est plus proche de Syméon de Bet-Aršam, même de Sévère, que de Philoxène, puisqu'il considère Simon le Mage comme le fondateur de cette doctrine et compte Diodore de Tarse parmi ses défenseurs. En revanche, à la différence des deux auteurs, Jacques omet Ébion, Artémon et Photin.

41 Bedjan 743,20-744,3.

la même théorie doit nécessairement appartenir à l'école d'Édesse, ce qui constitue un élément important pour l'identification de sa personnalité. Mais si cela est vrai, ne faudrait-il pas avancer de quelques années la datation de cette théorie, pour la situer à la fin du Ve siècle, date qui correspondrait à la rédaction du discours sur le perroquet? En effet, dans l'étude qu'il consacre à ce discours, van Esbroeck discerne, en plus d'une référence à la formule «théopaschite» du Trisagion liturgique, une allusion probable à la clause «Christ roi» qui fut introduite par Calendion (482-484), ce qui permet de proposer l'année 482 comme date probable pour la rédaction du discours.<sup>42</sup> Ainsi, si le discours fut composé vers l'année 482, la théorie de l'origine du «nestorianisme» qu'on trouve chez Isaac serait à dater d'avant le VI<sup>e</sup> siècle.

À se limiter au discours sur le perroquet, on est à même de relever d'autres traits qui rapprocheraient la christologie d'Isaac de celle des auteurs syriaques contemporains. Il en est ainsi de l'affirmation d'après laquelle l'attribution de la Passion et de la croix à un homme signifierait la négation du salut, étant donné que l'homme, ayant besoin d'être sauvé, est incapable d'apporter un salut qui relève de la seule compétence de Dieu.<sup>43</sup> Encore davantage Isaac se rapproche-t-il de ses contemporains syriaques par la synonymie qu'il établit entre les deux termes «hypostase» et «nature» en christologie.<sup>44</sup> C'est à cette hypostase divine, et non à une nature humaine qu'Isaac, tout autant que les écrivains syriaques contemporains, attribuent les actes qui constituent l'économie salvifique du Fils, à commencer par sa naissance jusqu'à sa mort et sa descente au schéol.<sup>45</sup> En outre, Isaac serait probablement parmi les premiers pionniers qui ont formulé le principe du «devenir de Dieu», que de Halleux établit comme l'«essence», l'«affirmation fondamentale», la «clef de voûte», «cette notion (qui) constitue donc véritablement la charnière de toute la synthèse philoxénienne, non seulement christologique, mais aussi sotériologique».<sup>46</sup> Non seulement qu'Isaac applique le «est devenu homme» au Fils qui est Dieu et

42 VAN ESBRÖECK, *Parrot*, p. 469. À la p. 474, l'auteur relève le texte (Bickell I 289-300 = Bedjan 744,14-17), où Isaac parle d'un unique chef qui ordonna d'honorer cette «idole», en voyant dans le terme d'idole un renvoi à «Christ roi» que le chef, c'est-à-dire Calendion, imposa.

43 Bedjan 743,17-18; 744,4-5; 745,20-746,1sv. Cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 396. 488 et *notre Syr. Theol.*, p. 457-458. 488 (pour Jacques) et p. 557 (pour Philoxène).

44 Ayant rejeté la division du Christ en deux natures, Isaac confesse qu'il est un «dans son hypostase» (*ba-qnâmeh*; Bedjan 747,6). Cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 376. 383. 386. 446 et *notre Syr. Theol.*, p. 460-461. 483 (pour Jacques) et 539 (pour Philoxène). Nous souscrivons à ce que dit de Halleux à propos de cette synonymie, qui ne se justifie que par le fait que la nature et l'hypostase excluent le nombre, mais non qu'elles s'identifient absolument car la nature se réfère à l'espèce commune tandis que l'hypostase est ce qui individualise et particularise la nature.

45 Bedjan 750-753. Cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 382-383 et *notre Syr. Theol.*, p. 455-458. 477-480 (pour Jacques) et 505. 511. 528 (pour Philoxène).

46 DE HALLEUX, *Diss.*, p. 319. 339. 360. 398 respectivement.



tonalité plutôt néochalcedonienne.<sup>54</sup> D'ailleurs, la juxtaposition de «nature» et d'«hypostase» dans ce vers confirme encore une fois leur synonymie dans la perspective des auteurs miaphysites.

Des arguments d'un autre ordre, dont la valeur n'est pas pour autant à mépriser, confèrent au discours une saveur miaphysite et le rapprochent des écrits des écrivains syriaques contemporains. Dans le but de souligner la divinité du Fils, Isaac, comme ses contemporains, rapporte le témoignage des éléments cosmiques qui se sont miraculeusement transformés lors de la crucifixion du Fils.<sup>55</sup> Une autre idée qu'Isaac partage avec ses contemporains serait celle d'expliquer la possibilité de la mort du Fils par la réalité de l'incarnation, s'il est vrai que, dans la mort, le Fils livre son corps en croix.<sup>56</sup> Il va sans dire que cette argumentation est parfaitement conforme avec la conception que se fait Isaac, en accord avec ses contemporains, du salut comme œuvre de la personne divine du Verbe incarné. C'est d'ailleurs dans cette perspective qu'il accuse les dyophysites, comme il le fait dans le discours précédent, de calomnier le salut donné par le Fils unique lorsqu'ils l'attribuent à l'homme Jésus.<sup>57</sup> Contre eux, il évoque le phénomène de la sortie de l'eau et du sang du côté transpercé du Christ en croix (Jn 19,34) pour y lire à la fois sa mort signifiée par l'eau et la préservation de sa vie signifiée par le sang.<sup>58</sup> Un autre trait qui aurait défini un lieu commun chez les miaphysites syriaques est la comparaison établie entre l'hérétique qui scrute le mystère et le juif qui crucifie le Fils. Isaac aggrave encore ce parallèle lorsqu'il accuse le scrutateur d'être pire que le juif parce qu'il commet son mal avec préméditation, contrairement au juif qui ignore la gravité de son acte.<sup>59</sup> Par ailleurs, cette parenté spirituelle qu'a Isaac avec ses contemporains dépasse l'ordre des idées pour rejoindre celui du vocabulaire.

54 Nous ne pouvons partager l'opinion de LANDERSDORFER, *Schriften* (n. 16), p. 148 et n. 3, qui suit sur ce point Assémani et qui traduit le terme *kyanâ* par personne, en alléguant que ce qui précède reflète le combat contre le miaphysisme et que le texte, dans sa formulation, doit avoir été falsifié par un scribe miaphysite. En fait, les traits à caractère miaphysite que nous avons relevés précèdent la formulation que discute ici Landersdorfer.

55 Bedjan 715,12-15. Pour Jacques de Saroug, cf. *Lettres*, p. 14. 49. 52. 54-55. 80. 110. 136, et notre *La théologie de Jacques de Saroug*, t. II: *Christologie, Trinité, eschatologie, méthode exégétique et théologique*, Kaslik, Liban, 2000, p. 141.

56 Bedjan 716,11-14; 722,12-29. Cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 158 et notre *Syr. Theol.*, p. 480. 494 (pour Jacques) et p. 528-530 (pour Philoxène).

57 Bedjan 721,5-8. Cf. notre *Syr. Theol.*, p. 489-490. 494 (pour Jacques) et p. 551 (pour Philoxène).

58 Bedjan 720,12-19. Pour Jacques, cf. notre *Théologie II* (n. 55), p. 138; pour Philoxène, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 493, où le docteur syriaque ne signifie pas la vie et la mort par le sang et l'eau respectivement, mais il interprète le jaillissement même de ces deux éléments du côté transpercé comme étant un signe de vie.

59 Bedjan 717,16-718,1sv. Pour Jacques de Saroug, cf. *Lettres* 32,27-28, où l'on voit assimilés les scrutateurs aux dyophysites qui ont compté deux dans le Fils, tandis que les Juifs sont accusés d'avoir nié sa divinité.

Sans vouloir répertorier ici toutes les affinités du langage, signalons, à titre d'illustration, deux rapprochements pertinents: l'appellation «poison du serpent» donnée à l'origine de l'hérésie «nestorienne» et qu'on trouve à la fois chez Isaac et chez Jacques de Saroug,<sup>60</sup> et l'appellation «fille de lumière» donnée à l'Église qui reconnaît l'unité du Fils sans avoir à recourir à la recherche (*ʿuqabâ*).<sup>61</sup>

Un 3<sup>ème</sup> discours de caractère miaphysite s'intitule «Sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques».<sup>62</sup> L'appartenance doctrinale de ce discours fut très discutée et, jusqu'ici, un consensus à son sujet n'a pas été établi pour la simple raison que les uns le jugent de contenu chalcédonien, tandis que d'autres le comptent parmi les écrits miaphysites.<sup>63</sup> En fait, ce qui a semblé induire les chercheurs en erreur quant à la confession de l'auteur, c'est l'évocation, tout à la fin du discours, d'un certain «Père», probablement l'évêque de l'auteur que celui-ci tient pour orthodoxe.<sup>64</sup> Mais il faut avoir déterminé au préalable la christologie inscrite dans le discours pour procéder à l'évaluation de la «foi orthodoxe» à laquelle ce «Père» adhère. À première vue, étant orienté contre Nestorius et Eutychès et défendant l'existence de l'humanité et de la divinité du Fils, le discours porte à croire que l'auteur est de confession chalcédonienne, en oubliant qu'un miaphysite n'aurait pas argumenté différemment contre les deux prétendus hérétiques. Mais une étude approfondie et minutieuse du texte ne manque pas de faire dégager plusieurs traits qui confirmeraient la tendance miaphysite, même si la formule d'une seule nature n'y figure pas. Pour ce faire, nous récapitulons ici, sans les approfondir, les éléments que nous avons soulignés dans l'un de nos articles précédents: le Fils est «un» dans sa divinité et dans son humanité, le Christ et Jésus sont reconnus immédiatement Dieu et ils ne constituent pas une nature humaine à part, l'accusation portée contre l'auteur de nier la corporalité du Fils, ce qui laisse supposer qu'il appartient plutôt au parti miaphysite.<sup>65</sup>

Cependant, à creuser davantage le texte, d'autres éléments viennent conforter la thèse du miaphysisme de l'auteur. À côté de Jésus et du Christ conçus comme Dieu, on relève l'expression «Corps de Dieu» qui confesse l'Église à

60 Bedjan 714,11-12. Pour Jacques de Saroug, cf. *Lettres* 59,24-60,1.

61 Bedjan 720,20-21; cf. notre *La théologie de Jacques de Saroug*, t. I, *Création, anthropologie, ecclésiologie et sacrements*, Kaslik, Liban, 1993, p. 138.

62 Cf. *supra*, n. 27. Il s'agit du discours publié par Bickell 24-32 et Bedjan 800-804.

63 Les savants qui le comptent parmi les écrits de tendance chalcédonienne suivent Bedjan (*Homélie*, p. IV. XIV). Bruns est le seul qui ait jugé que son contenu est miaphysite. Dans notre *Clé II*, nous avons relevé quelques traits qui paraissent confirmer la doctrine miaphysite de ce discours.

64 Bedjan 802,17; 804,15.

65 Cf. notre *Clé II*.

laquelle l'auteur appartient,<sup>66</sup> allusion certaine à cette union immédiate entre Dieu et son corps, ou entre Dieu et l'humanité qu'il a prise à partir de Marie. En plus, l'auteur reprend une formule typiquement miaphysite pour exprimer l'incarnation de Dieu, celle de «un de la Trinité qui s'est incorporé à partir de Marie», qu'on trouve d'ailleurs chez des contemporains syriaques.<sup>67</sup> Ainsi, la démarche de l'auteur reflète une christologie où les actes de l'économie du salut sont rattachés au Verbe Dieu, sans qu'il y ait un moyen terme qui assure l'unité entre la divinité et l'humanité dans le Fils. À cet égard, l'expression que l'auteur répète inlassablement et qui est «Dieu qui s'incarne» s'insère parfaitement dans cette perspective. Encore plus la vision miaphysite est-elle attestée dans l'interprétation que l'auteur donne de Jn 1,18, où l'incarnation est perçue comme ce qui permet de voir Dieu «corporellement» (*pagranayît*).<sup>68</sup> Le même accent se dégage du rejet de l'idée eutychienne, d'après laquelle Dieu a passé par Marie comme par un canal; l'auteur s'y oppose en soutenant que le Fils «s'est vêtu d'un corps à partir d'elle et fut homme».<sup>69</sup> Une autre caractéristique propre aux miaphysites et qu'on retrouve dans ce discours est l'appel à ne pas scruter le mystère, principe qu'ils brandissent contre leurs adversaires dyophysites accusés de rationalisme.<sup>70</sup>

Avec ce 3<sup>ème</sup> texte sur la christologie se trouvent ainsi clos les discours complets qu'on peut ranger dans le sillage de la doctrine miaphysite. Ce fait montre à quel point l'Antiochien était peu préoccupé, si l'on juge du moins d'après ses écrits, par le problème christologique. Cette remarque n'est pas contredite par le fait que, dans l'un ou l'autre texte du docteur syriaque, l'une ou l'autre question christologique resurgit. Mais tous les textes qui contiennent des réflexions christologiques n'appartiennent pas à l'Antiochien, loin s'en faut. Et, pour commencer, précisons que la *sûgîâtâ* (=hymne alternée) intitulée «Sur la (Vierge) bienheureuse et les scrutateurs» n'appartient pas à notre auteur. L'ayant démontré dans l'un de nos articles précédents,<sup>71</sup> nous nous dispensons ici de lui consacrer une analyse, sachant toutefois qu'elle reflète une ambiance nettement miaphysite.<sup>72</sup> À cette *sûgîâtâ*, nous associons un extrait d'un discours

66 Bedjan 803,11.

67 Bedjan 802,8. Pour Jacques de Saroug, cf. *Lettres*, p. 20. 23. 56. 60. 86. 246. Pour Philoxène, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, notamment p. 351-363 et notre *Syr. Theol.*, p. 514-515.

68 Bedjan 801,12-15. La même expression se trouve chez Jacques de Saroug; cf. notre *Syr. Theol.*, p. 479.

69 Bedjan 801,18-19. Pour Philoxène, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 364.

70 Bedjan 801,15; 804,7. Pour Jacques de Saroug, cf. notre *Théologie II* (n. 55), p. 448-461; pour Philoxène, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 157. 327;328. 330. 476. 511-512. 515 et notre *Syr. Theol.*, p. 560.

71 Cf. notre *Clé II*. La *sûgîâtâ* a été publiée par Bickell I 78-84 et a comme incipit ~~ܐܘܢ ܐܘܢ~~ ~~ܐܘܢ ܐܘܢ~~.

72 En voici les thèmes qui constituent la doctrine miaphysite de ce texte: l'insistance sur l'unicité

dont le contenu, tout autant que la rythmique, se démarque de la pensée de l'Antiochien.<sup>73</sup> En revanche, un autre discours qui ne porte pas directement sur la question des natures dans le Fils, mais qui s'interroge sur le sens de sa mort, appartient à l'Antiochien et est intitulé «Sur la passibilité et l'impassibilité du Dieu Verbe qui s'est incarné».<sup>74</sup> Déjà l'expression «Dieu Verbe qui s'est incarné» qu'on repère dans le titre donne le ton, évoquant une réflexion à tendance miaphysite dans la mesure où l'économie de l'incarnation est perçue comme une décision et une réalisation revenant au seul sujet agissant qui est le «Dieu Verbe». On verra également que la totalité du contenu du discours trahit une ambiance miaphysite, et différents arguments qui y sont développés rapprocheraient l'auteur de ses contemporains syriaques professant la même doctrine.

Déjà dans la longue ouverture du discours, l'invitation à ne pas scruter le mystère du Fils prépare parfaitement les thèmes proprement miaphysites qui seront abordés dans le discours lui-même.<sup>75</sup> Toujours à l'intérieur de cette ouverture, l'accusation de paganisme portée contre les adversaires rappelle l'argumentation que les contemporains miaphysites opposaient aux nestorianisants, y compris les chalcédoniens.<sup>76</sup> En fait, le sujet que les adversaires cherchent à scruter est la mort du Fils, avides qu'ils sont de savoir si cette

du Fils dans son incarnation, étant «un seul» avant et après s'être vêtu du corps (Bickell I 98-99). C'est à l'unique Fils qu'il faut attribuer les «choses nobles» et les «choses modestes», ce qui signifie qu'il ne faut pas les répartir entre sa divinité et son humanité (I 106-109). C'est dans cette perspective que l'auteur interprète la mort du Fils, qui ne meurt pas dans sa nature divine mais est mort à cause de l'économie du corps (I 101-104). On retrouve également le thème du caractère inaccessible du mystère qu'il est interdit de scruter, même si le mystère dont il s'agit ici concerne la personnalité de la Vierge qui donna le lait tout en restant vierge, un phénomène que l'auteur qualifie de miraculeux, à la manière de Philoxène qui considère que les actes économiques du Fils relèvent du miracle (I 39-49; cf. notre *Syr. Theol.*, p. 530-531. 552). Tout comme Philoxène (cf. *ibid.*, p. 557-558), l'auteur de ce discours prétend que si la Vierge avait enfanté par voie naturelle du mariage, elle aurait donné naissance à un homme (I 18-19).

73 Il s'agit de cet extrait sur la foi publié par Bickell I 176-179 et dont l'incipit est ܩܘܕܫܘܬܐ ܩܘܕܫܘܬܐ ܩܘܕܫܘܬܐ Non seulement la rythmique peu harmonieuse, mais également le caractère superficiel du contenu tranchent pour sa non appartenance à l'Antiochien. Il en est ainsi lorsque l'auteur assimile la corruption subie par le Fils à «notre maladie» (I 18-19), ou lorsqu'il détermine cette corruption par les coups que le le Fils endura de la part de ses bourreaux (I 24-25). Non moins superficielle est l'idée que le Fils subit la corruption «en apparence» (*ba-hzatâ*), qu'il définit par ailleurs par la «vue des yeux» et non réellement, dans sa nature divine (I 30-33).

74 L'incipit est ܩܘܕܫܘܬܐ ܩܘܕܫܘܬܐ ܩܘܕܫܘܬܐ (n. 27).

75 Bedjan 725-730. L'auteur s'attaque aux scrutateurs qui s'interrogent sur le «comment», sur l'essence du mystère, au lieu de remercier la bonté de Dieu et lui rendre gloire. Ces adversaires sont certainement les «nestoriens», mais ils peuvent également être des chalcédoniens accusés d'avoir introduit du «nouveau» dans la foi de l'Église (Bedjan 725,17-726,2).

76 Bedjan 727,6-13. Cf. *supra*, p. 15 et n. 34.

mort porte atteinte à la nature divine.<sup>77</sup> À leur adresse, l'argumentation de l'Antiochien revêt une couleur nettement miaphysite: seule la mort de Dieu sauve, parce qu'elle tue la mort et triomphe de la passion. Mais, dans la mort, Dieu ne meurt pas comme Dieu, dans sa nature divine, mais parce qu'il s'est vêtu du corps, la meilleure preuve étant qu'il donne la vie par sa mort.<sup>78</sup> Autrement dit, la mort du Fils eut lieu en raison de son corps. Cependant, précise l'auteur, entre Dieu et son corps il n'y a aucune «aliénation» (*nûkrayûtâ*), allusion à ceux qui, aux yeux de l'auteur, divisent le Fils.<sup>79</sup> Mais pour montrer que c'est Dieu qui meurt en croix, l'auteur reprend une preuve partagée par les miaphysites, celle qui évoque la transformation des éléments cosmiques lors de la crucifixion.<sup>80</sup> Une autre preuve, caractéristique elle aussi des miaphysites, consisterait à dire que le commun des mortels meurt pour soi et que, par conséquent, sa mort n'a pour effet que l'acquittement d'une dette qu'il a contractée. En revanche, seule la mort de Dieu donne le salut, parce qu'elle n'est pas inscrite dans sa nature mais qu'elle est le fruit d'un acte volontaire (Jn 10,18).<sup>81</sup>

Mais dans sa réflexion sur le rapport entre la nature et la volonté divines eu égard à la mort du Fils, l'auteur partage des idées communes avec ses contemporains syriaques de même confession. C'est ainsi que, pour avoir soutenu que la mort est un acte volontaire, l'Antiochien exclut toute contrainte exercée sur le Fils dans le choix de sa mort; autrement, conclut-il, sa mort se réduirait

77 Bedjan 729,17-18. En plus, ce qui est dit à la fin du discours au sujet de la préférence de l'amour et de l'écoute à la recherche et l'appel à être simple (*bûrâ, pšitâ*) et à vaquer à l'adoration, loin des investigations (Bedjan 732-733 et 736, 3sv), rappellent l'appréciation que donnent Philoxène et Jacques de Saroug au sujet de la connaissance de Dieu (cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 423-445 et notre *Théologie II* (n. 55), p. 404-466).

78 Bedjan 732,3-8:

Par sa mort, il montra qu'il était immortel	car, mourant, il donna la vie.
Par cela le monde apprit	que Dieu ne souffre jamais.
Qui peut mieux persuader	que Dieu est immortel,
Comme sa mort à lui enseigne	que la vie se donna abondamment aux mortels.
Que Dieu ne meurt pas,	voici ce que l'homme ignore.
Par sa mort il enseigna	que la mort ne peut pas l'approcher.

Bedjan 734,14:

Sa nature étant impassible	c'est sa volonté qui pâtit dans son corps
----------------------------	---

Pour des idées similaires chez des contemporains, cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 484-491 et notre *Syr. Theol.*, p. 474. 483 (pour Jacques) et p. 507. 530 (pour Philoxène)

79 Bedjan 734,16-17:

N'introduis pas une «aliénation»	entre Dieu et son corps.
Le corps est celui de Dieu	dont il s'est vêtu à partir d'un sein vierge.

80 Bedjan 731,18-19; 732,2. Pour Jacques, cf. *supra*, n. 55.

81 Bedjan 734,1-12. La même argumentation est présentée par Philoxène; cf. notre *Syr. Theol.*, p. 551.

à un phénomène naturel.<sup>82</sup> En écho à une idée qui sera reprise par Philoxène, l'Antiochien se livre à une argumentation subtile qui laisserait croire que ce n'est pas l'acte volontaire qui crée en Dieu une «passion», mais c'est plutôt le fait d'empêcher Dieu d'exercer sa volonté qui l'affectera de «passion», qui est la tristesse.<sup>83</sup> Quoi qu'il en soit, Isaac défend aussi, à l'instar de ses contemporains syriaques, l'harmonie en Dieu le Verbe entre sa nature divine et sa volonté, puisqu'il présuppose entre les deux une harmonie éternelle qui durera à jamais.<sup>84</sup>

Sa nature étant impassible,	c'est grâce à sa volonté qu'il agit
Non pour créer un conflit	entre sa nature et son vouloir.
Sa nature glorieuse est conforme	à sa volonté dans son acte;
Sa volonté et sa nature	traduisent la même gloire de son Essence.

À part ces textes, il ne nous reste qu'un fragment qui reflète la doctrine miaphysite. Il s'agit d'un extrait du discours intitulé «Sur les demandes et la prière des justes», où l'auteur discute la prière que Jésus adressa à son Père sur la croix (Mt 26,39 et paral.).<sup>85</sup> Il en conclut à l'existence d'une seule volonté qui est celle du Père, à laquelle vient se mélanger (*ḥlat*) la volonté du Fils: «Par le «que ce ne soit pas ma volonté», il mélangea sa volonté à celle du Père». Il en ressort que le Fils possède une volonté propre à lui, mais qu'il la mélange à celle du Père pour que les deux volontés forment une parfaite unité:

Sa volonté fut telle	que la volonté du Père soit.
Et si quelqu'un comprend ( <i>neb'ê</i> ; litt: chercher) dans cette parole	deux volontés; il n'y a en a pas.

Le résultat de cette unité est la confession d'une seule volonté christique (*ḥad ṣebyanâ*), qui exclut l'existence «d'un (autre) et d'un autre (*ḥad wa-ḥrînâ*)» et, par conséquent, d'une volonté du Fils «étrangère, en dehors de celle du Père». Cette interprétation du texte évangélique telle que présentée ici par notre auteur remonte à Éphrem, comme nous l'avons souligné ailleurs pour Jacques de Saroug. Il serait anachronique d'y chercher un monothélisme avant la lettre, même si, comme le démontre Lebon, tout monophysisme contient en germe le monothélisme.<sup>86</sup> Plus loin, nous confronterons ce texte à un autre de couleur

82 Bedjan 730,17: «Si la contrainte l'a amené (à agir), cela s'appellerait alors «mort.» Il serait intéressant de comparer avec Philoxène, qui soutient la même idée; cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 473-481.

83 Bedjan 730,18-731,1. Cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 347, où il s'agit plutôt, mais l'argumentation est la même, du devenir non réalisé qui affecte Dieu de «passion».

84 Bedjan 731,6-9. Pour Philoxène, cf. notre *Syr. Theol.*, p. 509-510; DE HALLEUX, *Diss.*, p. 232. 349.-350. 490.

85 Le discours se trouve dans l'Add. 14.535, fol. 5a.

86 Cf. notre *Syr. Theol.*, p. 464, où nous rapportons l'opinion de LEBON, *Monophysisme syrien* (n. 34), d'après laquelle la négation des deux volontés est une conséquence logique de la négation des deux natures. Lebon trouve que cette position est défendue par Philoxène et

chalcédonienne, ce qui éclairera la différence entre les deux tendances christologiques dans l'explication d'un seul et unique thème, qui est ici la prière finale de Jésus.<sup>87</sup>

Pour l'ensemble des textes restants, on ne relève pas d'allusions qui permettent d'identifier la doctrine de l'Antiochien. Quant aux trois discours sur la naissance de Notre-Seigneur dans la chair, nous continuons à douter de leur appartenance à Isaac d'Antioche.<sup>88</sup> Soulignons toutefois que la doctrine qui y est développée est celle miaphysite, qu'on a déjà repérée grâce à deux indices: l'insistance d'une part sur l'unicité du Fils qui est engendré par les deux seins de son Père et de la Vierge et, d'autre part, l'idée que le corps assumé par le Fils n'est pas un autre en dehors de lui et qu'il a assumé par la suite.<sup>89</sup>

## 2. Les discours de tendance chalcédonienne

En comptant le discours «Sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques» parmi les textes miaphysites, il ne reste que deux discours relevant de la doctrine chalcédonienne. Le 1<sup>er</sup> est intitulé «Sur la foi et l'incarnation de Notre-Seigneur»,<sup>90</sup> par lequel nous commençons. D'entrée de jeu, l'auteur fait connaître son option doctrinale par la confession de «deux natures, un seul Dieu», qu'il conforte plus loin dans le texte en exigeant de son interlocuteur de professer «deux natures, une seule hypostase (*paršûpâ*)» et qu'il couronne par une doxologie, dans laquelle il rend gloire à la «nature divine» qui a choisi «notre nature et y a habité» et à «son Nom» qui «s'est vêtu de notre nom».<sup>91</sup> Pour dissiper tout soupçon le concernant, l'auteur se refuse à être compté parmi les adeptes de Nestorius, et il le prouve en rejetant de «couper» (*sedqâ*) et de «séparer» le Fils en «deux prosopa» (*trên paršûpîn*) ou deux Fils.<sup>92</sup> Abordant la question de l'unité christique, il s'attaque à ses adversaires qu'il accuse

constate que la reconnaissance des deux volontés par Sévère ne cadre pas avec le développement normal de sa christologie.

87 Cf. *infra*, p. 32-33.

88 Il s'agit des discours figurant dans Mos 1/37; cf. le jugement que nous avons émis à ce sujet dans *Clé II*. Malheureusement, nous ne pouvons procéder à une étude approfondie de ces discours, pour la raison que la photocopie dont nous disposons est illisible en beaucoup d'endroits.

89 Nous avons signalé ces deux textes dans notre *Clé II*. Ils se trouvent au fol. 76 et 86 respectivement. D'autres éléments viennent appuyer la thèse d'une doctrine miaphysite: le recours fréquent au titre «Unique» (*ihîdayâ*; fol. 53. 54. 55), l'incarnation comme acte non de la nature mais de la volonté ou de la miséricorde de Dieu (fol. 60. 74), l'appel à ne pas scruter le mystère (fol. 60. 76. 78. 79. 80).

90 Bedjan 789-800; Bickell I 2-25 (n. 27).

91 Respectivement Bedjan 790,15; 798,16; 800,1. 3. D'autres formules dyophysites seront analysées plus loin, *infra*, p. 28-29, que l'auteur déduit à partir de textes scripturaux.

92 Bedjan 790, 13-14.

d'introduire dans le Fils le «mélange» (*mûzagâ*), la «confusion» (*bûlbalâ*), la «modification» (*šûgnayâ*) et le «changement» (*šûhlaſâ*).<sup>93</sup> A vrai dire, son discours ne vise pas Eutychès ou les eutychiens, mais les adeptes de la christologie du «devenir du Fils» qu'on trouve attestée chez Jacques de Saroug et dont Philoxène est le farouche défenseur.<sup>94</sup> À l'encontre d'eux, il fait valoir que l'unité confusionnelle qu'ils soulignent conduit à supprimer à la fois la divinité et l'humanité du Christ,<sup>95</sup> puisqu'aucune de ces dernières n'est conservée dans son intégrité après l'union. Mais plus encore, il les avise que le sens qu'ils donnent à la parole de Jn 1,14 a pour conséquence nécessaire d'abaisser le Verbe au rang d'une créature:<sup>96</sup>

Si le Verbe devient chair,	il serait alors chair et (non) plus Verbe.
S'il était devenu à partir de quelque chose,	il s'abaisserait à ce «quelque chose» par la création.
Il aurait ainsi un commencement,	et le Verbe disparaîtrait et la chair demeurerait.
Si c'était le Verbe qui devenait chair,	le Verbe serait absorbé dans la chair.

Même les accusations que l'auteur adresse à ses adversaires rejoignent en partie celles qu'on porte contre les adeptes de la christologie du devenir, à cette différence près que lui-même accorde plus de respect à Arius et à Marcion qu'aux théologiens du devenir qu'il accuse, comme on vient de le noter, de

93 Bedjan 790,1: «Pas de «mélange» et de «confusion», ni de «modification» et de «changement». Cf. aussi 791,3-6:

Ceux qui confessent en lui	et «mélange» et «changement»
Désespèrent de (connaître) les deux	entre sa divinité et son humanité.
Ayant introduit la «confusion»	et calomnié les deux (natures); laquelle reste-t-elle?
Qu'ils soient rejetés des deux (vies)	car ils le dépouillent des deux (natures).

Ce rejet des quatre termes qui signifient le «mélange» dans le Fils fait écho à une controverse où Philoxène fut impliquée. Ce dernier accepte comme valables, parce provenant de la tradition syrienne, les deux termes de «mélange» et de «mixtion» (*hûltanâ*), auxquels il oppose les deux termes qu'il dénonce parce qu'ils traduisent la «passion» des deux états définis par les deux premiers termes, à savoir la «confusion» et la corruption (*hûbalâ*). Cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 231. 387. À vrai dire, notre auteur n'utilise pas le terme de «mixtion» et son opposé qu'est la «corruption», puisque son recours au premier terme prouve qu'il le tient pour orthodoxe (cf. Bedjan 793,2). En revanche, il discrédite le terme d'«amalgame» (*hbûkyâ*), surtout le terme de «modification» (*hfûkyâ*) qui signifie pour lui l'origine du «changement» qui affecte le Fils. Preuve à l'appui, le terme de «modification» est à deux reprises placé avant le terme de changement (Bedjan 793,9; 796,1), et une seule fois (Bedjan 793,12) il est suivi par le terme de «devenir» auquel l'auteur attribue le sens de transformation:

S'il se modifie lui-même et devient ce dont il se détache s'évanouit.

94 Cf., pour Philoxène, DE HALLEUX, *Diss.*, p. 331-347 et notre *Syr. Theol.*, p. 458-459. 462. 464-465. 479. 484-485 (pour Jacques) et 515-525 (pour Philoxène);

95 Bedjan 791,9-10:

Confessent-ils sa divinité?	si elle se transforme, elle n'est plus ce qu'elle est
Veulent-ils confesser son humanité?	elle n'est plus si elle est ainsi.

96 Bedjan 791,11-14.

transformer le Fils en une créature.<sup>97</sup> Mais sa polémique peut être de mauvais aloi lorsqu'il reproche à ses adversaires de se contenter de l'expression «il devient chair» et de supprimer l'expression «habita parmi nous» qui, à ses yeux, signifie l'assomption d'une humanité à la fois distincte de sa divinité et pourtant unie à celle-ci.<sup>98</sup> Il peut pousser loin sa polémique et présenter de ses adversaires une image caricaturale en attribuant à leur christologie du devenir et du changement qu'elle implique l'idée que la chair habite dans la chair:<sup>99</sup>

Voici qu'il dit «il devient chair»	et comment a-t-il dit «il habita en nous»?
La chair n'habite pas dans la chair,	l'os n'adhère pas à l'os!

C'est pour contrecarrer de telles conceptions que l'auteur préfère adopter, pour exprimer l'incarnation, les images du vêtement<sup>100</sup> et de l'inhabitation<sup>101</sup> et le concept d'assomption.<sup>102</sup>

Pour réfuter la doctrine du devenir de Dieu, l'auteur recourt à un ensemble d'arguments qu'il juge conformes à l'exégèse qu'il présente de certains textes scripturaires. Une première argumentation est tirée de l'expression «le Verbe est devenu chair» (Jn 1,14), où l'auteur recèle une succession, mieux encore une antériorité du Verbe par rapport à son entrée dans la chair, étant donné que le Verbe était au commencement (Jn 1,1) et que sa descente dans la chair est évoquée ultérieurement par le quatrième évangéliste.<sup>103</sup> Comme si, aux yeux de l'auteur, il était nécessaire de reconnaître la divinité et l'assomption

97 Bedjan 791,17-22. L'auteur préfère la doctrine d'Arius et de Marcion à la doctrine christologique qui transforme le Fils en chair, étant donné que Mani confesse que le Fils est créateur de toute chose et que Marcion le considère bon. Habib accusait Philoxène, en plus d'arianisme et de marcionisme, de manichéisme, d'eutychianisme et d'apollinarisme (cf., à simple titre d'exemple, Mhabib I 464,3sv.).

98 Bedjan 792,3:

Tu confesses que le Verbe est devenu chair  
mais tu trouves difficile (d'accepter) qu'il «a habité parmi nous».

99 Bedjan 792,4-5. À vrai dire, les théologiens du devenir ne rejettent pas l'expression «il habita parmi nous», mais ils la comprennent autrement, c'est-à-dire dans le sens que le Verbe n'habite pas dans un homme, mais, étant donné que le «en nous» est pluriel, qu'il habite dans la nature humaine (pour Philoxène, cf. Trinité 168,13sv.; CJn 53,8sv). Par ailleurs, ils reprochent à leurs adversaires dyophysites d'enseigner que c'est le Christ qui devient, en qui vient habiter le Verbe (Trinité 217,28-218,1sv).

100 Voici quelques textes significatifs:

Votre nature s'est couverte de notre poussière,  
ta splendeur s'est vêtue de notre boue (Bedjan 789,20);  
Et tu t'es vêtu de moi sans que je sois absorbé en toi (790,5);  
Dans ta miséricorde, tu t'es vêtu de l'homme pour qu'il soit semblable à toi.  
Tu l'as vêtu comme d'un vêtement non qu'on s'en dépouille et qu'il soit usé (790,8-9).

101 Tu as habité en moi, je n'ai (pourtant) pas été modifié (Bedjan 790,5).

102 M'ayant assumé, je n'ai pas changé (Bedjan 790,4); «Son humanité, il l'a assumée à partir de nous» (Bedjan 792,14).

103 Bedjan 792,10-21.

du corps par le Fils pour passer logiquement à la discussion de leur unité,<sup>104</sup> une allusion certaine contre la christologie du devenir qui situe l'unité dans une sorte de confusion qui absorberait le Verbe dans la chair.<sup>105</sup> Pour confondre encore ses adversaires à qui il reproche de prôner un changement de Dieu en chair, l'auteur se fonde sur Jn 1,18 («Nul n'a jamais vu Dieu») pour établir une distinction nette entre la nature divine et le corps assumé, celui-ci étant étranger à celle-là, la cachant et ne faisant jamais partie de son essence.<sup>106</sup> Dans la même ligne, l'auteur ajoute à son dossier un autre texte du prologue de Jn («Et la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres n'ont pu l'atteindre»: Jn 1,15), où il assimile les ténèbres au corps ténébreux et non au péché, un corps qui constitue un voile pour la lumière.<sup>107</sup> Il en infère que si les deux, la lumière et le corps, sont reconnaissables dans le Fils, le Verbe ne peut avoir été soumis au changement.<sup>108</sup>

Et s'il est un et il a changé par la suite

pourquoi trouve-t-on deux en lui?

L'auteur rassemble d'autres textes scripturaires susceptibles de confondre les adversaires. Cette fois-ci, il recourt au témoignage de Matthieu qui fait débiter son Évangile par la conception de Marie sous la motion de l'Esprit Saint (Mt 1,18). Il en dégage de cette conception virginale et de ce qu'elle comporte, à savoir l'insistance sur la corporalité du Fils et sur l'existence des deux natures, une incompatibilité avec la modification et le changement que les tenants de la christologie du devenir attribuent au Verbe incarné.<sup>109</sup> Un autre témoignage est puisé auprès de Jean-Baptiste: «Celui qui vient après moi et qui était avant moi» (Jn 1,27 selon la Pešittâ), sur lequel l'auteur se fonde pour rejeter une interprétation nestorienne du baptême de Jésus, laquelle le considérerait nécessaire pour l'accomplissement du Fils.<sup>110</sup> De ces paroles de Jean-Baptiste, l'auteur rapproche celles dites par Jésus dans sa prière en croix.<sup>111</sup> Il y perçoit une référence explicite aux deux volontés dans le Fils, se servant là aussi de ce texte

104 Bedjan 793,6-7:

Dans cet esprit j'ai écrit

ce qui a trait à la divinité et au corps

Afin que, eu égard aux deux

je parle de l'unité.

105 Bedjan 793,9-21. Philoxène déploie tant d'énergie pour rejeter cette accusation qui veut lire dans la christologie du devenir chair de Dieu une transformation de Dieu en chair (cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 313. 339sv).

106 Bedjan 794,1-8. Il est intéressant de noter que, dans un discours de tendance miaphysite que nous avons déjà étudié, la mort de Dieu advient dans son propre corps de Dieu, ce qui affecte Dieu, étant donné qu'il n'y a pas d'«aliénation» entre Dieu et son corps (cf. *supra*, n. 79; le texte se trouve dans Bedjan 734,15-16).

107 Bedjan 794,9-17.

108 Bedjan 794,18.

109 Bedjan 795,18-796,3.

110 Bedjan 796,16-797,7.

111 Bedjan 797,8-10. Voici le texte de Lc 22, 42 tel que paraphrasé par l'auteur:

pour polémiquer contre les affirmations des théologiens du devenir de Dieu. En fait, il dégage une contradiction entre le texte scripturaire qui reconnaît une volonté propre au Fils et l'interprétation réductrice qu'il impute à ces derniers, celle qui transforme le Verbe en chair et exclut qu'«un autre a assumé un autre».<sup>112</sup> Leur position, conclut l'auteur, ressemble à celle d'Arius qui attribue la volonté au Logos et à Mani qui nie l'humanité du Christ.<sup>113</sup> C'est sur un texte similaire portant sur les deux volontés du Fils (Jn 5,30)<sup>114</sup> que l'auteur s'appuie pour accuser ses adversaires de diviser la nature de Dieu en y introduisant une contradiction avec sa volonté.<sup>115</sup>

Jusqu'ici, l'argumentation de l'auteur vise à discréditer la christologie du devenir présentée par ses adversaires miaphysites, en lui préférant le principe de l'assomption qu'il trouve attesté par l'expression «il habita parmi nous». Mais la polémique de l'auteur peut prendre une tournure plus directe, lorsqu'il aborde le sens du «devenir» auquel s'attachent les théologiens miaphysites. À l'encontre de leur interprétation, il rappelle que l'apôtre Paul dit aussi que le Fils est «devenu malédiction» (Gal 3,13) et que Dieu «l'a fait péché» (2 Co 5,21). Est-ce à dire, se demande-t-il, que le Fils s'est transformé en malédiction et en péché?<sup>116</sup> Si le devenir est compris comme une transformation en chair, comment le Verbe parvient-il à ôter la malédiction et à supprimer le péché? Et l'auteur de renverser la logique des adversaires en leur faisant comprendre que, comme le Verbe ne devient pas malédiction et péché, il ne devient non plus chair.<sup>117</sup> À vrai dire, l'auteur comprend l'incarnation comme une assomption

Père, s'il est possible que passe loin de moi (l'obligation) de boire le calice de la mort.  
Mais que ce ne soit ma volonté mais ta volonté, Ô Père

Pour l'interprétation de ce texte scripturaire, cf. Bedjan 797,9-798,3.

112 Bedjan 797,18.

113 Bedjan 798,2-3. Nous avons vu, *supra*, n. 97, que Philoxène était aussi accusé de manichéisme.

114 Bedjan 798,5.

115 Bedjan 798,6-7:

Serais-tu capable, dans la dispute, de m'indiquer les deux volontés?  
Si tu reconnais qu'on ne peut l'affirmer

tu divises la nature (divine) et tu introduis une contradiction (en elle).

Philoxène s'est bien défendu contre ceux qui l'accusent de diviser la nature divine et d'établir une contradiction entre la nature éternelle de Dieu et sa volonté, celle-ci introduisant de la contingence dans la nature divine lorsqu'elle prend des décisions sur le plan de l'économie. Philoxène leur réplique que la volonté de Dieu ne veut rien qui soit opposé à sa nature, puisque de toute façon celle-la est coéternelle à celle-ci (cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 232. 349-350. 490 et notre *Syr. Theol.*, p. 509-510. 519).

116 Pour toute cette argumentation, cf. Bedjan 796,5-15.

117 C'est à de telles objections que Philoxène se trouve affronté et tente de répondre, en interprétant le «devenir malédiction» par le fait que le Fils pâtit et meurt réellement, tandis qu'il n'est pas devenu péché mais a assumé celui-ci afin de nous en libérer. Ainsi, la malédiction est le fruit de la condamnation qui n'est pas le péché, mais une conséquence du péché (pour tout ceci, cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 448-449. 459-461. 466. 469-470, et notre *Syr. Theol.*, p. 522).

du corps, en l'opposant à la thèse du «devenir» telle que comprise par ses adversaires,<sup>118</sup> et il justifie son point de vue par l'accent qu'il met sur le salut qui ne peut se réaliser que si le Fils assume notre humanité. S'il en était autrement, se demande-t-il, comment les négateurs du corps du Fils pourraient-ils ressusciter et contempler le corps qu'ils ont renié ici-bas? Ou bien mettent-ils leur espérance dans un homme à qui ils attribuent la vertu de procurer le salut? Ainsi, c'est la haine qu'on nourrit contre le corps du Christ qui pousse à le nier.<sup>119</sup>

De l'analyse qui précède se dégage l'importance de la christologie du devenir du Fils, autour de laquelle pivotent les arguments que l'auteur développe pour la discréditer. Cette christologie constitue ainsi la clé de voûte qui fait tenir ensemble tout l'argumentaire et qui donne une logique interne au discours.

Ce ne semble pas être le cas, si l'on juge d'après la première impression, du second discours qui reflète la doctrine chalcédonienne et qu'il nous reste à étudier.<sup>120</sup> Le fait qu'il est lacuneux à la fin ne semble pas bouleverser le jugement d'ensemble qu'on peut porter à son sujet, même s'il est difficile d'apprécier l'étendue de la lacune qui affecte la fin du discours. Comme dans le discours précédent, la formule proprement chalcédonienne de «deux natures et une seule hypostase» ne manque pas.<sup>121</sup> À cette formule vient s'ajouter la profession de «deux natures» qui est adoptée pour contrecarrer la réduction du Fils à sa seule nature divine.<sup>122</sup> Tout autant que dans le discours précédent, l'auteur recourt aux verbes par lesquels la tradition syriaque traduit l'acte de l'incarnation: se vêtir,<sup>123</sup> ou se couvrir (*etkasi*)<sup>124</sup> du corps, et au verbe «assumer»

118 Bedjan 798,21:

Si Notre-Seigneur n'a pas pris notre corps, mais qu'il est «devenu», comme tu dis toi-même.

119 Dans un discours analysé ci-dessus, *supra*, p. 21, nous avons relevé l'accusation de nier le corps du Christ, dont l'auteur miaphysite cherche à se disculper. Il s'avère que Philoxène présente lui aussi une conception du salut, dans laquelle l'humanité du Christ joue un rôle actif (cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 418. 400. 449. 452-453. 481; 498. 500-501).

120 C'est le discours intitulé «Sur Notre-Seigneur et la foi» (Bickell II 22-49; Bedjan 805-813). Cf. n. 27.

121 Voici les textes les plus pertinents:

Non une seule nature véritable

mais une seule hypostase véritable (Bedjan 807,8).

deux (natures) sont une seule hypostase

car le Caché habite dans le visible (Bedjan 807,12).

Lorsqu'il entra (dans le sein de la Vierge), il était véritablement un

lorsqu'il en sortit, il est deux en une seule hypostase (Bedjan 811,2)

122 Voici le texte le plus significatif:

Si tu approches les natures, tu trouves qu'elles sont deux (Bedjan 807,9).

Les autres références citent la divinité ou Dieu d'une part et le corps et l'humanité d'autre part, les textes étant nombreux pour en rendre ici compte.

123 Bedjan 806,3; 807,21; 808,1; 809,18; 813,13.

124 Bedjan 808,1; 811,16; 812,1.

(šqal).<sup>125</sup> À première vue, il ne semble pas qu'il soit sensible à l'imperfection de ces termes que Philoxène taxera plus tard d'inadéquats pour exprimer le mystère de l'incarnation.<sup>126</sup> Mais si l'auteur s'aligne sans conteste sur la doctrine chalcédonienne, connaît-on l'identité des adversaires auxquels il s'attaque? Un indice d'ordre historique mettra sur la piste, quitte à ce que cet indice soit conforté par l'analyse de la totalité du discours. En fait, l'auteur se plaint de se trouver au milieu de partis (*baynat gabê etmaša'n*)<sup>127</sup> qui se livrent des querelles doctrinales, sans toutefois préciser le nombre de ces partis ni la confession à laquelle ils adhèrent. Se hasarder à y voir une allusion aux deux partis que sont les miaphysites et les adeptes de Nestorius n'est qu'une hypothèse. Mais celle-ci peut se justifier si l'on tient compte de la référence que fait l'auteur à son époque, où les autres «hérésies» relèvent désormais du passé. L'évocation que fait l'auteur de son époque revêt une importance d'autant plus capitale qu'elle semble refléter la véritable situation, à savoir l'attitude pacifique des chalcédoniens face à celle plutôt combative des autres partis, à savoir les miaphysites et les «nestoriens».<sup>128</sup> Mais si l'on regarde de plus près, la polémique ne vise que les premiers, les seconds n'étant même pas évoqués, ce qui signifie que la polémique a lieu entre chalcédoniens et miaphysites.

D'entrée de jeu, l'auteur confesse que le Fils unique possède deux réalités: la divinité et le corps et, dans une pointe anti-miaphysite qui rejoint le discours précédent, il rappelle à celui qui nie le corps du Fils que Dieu le niera lors de la résurrection.<sup>129</sup> Par l'incarnation, par la naissance à partir de la Vierge, la divinité se vêt d'un corps et apparaît dans le monde comme Dieu incorporé (*mgašmâ*), comme deux natures en une seule hypostase.<sup>130</sup> Il est probable que l'auteur vise les théologiens du devenir de Dieu en refusant que, par l'incarnation, le Fils perde sa divinité et se réduise à la seule chair:<sup>131</sup>

Il ne perd pas l'Essence (*îtûtâ*)

lorsqu'il se vêt de l'humanité.

Il n'entre pas (au sein) possédant un corps

et ce n'est pas la seule chair qui est née.

125 Bedjan 806,10.

126 DE HALLEUX, *Diss.*, p. 237.

127 Bedjan 808,14.

128 Bedjan 808-809. C'est avec une profonde amertume que l'auteur constate la vigueur avec laquelle les adversaires attaquent son parti et la mollesse et la crainte qui caractérisent l'attitude de ses partisans qui adhèrent à la vraie foi mais n'ont pas le courage de la défendre. Voici un échantillon où il décrit les attitudes opposées (Bedjan 808,14-15):

Nous sommes placés au milieu des partis et nous ne sommes pas ceints pour le combat;

Nous sommes placés sur les lignes de bataille et nous ne tenons même pas un bâton.

129 Bedjan 805,17-806,2. Pour le discours précédent, cf. *supra* p. 30.

130 En plus des citations ci-dessus données pour les termes qui signifient l'incarnation, cf. Bedjan 810,2; 811,2.

131 Bedjan 809,18-19.

Il peut également avoir en vue une catégorie de docètes – à moins qu’il n’assimile ici les miophysites à ces derniers – à qui il rappelle que la Vierge «n’a pas enfanté seulement un «fantôme» (*hezwâ*), mais une réalité.<sup>132</sup> Contre eux, il fait valoir que le Fils est né à partir de deux seins, ceux du Père et de la Vierge, et qu’il ressemble à son Père par son Essence et à sa mère par son humanité.<sup>133</sup> C’est en se fondant sur les deux réalités dans le Fils qu’il attribue, dans une perspective nettement chalcédonienne, les souffrances au corps et les prodiges à Dieu.<sup>134</sup> En fait, à plusieurs reprises, il distingue les actes qui appartiennent au corps d’une part, comme la naissance, l’allaitement, l’enveloppe dans les langes, la soif, la fatigue, jusqu’à la croix et la mort, et les actes qui traduisent sa divinité, d’autre part, comme l’offrande des Mages, l’apparition de l’étoile, la préservation de la virginité de sa mère, le fait de rassasier la foule, de vaincre Satan, de changer l’eau en vin, de remettre les péchés, de ressusciter les morts.<sup>135</sup> Dans cet ensemble d’actes cités, deux remarques sont susceptibles de mieux déterminer la confession de l’auteur par rapport à ses détracteurs. La première concerne le titre de Jésus qu’il définit comme homme par rapport à la divinité qu’il trouve attestée par l’expression «Dieu est avec toi» que l’ange annonça à la Vierge,<sup>136</sup> et cela en contraste avec les miophysites qui considèrent Jésus comme Dieu.<sup>137</sup> La seconde remarque porte sur la compréhension de la mort assumée par le Fils que l’auteur attribue au corps, ou à l’homme Jésus, en l’écartant de la nature divine qui est immortelle.<sup>138</sup> Mais à la différence de la

132 Bedjan 810,19. Souvent les termes *hezwâ* et *hzatâ* n’ont pas nécessairement le sens négatif d’une apparence irréaliste; mais son opposition dans ce texte-ci à réalité (*šrarâ*) supposerait plutôt une nuance dépréciative. Toutefois, l’insistance sur la réalité de l’incarnation, autrement dit sur la réalité du corps pris à partir de Marie, est ici commandée par la réponse qu’il donne à ceux qui prétendent qu’une naissance réelle du Fils à partir de la Vierge devrait nécessairement être le fruit de la semence humaine. Sinon, continuent ces détracteurs, le Fils n’est pas un homme véritable et, par conséquent, on ne peut compter deux natures en lui. La réponse que donne l’auteur se limite à souligner que la semence humaine est elle-même un don de Dieu et que Dieu est capable d’accorder la fertilité à des femmes stériles (cf. Bedjan 810,2-18). Sur ce point, nous n’insisterons pas, puisqu’il apporte peu à la problématique qui nous intéresse ici.

133 Bedjan 811,2-10. L’auteur précise cependant que le Père et la Vierge ne ressemblent pas en tout point au Fils. Le Père se distingue du Fils qui est à la fois Dieu et homme. On ne trouve pas dans le texte ce en quoi la Vierge ne ressemble pas à son Fils, mais on peut le deviner et c’est probablement en ce qu’elle n’est pas Dieu!

134 Bedjan 812,2.

135 Bedjan 806,5-8; 811,15-21.

136 Bedjan 812,4:

Par «le Seigneur est avec toi», (il est) Dieu  
et il l’a appelé Jésus (montrant qu’il est) homme.

137 C’est dans le discours contre Nestorius et Eutychès, où l’Église confesse «que Jésus est Dieu» (Bedjan 803,12). Cf. *supra*, p. 20.

138 Bedjan 813,4:

Celui qui meurt, dans sa nature, est le corps;  
celui qui est immortel a ressuscité celui qui est mort.

mort du commun des mortels, la divinité ne quitte pas le corps dans la mort du Fils puisque, précise l'auteur, elle n'est pas créée ni insufflée dans le corps pour avoir à le quitter lors de la mort.<sup>139</sup> Avec cette dernière note, nous avons déjà pénétré la problématique de l'unité christique, que nous aborderons dans le prochain paragraphe.

Contrairement au discours précédent, le présent texte ne recourt pas aux citations scripturaires pour étayer son argumentation; encore moins fait-il appel à Jn 1,14 pour l'interpréter ou dénoncer l'interprétation qu'en présentent ses adversaires.<sup>140</sup> Par ailleurs, en utilisant le verbe «se vêtir», il s'empresse d'assurer que le revêtement du corps par le Fils exclut tout acte de dévêtement ultérieur, une idée qu'on a rencontré dans le discours précédent:<sup>141</sup>

Il s'est vêtu non pour s'en dévêtir

il s'est couvert non pour s'en délier.

Ne soutient-il pas, pour souligner l'unité entre le corps et la divinité, que c'est le corps du Fils qui se vêt de vêtements, mais que c'est le même corps qui «est vêtu de la gloire»!<sup>142</sup> Toutefois, c'est moyennant les deux verbes «assumer» (*šqal*) et «habiter» que l'auteur traduit sa conception de l'unité dans le Fils. À l'adresse des adversaires qui semblent accorder une importance exagérée au corps par rapport au Verbe qui l'assume, l'auteur insiste pour dire que «c'est Dieu qui assume le corps et non le corps qui assume Dieu».<sup>143</sup> Il est fort probable que ceux qui réduisent le Fils à son corps sont des miaphysites, peut-être même les tenants de la christologie du devenir, même si le langage utilisé ici – le verbe «assumer», le terme de corps – se démarque de celui utilisé dans le discours précédent. À deux reprises, on rencontre le terme «habiter» pour dire que Dieu habite dans le corps, ou dans le sein de la Vierge,<sup>144</sup> mais l'auteur précise qu'il n'y réside pas comme un voyageur.<sup>145</sup> C'est dans la même perspective qu'il compare le corps à une «maison» pour l'Essence, idée qu'il envisage dans le contexte qui désigne le corps percé en croix.<sup>146</sup>

Un premier volet dans la présentation de l'unité christique consiste à dire que la divinité participe aux actes de l'économie parce que Dieu est *dans* (*beh*)

139 Bedjan 813,5-15. Dans Bedjan 813,13, il écrit:

L'Essence qui s'est vêtue du corps est en lui à jamais.

140 Les deux emplois du terme *hwâ* (= devenir) se trouvent dans des expressions telles que «devenir comme nous» (*hwâ akwatan*; cf. Hébr 2,17; Bedjan 807,14) et fut conçu (*hwâ btînâ*; Bedjan 809,12).

141 Bedjan 808,1; pour le texte du discours précédent, cf. n. 100 (=Bedjan 790,9):

142 Bedjan 813,3.

143 Bedjan 808,6.

144 Bedjan 810,11.

145 Bedjan 808,2.

146 Bedjan 813,2.

le corps.<sup>147</sup> Ainsi, celui qui n'est pas affecté par les besoins du corps et par les limitations de l'espace et du temps partage le sort du corps qui y est soumis, mais de manière à l'en affranchir. Si l'auteur ne développe pas cette logique pour chaque acte de l'économie, il le fait du moins pour la passion et la mort, où la divinité joue le rôle de celui qui secourt et ressuscite.<sup>148</sup> Incomplet, ce premier volet est complété par un second, où l'auteur évite d'insister de façon unilatérale sur la présence de la divinité dans le corps. En fait, c'est probablement pour écarter toute interprétation qui réduirait le Verbe à un instrument au service du corps que l'auteur soutient que c'est «le corps qui est pour le Verbe et non le Verbe pour le corps».<sup>149</sup> Dans la même perspective, nous venons de rapporter l'idée d'après laquelle c'est Dieu qui assume un corps et non l'inverse. Comme correctif, l'auteur suggère une sorte d'inhabitation mutuelle – si l'on peut s'exprimer ainsi – en faisant valoir que depuis sa naissance jusqu'à maintenant, «le Verbe est dans le corps et le corps est dans le Verbe».<sup>150</sup> C'est de cette manière que l'auteur reconnaît la communication des idiomes. Celle-ci est décelable dans l'explication qu'il présente du sujet agissant dans le Fils qui se sert du corps pour réaliser ce qui appartient à la divinité et ce qui appartient à l'humanité:<sup>151</sup>

Ce n'est pas la nature de ma divinité

qui fut soumise à ceux-ci (= actes de l'économie).

Mais par le corps que j'ai assumé de vous,

j'ai réalisé ce qui a trait à mon humanité et à ma divinité.

On comprendra dans la suite du texte que ce sujet agissant n'est autre que l'hypostase qui englobe les deux natures, sans se réduire ou s'assimiler à l'une à l'exclusion de l'autre.<sup>152</sup> En dehors de ce que nous avons rapporté sur l'inhabitation mutuelle du Verbe et du corps, l'auteur ne semble pas se hasarder à déterminer le rapport qui existe entre les deux natures divine et humaine. Cependant, dans l'un des textes et après avoir attribué les souffrances au corps et les prodiges à Dieu, l'auteur ajoute:<sup>153</sup>

147 Bedjan 806,12-807,4; 812,18-20.

148 Bedjan 813,4:

Celui qui est mort, dans sa nature, est le corps;

Celui qui est immortel ressuscite celui qui est mort.

Quelques vers plus loin (Bedjan 813, 5-6), l'auteur affirme que la divinité n'a pas abandonné le corps dans la souffrance, mais qu'elle l'a aidé à s'en libérer (*m'alyûtâ* = élévation, sublimation, puissance) dans la tombe et au schéol.

149 Bedjan 808,4.

150 Bedjan 808,3.

151 Bedjan 806,9-10.

152 Bedjan 807,6-12.

153 Bedjan 812, 3.

Non pour séparer (*tfares̄*) et aliéner (*tnakrê*)  
 mais pour unir (*tašwê*, litt.: rendre égal) et mettre de l'ordre (*ttakes*).

Il est surprenant de trouver sous la plume de l'auteur, dont le discours est presque exclusivement consacré à la réfutation du miaphysisme, des verbes qui désignent en principe les adeptes d'un dyophysisme outrancier. Il s'agit du verbe «séparer», mais surtout du verbe «aliéner» que les miaphysites repèrent chez les «nestoriens» et les chalcédoniens confondus, qu'ils accusent d'établir une aliénation entre Dieu et son corps.<sup>154</sup> C'est bien ce qui fut noté dans le discours chalcédonien précédent, où l'auteur défend la légitimité d'une certaine aliénation pour distinguer les natures que les miaphysites confondent.<sup>155</sup> Mais est-on en droit de comprendre ce texte de la sorte, en le détachant de son contexte qui dénote le rejet de toute confusion entre les actes qui reviennent à Dieu et ceux qui reviennent au corps? À la vérité, le sens du texte n'est révélé que si l'on éclaire les verbes de la première tranche par ceux de la seconde: tout en appelant à mettre de l'ordre, c'est-à-dire à ne pas confondre les domaines de la divinité et de l'humanité, l'auteur invite à ne pas «aliéner» ces actes et à les séparer de leurs acteurs principaux, que ce soit Dieu ou l'homme.

Il nous reste à envisager la question du salut dans son lien à l'économie du corps, plus précisément à traiter le problème du salut en rapport à la toute-puissance divine qui se vide dans l'incarnation bien qu'elle soit capable de s'en passer. L'auteur y répond en arguant que le geste de celui qui donne est plus bénéfique que la simple réception du don en l'absence du donateur, et c'est là l'expression d'un si grand amour lorsque Dieu accepte de se vêtir de l'image qu'il a créée.<sup>156</sup> Dans le discours précédent, l'auteur pose la même question, à savoir si Dieu désire réaliser le salut sans assumer notre corps et pour quelle raison Celui qui est de toute éternité s'est alors soumis au commencement.<sup>157</sup> Mais, en fait, l'auteur ne donne aucune suite à ces interrogations.

Quant aux deux extraits publiés à la suite du dernier discours chalcédonien dans l'édition de Bedjan,<sup>158</sup> la doctrine qui y est contenue est chalcédonienne. Dans le premier extrait sur l'incorporation de Notre-Seigneur, l'auteur s'attaque aux disputeurs qui nient le corps du Fils, en faisant valoir que la circoncision est une preuve de la réalité du corps. Après une césure dans le texte de l'extrait, l'auteur confesse le Fils unique en «deux (natures) dans une seule hypostase», puisque, étant une seule nature auprès de son Père, il est désormais deux natures après l'incarnation. En dépit du caractère très fragmentaire de cet

154 Nous avons relevé cette idée *supra*, p. 23.

155 Cf. *supra*, p. 28 et n. 106.

156 Bedjan 807,15-21.

157 Bedjan 799, 1-4.

158 Bedjan 814-815.

extrait, on y relève des expressions qui se rapprochent de celles du discours précédent, comme lorsque l'auteur soutient que le Fils se vêt de notre image (discours précédent), ou de la «nature créée» (présent extrait), «œuvre de ses mains» (dans le discours et l'extrait).<sup>159</sup> Dans le second extrait, l'auteur se fonde sur une image de l'ancienne alliance qui préfigure la réalité des deux natures en une seule hypostase; il la trouve signifiée par le char vu par Ezéchiel (Ez 1, 26-28), où une seule réalité est représentée sous deux aspects, celui du feu et celui de la splendeur de l'arc-en-ciel. Elle constitue ainsi un type pour les «deux natures» en une «seule hypostase», même si elle n'est qu'une ombre de la vérité accomplie dans la nouvelle Alliance.

### *III. A la quête des auteurs et de leurs écrits*

Après cette analyse de chaque discours à part, dont le but était de déterminer la confession qu'il représente, il est temps à présent de poser la question de l'identité des auteurs et des écrits qui leur appartiennent. Nous le faisons dans un double objectif: premièrement pour faire ressortir les liens qui rattachent le contenu de ces discours à des miaphysites contemporains, spécialement de culture syriaque, deuxièmement pour dégager les rapports qui se tissent entre ces discours eux-mêmes, une façon de confirmer ou d'infirmier la thèse d'un seul auteur. Etant donné que ce que nous entreprenons ici est une reprise des idées que nous avons déjà développées, nous nous abstenons de renvoyer à chaque fois aux pages précédentes de notre texte.<sup>160</sup>

Commençons par les discours qu'on attribuerait volontiers à Isaac d'Antioche, l'auteur le moins compliqué. Les thèmes qui y sont développés s'enchevêtrent sur certains points, mais, sur d'autres points, chaque discours garde une certaine spécificité dans son approche. Le tout s'intègre bien dans une thématique miaphysite qui était en vogue, semble-t-il, à l'époque même de l'auteur. En fait, nous l'avons déjà noté, plusieurs thèmes se retrouvent chez Jacques de Saroug ou chez Philoxène, dont les plus importants sont, en dehors de l'insistance sur une seule nature dans le Fils, l'emploi du terme hypostase dans le sens de nature en christologie (1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> d.), l'accusation portée contre ceux qui admet-

159 Pour le discours, cf. Bedjan 807,21; pour l'extrait, cf. Bedjan 814,13.

160 Pour alléger notre texte autant que faire se peut, nous déterminerons l'origine de chaque idée, si besoin est, en indiquant le numéro du discours d'après le classement que nous avons adopté dans notre étude. Rappelons que, pour Isaac d'Antioche, le 1<sup>er</sup> discours = sur le perroquet; le 2<sup>ème</sup> = sur la foi; le 3<sup>ème</sup> = sur la foi et contre Nestorius et Eutychès les hérétiques; le 4<sup>ème</sup> = sur la passibilité et l'impassibilité du Verbe incarné. Pour Isaac le chalcédonien, le 1<sup>er</sup> discours = sur la foi et l'incarnation; le 2<sup>ème</sup> = sur Notre-Seigneur et la foi. Nous désignerons le terme discours par la lettre d.

tent un homme séparé dans le Fils, remplaçant ainsi la Trinité par une quaternité (1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> d.), la désignation du corps de Jésus comme «Corps de Dieu» (3<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> d.), l'incarnation comme présupposé nécessaire pour la passibilité et la mort du Fils (1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> d.), autrement dit, si le Fils meurt dans son corps, c'est que la mort est un acte volontaire (4<sup>ème</sup> d.), le témoignage rendu à la divinité du Fils par les éléments naturels qui se sont bouleversés lors de la crucifixion (2<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> d.), l'insistance sur l'idée que c'est Dieu qui meurt pour éloigner toute méprise qui réduirait le salut à l'œuvre d'un homme (1<sup>er</sup>, 2<sup>ème</sup> et 4<sup>ème</sup> d.), l'assimilation de ceux qui sondent le mystère du Fils aux Juifs qui l'ont crucifié (1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> d.), ou l'appel à ne pas scruter le mystère (3<sup>ème</sup> d.).

Cette liste thématique choisie pour comparer les discours entre eux ne signifie pas que les autres thèmes propres à chaque discours sont absents chez les contemporains. À la vérité, ces thèmes propres ont été relevés pour marquer leur caractère miaphysite, en les comparant avec d'autres écrivains de la même époque. Le discours sur le perroquet se particularise par une thèse sur l'origine de la doctrine «nestorienne» et par un recours, timide il est vrai, à la doctrine du devenir de Dieu. Dans le 2<sup>ème</sup> discours, on y relève l'évocation de l'eau et du sang coulant du côté transpercé du Fils pour signifier sa mort et sa vie et certaines expressions qui rappellent un langage commun aux miaphysites, comme le «poison du serpent» pour désigner la doctrine des prétendus hérétiques et la «fille de lumière» pour désigner l'Église de foi orthodoxe. Dans le 3<sup>ème</sup> discours, les thèmes proprement miaphysites sont l'expression «Un de la Trinité» qui s'est incarné et l'assimilation directe de Jésus à Dieu. Dans le 4<sup>ème</sup> discours se trouvent insinuées l'idée qu'il n'y a pas de contradiction entre la nature et la volonté divines, que le mort des mortels advient pour leur seul profit et n'a aucun effet salvifique pour les autres, l'insistance sur le fait que, le corps étant celui de Dieu, il n'y a pas d'aliénation entre eux.

Mais ces particularités sont-elles susceptibles de définir des auteurs différents, ou expriment-elles des circonstances différentes qui auraient déterminé une thématique adéquate? Comment se fait-il que dans deux discours (2<sup>ème</sup> et 3<sup>ème</sup> d.) on ne relève aucune caractéristique propre à la christologie du devenir, tandis que dans le 3<sup>ème</sup>, une allusion claire à cette christologie est attestée et que, dans le 4<sup>ème</sup>, se trouvent développés des éléments de cette christologie, comme l'absence de contradiction entre la nature et la volonté divines et l'effet limité de la mort de l'homme? Doit-on conclure que la présence du «théopaschisme» et de la théologie du devenir dans le 1<sup>er</sup> discours reflète une théologie postérieure à celle dont traite les discours précédents? A bien regarder les choses, tout concourt à rapprocher le 1<sup>er</sup> et le 4<sup>ème</sup> discours grâce à une thématique propre à la christologie du devenir, comme nous l'avons souligné. Mais une parenté s'établit aussi entre le 4<sup>ème</sup> et le 3<sup>ème</sup> moyennant la notion de

«corps de Dieu». En outre, le 1<sup>er</sup> discours rejoint le 2<sup>ème</sup> moyennant la réduction du sens de l'hypostase à la nature et l'assimilation des scrutateurs aux Juifs, si l'on fait abstraction de l'idée très répandue de la création d'une quaternité par le fait d'admettre un homme assumé par le Fils.

Tout compte fait, les éléments communs aux quatre discours ne manquent pas, même si l'on est tenu à respecter la thématique propre de chaque discours. À la vérité, seules la christologie du devenir dans le 1<sup>er</sup> discours et la ramification de ses thèmes dans le 4<sup>ème</sup> pose une démarcation nette par rapport aux deux autres. Mais si l'on tient compte du fait que cette christologie est encore à peine effleurée, on comprendra que son adoption ne crée pas une rupture avec les autres discours au point de postuler l'existence d'auteurs différents. D'autres réflexions sur la christologie du devenir seront émises à propos des discours chalcédoniens et dans les appréciations qui s'ensuivront.

À peu de différences près, nous retrouvons cette même situation entre les deux discours chalcédoniens: à leurs points communs viennent s'ajouter des particularités propres à chacun. Abstraction faite de la confession des deux natures et d'une hypostase, on découvre dans les deux discours une menace visant les interlocuteurs qui nient le corps du Christ, en leur rappelant qu'ils seront privés de la vision du corps qu'ils ont nié ici-bas, avec cette particularité appartenant au 1<sup>er</sup> discours de préciser qu'il sera impossible de contempler le corps du Ressuscité. Dans les deux discours, on trouve posée la question concernant la raison pour laquelle Dieu, pour donner le salut à l'humanité, opte pour l'économie du corps, question qui reste ouverte dans le 1<sup>er</sup> discours mais qui reçoit une réponse dans le second. Le rapprochement peut même porter sur le vocabulaire lorsque, dans les deux discours et pour insister sur l'unité christique, on fait comprendre que, dans le cas du Fils, l'acte de se vêtir exclut le dévêtement.

Mais sur un fond de parenté incontestable entre les deux discours vient se greffer un ensemble de traits caractéristiques à chacun. Seul le 2<sup>ème</sup> discours évoque une polémique propre à la naissance virginale de Jésus, d'après laquelle le Fils ne peut avoir une nature humaine véritable que s'il est né à partir de la semence humaine. Seul l'auteur du 2<sup>ème</sup> discours relate la situation dans laquelle il se trouve coincé entre «deux partis», même si sa polémique s'adresse exclusivement au courant miaphysite. Mais le point central qui distingue les deux discours, c'est effectivement la christologie du devenir de Dieu. Au moment où, dans le 2<sup>ème</sup> discours, on constate une absence totale du recours à la notion de devenir pour traduire l'acte de l'incarnation, en lui préférant les termes «se vêtir», «se couvrir», «assumer» et «habiter», c'est sur cette notion que se concentre l'attention dans le 2<sup>ème</sup> discours. C'est dans ce dernier qu'on trouve développés tous les thèmes relatifs à cette christologie: l'accusation portée contre ses adeptes

d'introduire le mélange et la confusion dans le Fils, d'exclure les témoignages scripturaires qui font valoir l'assomption du corps par celui-ci, tels que «habiter parmi nous» (Jn 1,14) ou la conception virginale (Mt 1,18), les textes scripturaires sur les deux natures du Fils (Jn 1,5.18.27; 5,30; 6,38; Lc 22,42), leur accusation de diviser le Fils et d'introduire une contradiction en lui. Toutes ces idées sont exposées sur une toile de fond polémique, qu'on trouve dépeinte par l'imputation de la confusion à cette christologie du devenir, ou par l'accusation qui lui est faite de séparer la nature divine. Autre preuve de la virulence de cette polémique: l'insistance par l'auteur sur l'aliénation qui existe entre Dieu et son corps, au moment où l'auteur du 2<sup>ème</sup> discours se contente d'affirmer que Dieu a un corps, ou que la divinité est dans le corps. Un autre trait de cette virulence est l'assimilation des adversaires, qui sont accusés de nier le corps du Fils, à des ariens, marcionites et manichéens. Curieusement, l'auteur du 2<sup>ème</sup> discours qui se plaint du fait que son parti ne défende pas vigoureusement sa foi bien qu'elle soit la seule orthodoxe, se montre plus indulgent et très peu polémique si on le compare à l'auteur du 1<sup>er</sup> discours.

Devant cette différence majeure qui affecte les deux discours, on est en droit de se demander comment une problématique si centrale dans le 1<sup>er</sup> discours en vient à être totalement négligée dans le second. La question que nous posions au sujet des discours à caractère miaphysite est valable ici aussi: doit-on distinguer des phases différentes dans le parcours d'un seul auteur, ou s'agirait-il de deux auteurs distincts? Même si l'on demeure dans le domaine de l'hypothèse, on est enclin à opter pour un seul auteur qui a développé sa pensée en réponse à des situations différentes.

Mais qui est cet Isaac «chalcédonien»? Est-il le 3<sup>ème</sup> Isaac de Jacques d'Édesse, dont celui-ci dit qu'il s'est converti sous Asclépius (à partir de 522), ou s'identifie-t-il purement et simplement au 1<sup>er</sup> Isaac rapporté par Jacques d'Édesse, comme le prétend Bedjan? Mais pour que l'hypothèse de Bedjan se vérifie, il est nécessaire de connaître la confession du 1<sup>er</sup> Isaac. Est-il véritablement chalcédonien ou catholique pour conclure à son assimilation au 3<sup>ème</sup> Isaac de Jacques d'Édesse qui, aux dires de Bedjan, n'a jamais existé? Si l'on examine les 21 discours qui, dans une enquête précédente, se sont révélés appartenir à Isaac I<sup>61</sup>, peu d'allusions aident à déterminer la confession de l'auteur. Peut-être ne faudrait-il pas trop presser des textes où l'auteur parle de la mise du Seigneur en croix<sup>162</sup>, en l'interprétant dans la perspective miaphysite de la mort de

161 Dans notre 1<sup>er</sup> article, *Clé I*, p. 398-400, nous avons répertorié 17 discours (et non 13 comme nous le notions, par mégarde, p. 400, probablement parce que nous avons ajouté plus tard les discours qui se trouvent dans l'Add. 12.166) qui ont été augmentés par 4 discours inédits que nous avons identifiés dans *Clé II*.

162 Dans le 3<sup>ème</sup> discours sur les «frères reclus», il est dit que Notre-Seigneur est étendu sur le

Dieu. Une autre allusion serait plus pertinente à cet égard, celle qui évoque la tentative des disputeurs de sonder le mystère du Fils unique.<sup>163</sup> Comme nous l'avons déjà noté, l'appel à éviter de sonder le mystère est un trait qui caractérise souvent les théologiens miaphysites qui accusent leurs adversaires de rationalisme.<sup>164</sup> Quoi qu'il en soit, ces allusions confortent plutôt la thèse de Jacques d'Édesse d'un Isaac miaphysite que celle de Bedjan, dont l'hypothèse est dépourvue de toute preuve à l'appui. D'ailleurs, la conséquence logique est que les discours à caractère chalcédonien ne peuvent appartenir au 1<sup>er</sup> Isaac de Jacques d'Édesse.

Mais cet Isaac des discours chalcédoniens est-il le même que le 3<sup>ème</sup> Isaac dont parle Jacques d'Édesse et à propos duquel il déclare qu'il était miaphysite et qu'il s'est converti au chalcédonisme? A supposer qu'on soit autorisé à attribuer les deux discours chalcédoniens à ce 3<sup>ème</sup> Isaac, on n'y trouve aucun indice relatif à une éventuelle conversion vécue par ce dernier, comme on peut le constater pour Philoxène.<sup>165</sup> Si conversion il y eut, c'est au seul témoignage de Jacques d'Édesse qu'on le doit, à moins que des trouvailles de nouveaux écrits viennent confirmer le témoignage de celui-ci. Mais là où l'opinion de Jacques d'Édesse semble l'emporter sur celle de Bedjan, c'est lorsqu'il situe la vie de ce 3<sup>ème</sup> Isaac aux alentours de 512 et 522, entre les deux évêques Paul et Asclépius. Car, plus que la controverse sur le «théopaschisme», c'est la christologie du devenir dans sa version développée qui situerait les discours qui en traitent au-delà du Ve siècle, dans le 1<sup>er</sup> quart du VIe. La preuve est bien claire: si le discours sur le perroquet, où la christologie du devenir est à peine évoquée, datait des années 482-484 comme le propose van Esbroeck,<sup>166</sup> le 1<sup>er</sup> discours qui reflète une polémique plus développée contre cette christologie devrait correspondre à une phase postérieure. Celle-ci pourrait même correspondre à la période où Philoxène a fixé de façon presque définitive les contours de cette christologie. C'est dire que les partisans et les adversaires de la christologie du devenir se sont livrés une bataille virulente dans le cadre de l'école d'Édesse qui les abritait et que Philoxène n'est pas nécessairement le précurseur ou le

bois, en ajoutant que sa passion est devenue comme un chant pour tous les peuples (cf. Bedjan 489,1-2). La même idée est répétée dans le discours «Sur la persécution», où l'on affirme que le Christ est étendu sur le bois (Add. 12.166, fol. 99a).

163 Bedjan 50,1:

Le (Fils) unique qui ne se sépare (*metpreš*, litt.: se distingue) pas par la recherche (*bšatâ*) de la part de ceux qui doutent.

164 Cf. *supra*, n. 75.

165 Cf. DE HALLEUX, *Diss.*, p. 27-30.

166 VAN ESBRÖECK, *Parrot*, p. 474. Le 4<sup>ème</sup> discours de l'Antiochien contient des éléments de cette christologie qui renverraient à une phase un peu plus avancée de sa formulation. Parmi ces éléments, il faut compter l'idée que la mort des mortels n'est bénéfique que pour eux-mêmes et celle de l'absence de contradiction entre la nature et la volonté divines.

pionnier d'une telle christologie, même s'il est sans conteste l'un de ses meilleurs représentants. Dans l'introduction qu'il a consacré au commentaire par Philoxène du prologue de saint Jean, de Halleux a bien précisé que les adversaires que combat Philoxène sont à chercher «dans un milieu de langue syriaque», en donnant comme preuve le recours de ceux-ci à certaines anciennes versions du Nouveau Testament.<sup>167</sup> Quant à l'identité de ces adversaires, de Halleux hésite entre «groupe d'anticyrilliens, peut-être dyophysites chalcédoniens, mais plus vraisemblablement disciples de Théodore et Diodore, sinon de Nestorius lui-même comme il y en a eu encore au début du VI<sup>e</sup> siècle à l'école de Nisibe et ailleurs dans l'Église de Perse», donnant comme exemple-type le moine nommé Habib.<sup>168</sup> Mais il n'est pas exclu non plus que des «dyophysites chalcédoniens», comme le suggère le grand syriacisant, aient été mêlés à cette dispute, et le cas d'Isaac III est instructif à ce sujet. Encore faut-il se rappeler, si l'on se tient au témoignage de Jacques d'Édesse qui situe la conversion d'Isaac III sous Asclépius (522), que l'activité littéraire à caractère chalcédonien d'Isaac III ne devrait avoir débuté qu'un an seulement avant la mort de Philoxène (523). Mais ceci, encore une fois, si l'on se fie à Jacques d'Édesse! Autrement, la formulation encore fragmentaire par Isaac III de la polémique contre la christologie du devenir ne refléterait pas une phase postérieure à son élaboration raisonnée par Philoxène.

Avec ces quelques réflexions, tous les problèmes relatifs à Isaac III, ou Isaac le chalcédonien, ne sont pas pour autant résolus. Mais au moins est-on maintenant à même de faire la part des choses à son sujet, de révéler ce qu'on connaît et ce qu'on ignore de lui. Du fait qu'il s'est mêlé à la polémique contre la christologie du devenir, il est certain qu'il appartient à l'école d'Édesse et que son activité intellectuelle est à situer au 1<sup>er</sup> quart du VI<sup>e</sup> siècle. En revanche, il est difficile de déterminer si sa polémique visait la christologie du devenir telle qu'élaborée par Philoxène, ce qui contredirait, comme nous le disions, le témoignage de Jacques d'Édesse qui situe sa conversion un an avant la mort de ce dernier. À la vérité, sa polémique peu développée de la christologie du devenir laisse supposer une date antérieure à la date de conversion donnée par Jacques d'Édesse. Mais cette suggestion garde un caractère hypothétique, dans la mesure où l'on ne doit pas attendre du genre littéraire qu'est le discours de développer tous les éléments relatifs au thème qu'il aborde.

167 DE HALLEUX, *CJn*, p. XVIII. Fouillant dans la littérature christologique dyophysite grecque des Ve et VI<sup>e</sup> siècles, de Halleux ne relève une polémique contre la christologie du devenir que chez Théodoret de Cyr et le Ps-Nestorius, mais il s'empresse de souligner que la polémique représentée par les adversaires syriaques de Philoxène reflète un stade plus évolué, du fait qu'ils s'interrogent sur la possibilité du devenir sans changement, en réponse aux miaphysites qui leur reprochent de réduire le devenir au changement.

168 *Ibid.*

### *Conclusion*

Cette étude nous a permis de mieux cerner la personnalité de chacun des trois Isaac grâce à un point central qui est la christologie propre à chacun. En voici ce qu'on peut en retenir.

a) Isaac I est sans conteste miaphysite, même si les indices qu'on relève dans ses écrits sont maigres à ce sujet. Dans cette perspective, il faut faire confiance à Jacques d'Édesse. D'ailleurs, la tradition manuscrite non plus ne semble pas s'être trompée à son sujet, puisqu'elle le compte parmi les siens. La solution proposée par Bedjan et qui consiste à considérer «catholique» l'Isaac I afin de le confondre avec Isaac III qui a rédigé les discours à caractère chalcédonien, constitue un détour inconsistant et inconséquent.

b) Dans la théologie de l'Isaac II, on ne trouve pas seulement le «théopaschisme», mais aussi la christologie du devenir, qui est mieux attestée dans le 1<sup>er</sup> discours que dans le 3<sup>ème</sup>. Il est la seule personnalité à contours précis, grâce au discours sur le perroquet qu'on est autorisé à lui attribuer avec la plus grande certitude.

c) C'est la personnalité d'Isaac III qui demeure la figure la plus énigmatique. Ce que l'on peut dire à son sujet, à la suite de cette enquête que nous venons de mener, c'est que, grâce à son implication dans la polémique relative à la christologie du devenir, il semble appartenir à l'école d'Édesse du 1<sup>er</sup> quart du VI<sup>e</sup> siècle. A cet égard, il peut représenter le dyophysisme chalcédonien qui combattait cette christologie. Cependant, la question de sa conversion reste une hypothèse formulée par le seul Jacques d'Édesse, étant donné qu'on ne trouve aucune trace de cette affirmation dans les écrits de l'auteur. Cet état de fait créerait des problèmes inextricables car, s'il était établi que cet auteur a vécu une conversion, il serait urgent de déterminer la date de celle-ci et la répartition des écrits entre la période qui a précédé et celle qui a suivi cette conversion.