



Julija Vidović

Paris

La christologie de Nersès Šnořhali (Gracieux) à partir de son *Exposé de la foi de l'Église d'Arménie*

Abstract. En partant, des rencontres œcuméniques entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales du début du 20^e siècle et des questions que ces rencontres ont suscitées, nous avons jugé important de voir si ces questions se posent pour la première fois ou elles ont été déjà posées auparavant dans l'histoire. Comme la réponse à notre question s'est montrée positive, nous avons donné les acquis d'un des dialogues qui a eu lieu au 12^e siècle et qui a trouvé du côté d'une Église orientale, l'Église arménienne, son expression dans l'*Exposé de la foi* de Nersès Šnořhali. Étant donné que la problématique centrale touche aux questions et expressions christologiques, nous avons organisé notre étude qu'autour de la christologie telle qu'elle a été exposée par ce catholicos arménien.

Key words: Chalcédoine, Jésus-Christ, Christologie, Église arménienne, Église byzantine

Depuis le début du 20^e siècle, le dialogue entre l'Église orthodoxe et les Églises orientales a considérablement progressé. Ces deux familles d'Églises orthodoxes que le dogme christologique sépare depuis le 5^e siècle (concile œcuménique de Chalcédoine, 451) lors de ces dernières rencontres œcuméniques attestent une réconciliation plus durable. À présent, nous avons derrière nous plusieurs rencontres non-officielles et officielles. L'importance de ce dialogue se montre inestimable. D'une part, il nous permet de surpasser les oppositions qui se sont formées pendant l'histoire et qui sont de l'ordre non seulement théologique, mais politiques, sociologiques et psychologiques. D'autre part, il nous permet de clarifier le vocabulaire qui avait, si souvent, provoqué des malentendus.

Après ces premières démarches, pour les uns l'unité est déjà réalisée dans les faits et il ne reste que de prendre les mesures pratiques pour que la pleine communion (eucharistique) entre les Églises soit rétablie¹. Pour les autres, ce

1 « Deuxième déclaration commune » de la Commission mixte de dialogue. Texte français dans *Episkepsis* 446 (1990) 17–22.

n'est pas encore le cas. Ils se montrent encore très réticents devant chaque projet d'union. Selon eux, il est indispensable de bien évaluer tous les enjeux théologiques et d'être conscient « des problèmes qu'il (le dialogue) pose en son état actuel sur les plans dogmatique et ecclésiologique »². Selon le théologien orthodoxe contemporain, Jean-Claude Larchet c'est un devoir assez complexe, étant donné que notre ère est caractérisée d'« un affaiblissement général de la conscience dogmatique »³ et deuxièmement, par une « certaine tendance à la mondialisation qui fait se rassembler, au nom d'une foi de plus en plus minimaliste »⁴. Ainsi, le dialogue se poursuit non seulement pour aboutir à une union qui peut se satisfaire d'une compréhension idéologique où les parties supposées feront des compromis l'une à l'autre en exprimant simplement une bonne volonté de vouloir se comprendre mutuellement. Le dialogue entre les Églises se poursuit afin que nous puissions passer de l'union à la communion. La communion de son côté implique un changement profond de chaque membre de l'Église, étant donné qu'elle touche à son être et à son existence même.

Le fait de surévaluer des facteurs historiques (politiques, culturels, psychologiques) d'un côté, et de l'autre, de dévaluer les autres, en particulier les facteurs proprement dogmatiques, dans le cadre des récents dialogues, se montre ne pas être sérieux. Il est important de souligner le fait qu'au fond de tous ces débats d'avant comme d'aujourd'hui se trouve la représentation du Christ et la conception du salut de l'humanité dans le Christ. Si le Christ n'était pas pleinement, véritablement et réellement homme en possédant la nature même des hommes, si toutes les propriétés de la nature humaine n'étaient pas réellement sauvegardées en lui après l'Incarnation, il ne pouvait pas non plus sauver les hommes en tout ce qu'ils étaient, selon le principe affirmé par saint Grégoire le Théologien : « ce qui n'a pas été assumé n'a pas été guéri »⁵.

La présente étude a pour but d'étudier le contact arméno-byzantin qui a eu lieu au 12^e siècle, et plus précisément, la profession de la foi envoyée par le catholicos arménien Nersès IV dit le Gracieux à l'empereur byzantin Manuel

2 J.-Cl. LARCHET, « La question christologique. À propos du *Projet d'union* de l'Église orthodoxe et des Églises non-chalcédoniennes : problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens », *Messenger orthodoxe* 134 (2000) 6.

3 *Ibid.* 7. Par le terme « dogme » nous n'avons pas en vue le sens que lui avait donné la philosophie de Lumières : une vérité que l'Église pose comme devant être cru, mais comme la vie et la pratique même de l'Église ; cf. G. FLOROVSKY, « A Criticism of the Lack of Concern for Doctrine among Russian Orthodox Believers », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 3 (1995) ; repris dans *The Collected Works of Georges Florovsky*, t. XIII, 168–170.

4 *Ibid.*, 7.

5 *Lettres théologiques*, 101, 32, SC 208, 51.

Comnène. Cette profession reste unique en son genre étant donné que les idées que Nersès avait exprimées se montrent novatrices par rapport à une tradition commune des Arméniens. Il était prêt à reconnaître comme légitime la terminologie de Chalcedoine et du *Tome à Flavien* de Léon le Grand, sur les deux natures du Christ⁶. Lors de l'analyse de ce document, nous nous attacherons en particulier aux points suivants : a) évaluer la place occupée par la formule d'« une nature incarnée du Verbe », héritée de Cyrille d'Alexandrie ; b) analyser le langage de Nersès le Gracieux pour décrire l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ et de dégager les expressions alternatives à la formule cyrillienne ; c) évaluer l'influence de la tradition dogmatique byzantine sur les pourparlers menés entre les Byzantins et les non-chalcedoniens.

En premier lieu, nous présenterons brièvement le personnage de Nersès le Gracieux et le contexte historique des contacts arméno-byzantins. En deuxième lieu, nous placerons son *Exposé de la foi* dans un cadre terminologique et sémantique et nous l'analyserons sous deux angles : a) en examinant le sens du terme de « nature », puis en expliquant la notion caractéristique pour la christologie non-chalcedonienne de « mélange » des natures. L'analyse du langage technique du document nous permettra de situer le texte en question dans le contexte plus large de la littérature théologique arménienne.

Notre intention est, en fin de compte, d'explorer la manière dont les Arméniens pensaient la question : Comment Celui « par qui ont été créées toutes choses » s'est-il révélé homme ?

I Contexte historique

1. Nersès est né en 1102 dans le château fort de Dzovk, situé à l'est de Marache, dans la Cilicie arménienne. Il était le fils du nouveau seigneur Apirat de la fameuse famille Pahlawuni. Il fut le quatrième garçon de la famille. Les trois autres étaient : Basile, Chahan et Grégoire. Ils avaient aussi une sœur, Mariam. A cette époque, le patriarche arménien, Grégoire II le Martyrophile, fut installé dans le Couvent Rouge, près de la forteresse du Dzovk. Ce fut le centre de formation intellectuel et spirituel. C'est là, en effet, que Grégoire et

6 J. DARROUZÈS note que « lorsque les autorités de Constantinople et l'opinion prirent connaissance des premières lettres de Nersès, celles-ci furent accueillies avec joie et une certaine surprise [...] de sorte que la réflexion finale que le copiste a ajoutée reflète exactement l'opinion byzantine de 1166–1170 : 'On se demande si ces idées et ces dogmes ont été conçus par l'âme artificieuse des Arméniens'. Autrement dit, on ne les croyait pas capables d'être aussi proches de la vérité et on se demandait si ces professions de foi étaient sincères » ; « Trois documents de la controverse gréco-arménienne », *Revue des Études byzantines* 48 (1990) 95.

Nersès reçurent une formation intense dans des domaines variés : Écriture Sainte, théologie, philosophie, science, langue,... À seize ans, le frère aîné de Nersès, Grégoire, fut ordonné prêtre et en 1113 il succéda au trône patriarcal. Lorsque Nersès avait atteint l'âge de dix-huit ans, son frère l'ordonna prêtre. Il devint, aussi, son secrétaire pour les affaires patriarcales, tout en continuant ses études. Après très peu de temps, Nersès fut consacré évêque. De 1120 jusqu'à 1166, il fut le bras droit de son frère. Pendant cette période il avait écrit un commentaire de l'Écriture Sainte et avait révisé l'Office de l'Église. Il avait un don extraordinaire, dans le domaine musical et poétique et ses hymnes se chantent encore aujourd'hui dans l'Église arménienne. Il est souvent comparé à saint Éphrem de Syrie et saint Romain le Mélode de Byzance. Dans le Synaxaire arménien, la fête du saint Nersès est célébrée le 13 août, la date de sa présentation, mais dans la liturgie il est fêté avec les Saints Traducteurs de l'Église arménienne, le quatrième lundi après l'Assomption.

2. En 1165 il y eut une querelle près de Tarse entre le prince Toros II, chef de l'armée cilicienne et le seigneur Ochin de Lambron, deux familles illustres de la région cilicienne. Nersès réussit à les réconcilier et accepta de passer quelques jours au château fort de Lambron. Sur le chemin de retour, il rencontra à Mamistra ou Missis, le gouverneur grec Alexis Axouch, le gendre de l'empereur Manuel I Comnène. Le prince fut impressionné par la personnalité de Nersès et ce fut le début d'une importante correspondance sur des questions théologique⁷. Mais ils ne restèrent pas simplement au niveau de la correspondance. L'empereur et le patriarche de Constantinople décidèrent à entamer des négociations directes afin d'aboutir un jour à la pleine communion.

En 1166 Nersès fut élu à l'unanimité le nouveau patriarche arménien. En tant que patriarche Nersès a eu un double souci : 1. la sanctification de son peuple et 2. la continuation des efforts œcuméniques. Après son élection il n'avait pas la possibilité de rendre visite à tout son peuple dissipé entre la Grande Arménie et l'Arménie cilicienne, l'Empire byzantin et la Mésopotamie, c'est pourquoi il lui adressa une lettre encyclique. Le texte de cette lettre est d'une rare densité spirituelle. Son contenu montre clairement la volonté de Nersès d'écarter tous les obstacles qui se posaient devant l'unité entre l'Église de Byzance et l'Église d'Arménie.

En 1170 Manuel Comnène envoie à Hromkla auprès de Nersès, le théologien et le philosophe grec, Théorianos. Les conversations théologiques ont duré trois

7 Pour la chronologie de la correspondance de Nersès Šnořhali concernant l'union avec l'Église grecque consulter B. L. ZEKIYAN, « St Nerses Šnořhali en dialogue avec les Grecs : un prophète de l'œcuménisme au XIIe siècle », *In Memoriam Haïg Berbérian, Revue des Études Arméniennes*, Lisboa, 1986, 861–883 (www.eglise-armennienne.com).

mois. À la fin des dialogues, ils se mirent d'accord sur l'orthodoxie de la foi des deux côtés, et insistèrent davantage sur l'attention qu'il faudrait prêter dorénavant lors de l'interprétation des formules employées dans les deux Églises⁸. Nersès avait envoyé par Théorianos, à l'empereur deux lettres dans lesquelles il exprimait la bonne volonté de rétablir l'union. Dans ces lettres, Nersès annonce avec joie que les malentendus séparant les deux Églises se sont dissipés au cours des conversations, et qu'ils ont constaté l'identité de fond entre les deux expressions christologiques, également éloignée du nestorianisme et de l'eutychieisme⁹.

Vers la fin de 1171, Théorianos retourne de nouveau auprès de Nersès à Hromkla, en lui portant une lettre du patriarche Michel III d'Anchialos (1170–1178) et deux lettres de l'empereur¹⁰. Théorianos lui présente à cette occasion les « Neuf chapitres »¹¹, c'est-à-dire les neuf conditions que le synode grec avait proposées à l'Arménie pour que l'union entre ces deux Églises soit rétablie. Ces neuf conditions étaient : 1. Anathémiser ceux qui affirment une seule nature dans le Christ : Eutychès, Sévère d'Antioche, Timothée Aelure et tous ceux qui consentent à leur doctrine¹² ; 2. Confesser dans le Christ une personne, deux natures, deux volontés, deux actions¹³ ; 3. Chanter le *Trisagion* sans l'addition « Qui a été crucifié »¹⁴ ; 4. Célébrer les fêtes avec les Grecs¹⁵ ; 5.

8 Pour voir cette correspondance théologique consulter PG 133, 113–298. La source arménienne fondamentale sur l'histoire de cette tentative d'union est *Patčar xndroy miabanut'ean tagaworin Horomoc' Manueli ew srboc' Kat'olikosac'n Hayoc' Nersisi ew Grigorisi. T'ult'kn zor grec'in ar mimeans, en Endhanrakan t'ult'k Srbozn Nersisi Šnorhaluoy* (La cause de la recherche d'union du Roi des Romains Manuel et des Saints Catholicoi Arméniens Nersès et Grégoire) rédigé par Nersès de Lambron, le neveu de Šnorhali.

9 B. L. ZEKIYAN, *Ibid.*, 865.

10 PG 133, coll. 233–236, 236–240.

11 PG 133, 269.

12 L'Église arménienne avait condamné Eutychès en 506, Sévère d'Antioche en 726, Julien d'Halicarnasse en 726. Il est très improbable que Nersès n'ait pas informé les Byzantins sur ce sujet.

13 Dans son *Exposé* saint Nersès consacre un long passage à ces questions, qui sont d'ailleurs le sujet de cette étude.

14 Dans la tradition arménienne, le *Trisagion* est chanté avec le « crucifié pour nous » au Christ. Cette adjonction « qui a été crucifié pour nous » fut officialisée au concile de Dvin en 555. Le premier usage est attesté dès l'année 501 parmi les moines de Palestine.

15 Il s'agit d'une tradition arménienne, d'après laquelle la fête de Noël est célébrée le même jour que celle de l'Épiphanie. Dans les premiers siècles de l'Église, c'était une tradition générale, ce n'est qu'après que cette unique fête fut divisée en deux. La Rencontre datée quarante jours après la Théophanie, le 14 février et l'Annonciation le 7 avril, neuf mois avant la Théophanie.

Célébrer l'Eucharistie en fermenté et mêler d'eau dans le calice¹⁶ ; 6. Préparer la Sainte Myrrhe avec de l'huile d'olive ; 7. Assurer que les fidèles assistent aux offices dans l'Église et non dans le narthex, à l'exception des pénitents ; 8. Accepter les sept Conciles œcuméniques et 9. Accepter la confirmation du catholicos arménien par l'empereur.

Nersès fut profondément déçu par une telle réponse, car pour lui l'unité devait se faire non pas de « maître à serviteur », mais égal à égale, sur le fondement des Écritures et de la Tradition¹⁷. Car selon lui, l'union est : 1. avant tout une œuvre divine. Ainsi, ce n'est que la prière qui se montre être la condition et le moyen le plus excellent pour y parvenir. 2. La vérité de la foi unie à la charité devrait être la seule chose requise. Cependant, si une partie insiste sur quelque point que l'autre ne retient pas nécessaire, celle-ci devrait rechercher à céder, autant qu'il est possible, pour sauver la communion de la charité ; 3. Pour y parvenir, il faut déployer tous les efforts possibles, afin que la recherche de l'union ne crée pas des scissions à l'intérieur des Églises, étant donné que c'est une œuvre communautaire ; 4. Les discussions ne doivent jamais être animées par le désir d'emporter une victoire, mais par une sincère disposition à se corriger, ayant pour critère unique l'humble recherche de la vérité¹⁸.

Pour une question de si grande importance Nersès ne pouvait pas donner la réponse à l'Église byzantine, sans avoir consulté les autres évêques arméniens.

16 L'Église arménienne suit la même tradition comme l'Église romaine en utilisant du pain sans levain dans l'Eucharistie, tandis que les autres Églises utilisent le pain fermenté. Cette tradition Nersès justifie en citant plusieurs endroits de l'Écriture Sainte mais il précise qu'il est conscient que ceux qui utilisent le pain fermenté peuvent aussi se servir de quelques passages de l'Écriture afin de défendre leur rite. En ce qui concerne l'utilisation du vin pur, sans mélange d'eau dans l'Eucharistie, c'est une tradition de l'Église arménienne qui remonte à saint Grégoire l'Illuminateur. Le jet d'eau du côté du Seigneur se rapporte au baptême et non pas à l'Eucharistie.

17 P. DZOULIKIAN, « Deux évêques arméniens du 12e siècle apologistes de l'union », *Proche-Orient Chrétien* 11 (1961) 53 : « Si, Dieu l'autorisant, nous entrions en pourparlers ensemble pour faire l'union désirée, je voudrais demander à votre indulgente douceur que ces pourparlers n'aient pas lieu comme une question qui se traiterait entre le maître et son serviteur et le serviteur avec son maître, car dans ce cas-là vous pourriez mettre nos défauts sous nos yeux et nous, nous n'oserions pas en faire autant pour les vôtres. Si, donc, la divine miséricorde fait aboutir l'œuvre commencée par vous, s'il y a quelques questions à examiner entre les membres de l'assemblée concernant les deux murs séparés, mettons si vous le voulez bien, comme pierre angulaire et comme Roi, Notre Seigneur Jésus-Christ, il l'est en effet, et comme juges, les écrits des apôtres, des prophètes et ceux des pères de l'Église. Et chacun d'entre nous restant comme requérant ou plaideur, parlons à nos juges et demandons leur justice. »

18 Cf. B. L. ZEKIYAN, *Ibid.*, 871.

D'après le témoignage de son neveu, Nersès de Lambron qui sera le nouveau protagoniste de l'union, Šnořhali avait convoqué le concile et y avait invité les pasteurs de toutes les régions d'Arménie, les supérieurs des monastères et les vardapets fameux. Pourtant, il est mort avant que ce concile ait vu le jour, le 13 août 1173.

3. Avant d'entamer le dialogue avec Théorianos, Nersès était assez réticent envers la christologie byzantine, qu'il considérait très proche, et non pas identique, du nestorianisme. Ce fut une opinion partagée dans l'Orient chrétien, envers l'Église de Constantinople, après le concile de Chalcédoine¹⁹. Après les discussions avec Théorianos la terminologie utilisée dans l'Église byzantine lui est devenue claire. Mais le fait qu'il avait compris la terminologie grecque ne voulait pas dire qu'il renonçait à la terminologie arménienne. C'est pourquoi il s'engage autant dans ces lettres envoyées à l'empereur à expliquer la terminologie arménienne dans laquelle il ne voyait rien d'opposé à celle de l'Église byzantine²⁰. Pourtant, dans la dernière phase du dialogue, Nersès acquiesça pour l'amour de la concorde, de s'abstenir de l'emploi de la terminologie arménienne, sans cependant la rejeter ou la désapprouver.

II Exposé de foi de l'Église d'Arménie

*Exposé de foi de l'Église d'Arménie*²¹ de Nersès le Gracieux fut rédigé en 1166, l'année de son élection pour catholicos arménien.

19 Nous n'entrerions pas dans les discussions si l'Église arménienne était présente ou pas au concile de Chalcédoine, mais il faut souligner qu'elle était au courant des controverses christologiques du 5^e et 6^e siècle. Nina GARSOÏAN note qu'« il est évident que l'Arménie, loin de rester repliée sur elle-même, comme on l'a prétendu, était au courant des développements dogmatiques de 5^e et 6^e siècles, puisque la seconde lettre de Babgên Ier (catholicos arménien, 490–516) cite les « Anathèmes » de saint Cyrille et l'*Hénotique* du Zenon, ainsi qu'un bon nombre d'autorités patristiques, qu'elle connaissait la formule « Unus de Trinitate passus est » et conséquemment joignait l'adition « monophysite » au *Trisagion*, et enfin, que les Arméniens optaient pour la doctrine de Julien d'Halicarnasse contre celle de Sévère d'Antioche dans la querelle intérieure de la partie monophysite sur « l'incorruptibilité » de la chair du Seigneur » (« Quelques précisions préliminaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine », *Revue des études arméniennes* 23 (1992) 45.

20 C'est un point de vue qui n'est pas soutenu par tous les théologiens arméniens. Cf. Georges ARAMAN, « L'Église orthodoxe et les Églises préchalcédoniennes », *Contacts* 187 (1999) 206–213.

21 Dans ce travail nous utiliserons la traduction faite par Edouard DULAURIER, dans *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Église arménienne orientale*, Paris, 1859. Texte est repris de www.eglise-armenienne.com.

Dans la première partie qui est introductive, Nersès souligne trois points. Premièrement, qu'il rédige cet *Exposé* comme une réponse à un questionnaire préparé par des archimandrites grecs au nom de l'empereur. Deuxièmement, Nersès insiste sur l'importance de la Tradition : « ce n'est pas une nouvelle construction dont nous posons les fondements, mais nous montrons un édifice bâti avec des matériaux parfaits [...], posé sur le fondement des apôtres, des prophètes et des docteurs orthodoxes ». À la fin il fait remarquer à l'Empereur que ce n'est pas la première fois qu'il soumet l'explication de sa foi à son appréciation. Mais comme cet *Exposé* lui avait été demandé encore une fois par l'ordre de l'Empereur, il se dit prêt à obéir et à ajouter à ce qu'il avait dit précédemment, « afin qu'une seconde et troisième répétition mette en évidence la vérité de nos paroles ».

Après cette brève introduction suivent les deux parties principales de l'*Exposé*. La première contient l'explication des dogmes et la deuxième des traditions de l'Église arménienne. Ces deux parties se montrent quasiment indépendantes : la première est la profession de la foi principale sur la Trinité et la personne du Christ. La seconde donne l'explication de certains points de la tradition de l'Église arménienne : 1. l'utilisation du pain sans ou avec levain dans la Sainte Eucharistie ; 2. l'utilisation du vin pur, sans mélange avec de l'eau ; 3. la question des fêtes ; 4. le *Trisagion* ; 5. la vénération de la Sainte Croix ; 6. les images (les icônes) ; 7. le carême. Chacune de ces parties est complète dans son genre, de sorte qu'elles pouvaient circuler à part.

Le plan de la partie dogmatique est le suivant :

1) Dieu dans les relations éternelles (Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu l'Esprit Saint, La Trinité) ; 2) L'économie de l'Incarnation (le dessein divin, l'Annonciation, la Nativité) ; 3) Mélange sans confusion ; 4) L'un à partir de deux natures ; 5) Une nouvelle et merveilleuse union (l'exemple du modèle anthropologique) ; 6) L'union hypostatique ; 7) Deux volontés et deux opérations ; 8) L'unicité du sujet justifie le langage « théopaschite » ; 9) Conclusion : remerciements et assurance de fidélité.

III L'enseignement christologique

La personne du Christ est au centre de l'économie du salut. Qui doit être, donc, ce Christ pour qu'il puisse exercer l'unique médiation entre Dieu et les hommes ? Si Jésus-Christ est le Fils de Dieu tout en étant véritablement homme, si Jésus est indissociablement vrai Dieu et vrai homme, la question se pose alors : comment expliquer l'unité de son être et la manière dont il faut comprendre son incarnation ou son humanisation ?

Question du vocabulaire

L'enseignement christologique, Nersès entame dans la lumière des rapports trinitaire :

« Nous confessons donc trois personnes, ni plus, ni moins, et une seule essence ou nature sans la diviser en trois par le nombre des personnes. [...] Aucune des trois personnes divines, également adorables, ne l'emporte sur les autres en essence ; et, quoique le Père soit appelé grand, on ne le qualifie ainsi qu'à cause de sa primordialité et non de son essence. Car par son essence il est égal au Fils et au Saint-Esprit. [...] Le Père étant le principe, et le Fils et le Saint-Esprit émanent de ce principe, sans limites de temps et sans cause. Le Père préexistant par lui-même, le Fils et le Saint-Esprit ont leur origine dans le Père, mais de toute éternité et avant toutes choses, créateurs avec le Père et du temps et de tout ce qui est soumis au temps ».

Nersès jugeait important de bien définir la terminologie trinitaire étant donné que, la confusion des hypostases trinitaires avec la substance de la divinité permettait à son tour la confusion dans le domaine christologique. Pour éviter que l'affirmation de la double consubstantialité du Christ soit interprétée comme la transformation de la Trinité en « quaternité », Nersès s'appuie sur la distinction entre les termes « nature » (οὐσία) et « hypostase » (ὑπόστασις), qui ont été déjà acceptée par Origène et Denys l'Aréopagite, puis développée par les Pères Cappadociens.

Selon l'affirmation de P. Tekeyan les auteurs ciliciens²² de la seconde moitié du 12^e siècle ont fixé leur terminologie en dialoguant avec les Grecs²³. Déjà, Aristote définit la nature « en son sens premier et fondamentale [comme] la substance des choses qui ont le principe de mouvement en elles-mêmes en tant que telles »²⁴. La « nature » (φύσις, *bnout'yun*), ainsi définit ce qui est commun à tous les êtres individuels qui sont compris sous ces catégories. La notion de nature étant identique à celle d'essence (οὐσία, *eout'yun*). D'autre part, de la nature ou de l'essence relève la puissance générale ou constitutive de chaque être et son énergie. L'« hypostase »²⁵ (ὑπόστασις, *andznavorouthiun*) ou « per-

22 À part Nersès Šnořhali, les plus importants furent Grégoire IV Degha, Grégoire IV Abirad et Nersès de Lambron.

23 « Controverses christologiques et Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XII^e siècle (1165–1198) », Rome, 1939, 16.

24 Aristote, *Métaphysique* Δ 4, 1015a.

25 Le sens premier du mot fut l'existence réelle, par opposition à une simple considération intellectuelle. Cf. B. MUNIER, *La personne et le christianisme ancien*, éd. Cerf, Paris, 2006, 216 : « conformément au sens transitif du verbe *huphistanai* dont il est dérivé il

sonne »²⁶ (πρόσωπον, dem) se rapporte aux êtres individuels et désigne ce qui est particulier et propre. « Au sein du débat trinitaire, le mot [hypostasis] a servi à affirmer que le Fils n'est pas parole ou sagesse de Dieu au simple sens d'un attribut divin sans consistance : bien plutôt il subsiste, ontologiquement, en lien avec le Père mais d'une manière distincte »²⁷.

En christologie, pourtant, le mot hypostase a pris encore un nouveau sens, cette fois 'synthétique' : il désigne le Christ comme unité, Dieu et homme ne faisant qu'un dans l'unique « hypostase » du Christ²⁸. Joseph Lebon avait remarqué qu'en passant de la théologie trinitaire à la christologie la terminologie arménienne n'avait pas perdu son sens, comme cela fut le cas chez les monophysites du 5^e et du 6^e siècle²⁹. Dans l'*Exposé* de Nersès, il est clair qu'en parlant du Christ Incarné, il distingue une hypostase et deux natures, divine et humaine.

Ainsi, il peut poursuivre son *Exposé* en notant qu'« une seule des trois personnes, le Fils, agissant par la volonté du Père et du Saint-Esprit, est descendu sur la terre créée par lui, mais sans quitter les lieux où il exerçait sa puissance providentielle, et en demeurant, sans être amoindri, dans le séjour d'où il était descendu ».

C'est un passage très important du point de vue christologique et sotériologique. Premièrement, Nersès attire notre attention sur la distinction déjà faite par saint Athanase³⁰ entre la naissance du Fils et la création du monde. Vu que la création est tirée du néant, elle ne pouvait subsister seule par elle-même. Elle est la conséquence de la volonté divine, et non point un effet de l'essence divine.

peut désigner l'acte de poser dans l'être, de fonder, de faire exister, aussi bien du point de vue de l'action que de son résultat (comme nos mots français en -tion : fondation, constitution, construction) ; dans ce dernier cas, le mot renvoie au fait de subsister ».

26 Dans la terminologie arménienne, le sens premier de ce terme est : la face, le visage. La racine *op-* signifie ce qui voit ou ce qui est vu. Le mot comme tel s'est étendu d'une part, au domaine du théâtre. Il a pris le sens de « masque », et par suite le sens de « rôle » ou de « personnage ». Dans l'emploi rhétorique, d'autre part, il a pris le sens d'un personnage social, quelqu'un qui se définit par un certain nombre de caractère visible : âge, milieu social, fortune, culture, etc.

27 B. MUNIER, *La personne et le christianisme ancien*, éd. Cerf, Paris, 2006, 235.

28 *Ibid.*, 237.

29 J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, 249.

30 Cf. saint Athanase d'Alexandrie, *Contre les Ariens* III, 19, PG 26, 361c-364a : « Un seul est Fils par nature ; nous autres nous devenons également les fils, non toutefois comme lui par nature et en vérité, mais selon la grâce de celui qui nous appelle. Tout en étant les hommes terrestres, nous sommes appelés dieux, non pas comme le Dieu véritable ou son Verbe, mais comme l'a voulu Dieu qui nous a confié cette grâce ».

Ceci nous pousse à affirmer qu'entre Dieu et la créature se trouve une distance infinie et une différence radicale d'essence. Pourtant, Dieu n'est pas entré en communication avec la création par l'intermédiaire de son essence, mais par son Fils Unique. C'est le Fils qui dans l'Incarnation réalise le dessein trinitaire. Le Fils est donc le sujet de l'action (dans le fait même de l'Incarnation), et non pas sa nature divine. Deuxièmement, ce Fils de Dieu, nous devient consubstantiel, en se renfermant dans le sein de la Vierge et en recevant d'elle « un corps périssable et sujet au péché comme le nôtre : l'âme, l'esprit et la chair ». Déjà saint Grégoire de Nazianze, en défendant contre Apollinaire la plénitude de l'humanité du Christ, soulignait que : « Ce qui n'a pas été assumé [par le Logos dans l'incarnation] n'a pas été guéri »³¹.

Pour exprimer l'incarnation du Fils de Dieu, Nersès se sert des verbes comme : « s'est fait chair » et « s'est fait homme ». La question s'imposait maintenant d'elle-même : comment le Logos, qui est égal au Père, lui coexistant dans son être éternel et immuable, pouvait-il devenir quelque chose d'autre ? Est-ce que Dieu avait cessé d'être Dieu, en changeant sa nature en quelque chose qu'il n'était pas auparavant ? « Nous croyons », écrit Šnořhali, « que le Verbe qui selon la parole de saint Jean, s'est fait chair, ne s'est pas incarné en perdant son essence divine, mais qu'il s'est uni véritablement au corps, et s'est fait chair, tout en restant immatériel, tel qu'il l'était dès le commencement »³². Ce rattachement au prologue de saint apôtre Jean et au récit du credo de Nicée, de l'activité terrestre de Jésus-Christ à l'affirmation de sa divinité, soulève la question de la relation existant entre sa personne et nature divine et les événements de sa vie et de sa mort. Autrement dit, s'il est venu « pour nous les hommes et pour notre salut », il était nécessaire de spécifier, maintenant, le lien entre sa personne et son œuvre salvatrice³³, « car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ-Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (1Tm 2, 5).

L'union entre la nature divine et la nature humaine

Nous pouvons passer maintenant aux questions majeures. La première grande question fut : Comment faut-il envisager cette union véritable entre la

31 *Lettres théologiques*, 101, 32, SC 208, 51.

32 Cf. saint Cyrille d'Alexandrie soulignait que « se faire chair » était synonyme de « se faire homme » : « Dieu de Dieu, étant par nature le Logos monogène de Dieu, le rayonnement de la gloire et l'image expresse de la personne – sa propre personne – qui l'engendra, il devint homme, mais ne fut pas changé en chair » (*Deux dialogues christologiques*, SC 97, 314–316).

33 J. PELIKAN, *Ibid*, 240.

divinité et l'humanité ? 1. Nous venons de voir que selon Nersès le Verbe après s'être incarné reste ce qu'il était auparavant. Il dira aussi : « C'est le même qui était dans le sein du Père et dans les entrailles de la Vierge ». 2. Il garde l'unité du sujet (ce qui est très important vis-à-vis des nestoriens) : « Il prit d'elle (la Vierge) un corps périssable et sujet au péché comme le nôtre... qu'il mêla³⁴ à son essence impeccable et exempte de corruption, et avec lequel il fut un d'une manière indivisible ». 3. Ainsi, toute idée de division est inacceptable : « Le Fils de Dieu, il est devenu Fils de l'homme, sans que l'un soit le Fils de Dieu et l'autre le Fils de l'homme ; hypothèse par laquelle un fils unique aurait constitué deux fils », ce qu'enseignait le nestorianisme.

Afin d'illustrer son discours christologique, Nersès fait recours au « modèle anthropologique ». Il suit, en effet, Cyrille d'Alexandrie qui fut l'un des premiers à proposer l'exemple de l'homme, dans lequel on ne peut distinguer entre l'âme et le corps que d'une manière conceptuelle³⁵. Selon lui, tel était aussi le cas du Verbe incarné, car pour Cyrille, parler de deux natures après l'union obscurcirait la réalité irréversible de leur union. Nersès tout en étant héritier de cette approche n'hésite pas à dire que « ce n'est qu'en quelque sorte que et non point avec une parfaite exactitude, qu'on peut comparer l'union de l'âme et du corps avec l'union de la divinité et de l'humanité ». Dans la suite, il donne un passage de l'œuvre de Némésius d'Emèse « De la nature de l'homme », que Nersès, selon la tradition arménienne attribuée à Grégoire de Nysse. Le contraste avec le modèle anthropologique lui avait permis de se démarquer de l'apollinarisme. Dans le cas de l'union hypostatique, l'union « à partir de deux » n'aboutit pas à un amalgame de divinité et d'humanité. Dans le Verbe incarné, la divinité et l'humanité ne sont pas deux réalités complémentaires : les propriétés du Christ ne sont pas des qualités nouvelles obtenues par la combinaison des deux natures, mais la somme de toutes les qualités divines et de toutes les qualités humaines.

Après avoir dit comment il concevait l'union, il nous reste maintenant à répondre à la question : qu'est-ce qui se passe après l'union ?

À partir de l'*Exposé de foi* de Nersès Šnořhali nous pouvons déduire quelques affirmations : a) Jésus-Christ à un corps réel, consubstantiel au nôtre³⁶ ; b) la nature humaine prise à l'Incarnation demeure en Jésus-Christ sans mélange et sans changement ; c) il n'y a aucune difficulté à dire deux natures après l'union,

34 Nous allons revenir plus loin dans le texte sur le terme de « mélange », lorsqu'on parlera de l'union hypostatique.

35 MEUNIER, *Le Christ de Cyrille*, 1997, 261–263.

36 Voir *infra*.

pourvue que cela ne soit pas dans un sens nestorien. Jésus-Christ est Fils de Dieu et Fils de l'homme « n'étant point, à cause de cela, une double personne, mais restant un même être et une même personne, formé de deux natures réunies en [lui] par une union indivisible, mais sans confusion ». Donc, selon Nersès, « il est possible à la toute-puissante nature divine de devenir chair et de rester immatérielle, de s'unir à notre nature humaine, qui a été créée, et de conserver intacte la nature incréée que le Verbe tient du Père ». En cela aussi il suit Cyrille : « les natures rassemblées dans la véritable unité sont différentes [...] la différence entre les natures n'est point abolie à cause de l'union »³⁷. La question logique qui suit maintenant est de voir si cette affirmation est tout à fait conforme avec l'enseignement calédonien.

Selon la théologie byzantine, le Verbe qui est, par son hypostase, 'un autre' que le Père et l'Esprit, peut s'unir à l'"autre" qu'est l'humanité. Le principe qui différencie le Verbe des trois autres personnes de la Trinité est le même principe qui lui permet d'assumer une humanité dans l'incarnation, à savoir le fait d'être une hypostase ; alors qu'une nature en soit ne peut se joindre à une autre nature : sa propre différence essentielle, qui la fait exister comme nature, serait abolie, et il n'y aurait pas union, mais fusion³⁸. C'est l'hypostase qui a permis aux Pères de penser les natures du Christ, non comme mélange ni comme juxtaposition, mais comme une sorte d'intégration des deux dans une « composition » (Chalcédoine)³⁹.

Nersès, de son côté, poursuit la christologie cyrillienne et l'exprime par le binôme « sa propre nature/corps ». Il explique le sens orthodoxe de l'attribution des souffrances à Dieu : les expériences humaines peuvent être attribuées à Dieu non pas en tant que nature divine, mais en tant que sujet divin qui s'approprie ces expériences. Cette appropriation du corps par le sujet divin est vue dans la perspective sotériologique. Dieu le Verbe devient le Sauveur du genre humain en assumant l'humanité, en se l'appropriant. Ainsi, toutes les étapes de la vie de celui qui est né de la Vierge deviennent sa propre vie. Nersès, comme les autres auteurs arméniens utilisent le terme « la/sa nature » comme un synonyme du terme « divinité ». Cet usage est, pourtant, difficilement envisageable

37 Cyrille d'Alexandrie, *La seconde lettre à Nestorius* 3.

38 B. MUNIER, *Ibid.*, 302.

39 Cf. Léonce de Jérusalem, *Contra Nestorianos* II, 13, PG 86-1, 1561d : « Nous disons que dès le commencement, l'humain dans le Sauveur ne subsiste pas dans une hypostase séparée, mais subsiste dans l'hypostase du Logos. Et nous savons que désormais l'hypostase du Logos n'est pas seulement l'hypostase du Logos, puisque le Logos co-subsiste en elle avec l'humanité [qui est commun] aux consubstantiels, après son indicible union [=l'incarnation] ».

dans le cas d'un auteur chalcédonien. Tout en essayant de réintégrer le langage cyrillien dans l'orthodoxe chalcédonienne, le schéma préchalcédonien « divinité, nature/corps » n'a pas récupéré sa légitimité. Car, selon cette logique de Cyrille, adoptée par les Arméniens, on pourra affirmer que le Christ a un corps de nature humaine, une âme de nature humaine et ainsi de suite. Pourtant, ce n'est pas dire que le Christ même subsiste, ou qu'il est connu, en deux natures, divine et humaine. On suivant cette logique nous reviendrons à dire en effet que l'humanité du Christ est une humanité « divine »⁴⁰.

Pour éviter, cependant, la confusion entre le vrai monophysisme, qui est celui d'Eutychès et le « monophysisme de langage » qui se répandra après Chalcédoine, il est très important de noter que les Arméniens n'utilisaient pas les expressions si courantes chez les Grecs : ἔνωσις φυσική – κατὰ φύσιν – καθ' ὑπόστασιν, pour désigner l'union. Les termes propres à la christologie arménienne furent pourtant : *union* ou *union ineffable*, et *mélange* (*kharnoumn*).

Jusqu'au concile de Chalcédoine, les Pères grecques employaient couramment le terme ambigu de « mélange » (μίξις, κοῤῥασις, σύγκορασις, mixtio, mixtura, immixtio). Pourtant, après Chalcédoine, le IIe concile de Constantinople (553) et les élaborations conceptuelles de Léonce de Byzance, Léonce de Jérusalem et surtout de saint Maxime le Confesseur, ce terme cesse d'être utilisé et sera constamment identifié avec « confusion »⁴¹. Bien conscient que ce terme peut causer des malentendus et faire croire qu'il s'agit de la confusion, Nersès lui joigne toujours une explication qui écarte cette illusion⁴². Il parle du mélange comme d'une manière spécifique d'unification : « la chair qu'il mêla à son essence impeccable et exempte de corruption, et avec lequel il fut un d'une manière indivisible. [...] conservant dans cette union la nature divine et la nature humaine, sans les confondre ». Chez cet auteur, le mélange est la forme de l'« extrême union » des deux natures et ne cause pas leur confusion. Le vocabulaire de l'union et du mélange sans confusion est employé à l'égard des natures, aussi bien qu'à l'égard de leurs propriétés. Le mélange des propriétés

40 Cf. I. DORFMANN-LAZAREV, 105.

41 C'est ainsi que les écrits du patriarche de Constantinople Photius (858–867, 877–886), lors de ses échanges avec le catholicos Zacharias Jagec'i (855–876), traduiront en grec, dans le sens chalcédonien de « mélange », aussi bien le terme orthodoxe qui désigne l'union hypostatique, que le terme proscrit, qui désigne la fusion de deux natures.

42 Dans la profession de foi que Šnořhali avait confiée à Alexis cette idée est plus claire : « Le Verbe sans corps se mélange avec le corps, et s'unit la nature humaine, en la divinissant par le mélange et l'union, sans subir cependant un changement ou une altération dans l'union, ce qui n'est pas le cas pour le corps et l'âme de l'homme ». Pourtant, on ne saurait pas dire clairement que le Verbe subsiste réellement dans l'humanité assumée.

suppose le maintien de l'intégrité de chacune d'entre elles et il permet une *communicatio idiomatum*.

Cette « identité hypostatique » du Christ rend possibles la communication des idiomes et la périchorèse des natures. Selon la communication et l'échange des natures et de leurs propriétés, Nersès peut dire que « Celui qui est mort par le corps est le même qui est vivant par la divinité ; celui qui a souffert, le même qui a été impassible ; celui qui, sous l'action de la crainte, a sué le sang, le même qui a terrassé ceux qui s'élevaient contre lui ». La périchorèse des natures ne fait pas que la nature humaine soit altérée quant à ses caractéristiques essentielles, qu'elle soit empêchée d'opérer conformément à son essence propre, autrement dit elle ne se transforme pas en la nature divine et ne substitue pas sa propre opération à l'opération divine. Nersès est conscient du souci de Chalcédoine, mais tout de même, il essaie de défendre le langage traditionnel de son Église par le moyen de la logique chalcédonienne.

Deux volontés et deux opérations en Jésus-Christ

Après avoir affirmé le maintien des propriétés après l'union, Nersès revient à la considération des deux types d'appellations du Christ, mais cette fois en fonction des deux types de ses volontés et de ses opérations : « De même que nous confessons », écrit-il, « que de deux natures ou substances il (le Christ) s'est formé une seule personne, et que dans cette union l'une de ces deux natures n'a pas été absorbée par l'autre ; de même, nous admettons, quant aux deux volontés, que la volonté divine en Jésus-Christ n'a pas été contraire à la volonté humaine, ou celle-ci contraire à la volonté divine, mais que dans un être unique il y a eu une double volonté, suivant la différence des temps ; qu'elle était tantôt divine, lorsque le Christ a voulu manifester sa toute-puissante divinité, et tantôt humaine, lorsqu'il a voulu se montrer dans l'humble condition de l'humanité. Cette double volonté n'est point l'indice d'un antagonisme, mais de leur indépendance mutuelle ; car la volonté humaine ne combattait pas la volonté divine, ainsi qu'il arrive en nous, où la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit (Ga 5, 17), mais la volonté humaine était subordonnée à la volonté divine ».

De ce passage, que nous avons décidé de reprendre en entier, il est possible à sortir plusieurs points importants : a) Nersès affirme deux volontés en Christ. Puisque la volonté est une propriété naturelle, et non pas hypostatique, nous revenons à dire que les deux natures du Christ sont des natures vivantes étant donné qu'elles disposent chacune de leur propre volonté. b) Entre ces deux volontés, il n'y avait pas d'antagonisme, puisque l'une se soumettait librement

et volontairement à l'autre⁴³. Lorsqu'on parle d'une souveraineté exercée par le Verbe sur son humanité, il est important de savoir si la source ou le principe de cette souveraineté est le Verbe en tant qu'hypostase ou le Verbe considéré selon sa nature divine. Dans le premier cas, c'est la même personne du Verbe qui agit, qui veut dans et par sa nature divine et sa volonté divine, dans et par sa nature humaine et sa volonté humaine. C'est la personne du Verbe qui est possesseur, l'initiateur, le régulateur de tout ce qui se passe, de tout ce qui est exercé dans et par ses deux natures.

La pensée de Nersès, pourtant, ne semble pas tout à fait claire sur ce point. Tout au long du passage que nous venons de citer, il souligne que c'est le Seigneur qui agit, autant que personne. Pourtant, dans la conclusion de cette partie concernant les doubles volontés il note : « Ainsi, que nous l'avons dit, il y avait, par la puissance unique et absolue de la *divinité*, double volonté, divine et humaine, sans opposition ». Par la « divinité », il envisage la nature divine, et non pas l'hypostase, au moins ce ne fut pas le cas tout au long du texte que nous avons étudié jusqu'à présent. Et dans la suite du texte, en écrivant sur les deux opérations dans le Christ, il écrit : « nous confessons que les actions divines et les actions humaines du Christ furent celles d'une même personne, qui tantôt, comme Dieu, accomplissait les actions divines, et tantôt comme homme, des actions humaines ».

Selon la christologie byzantine⁴⁴, c'est la personne qui met en œuvre les capacités de la nature en leur donnant l'orientation, en bien ou en mal, en usant de la liberté (la volonté est de nature, la liberté, si au départ elle est aussi une donnée naturelle, n'a d'existence concrète qu'au niveau de chaque hypostase). Il y a une volonté humaine fondamentale (au sens de capacité de vouloir) qui est une donnée de nature et il y a l'usage de cette volonté par chacun selon sa disposition personnelle. La volonté de disposition n'est pas forcément opposée à Dieu si elle suit la nature. En ce qui concerne la personne du Christ, sa volonté humaine est mise en œuvre d'une manière unique par l'hypostase divine, ce

43 Cf. J.-Cl. LARCHET nous fait remarquer que « l'idée de l'humanité mue par Dieu (θεοκίνητος) était en usage non seulement chez les monothélites, mais chez les orthodoxes, la différence entre les uns et les autres étant que ceux-là usaient de cette notion avec l'idée d'éliminer la volonté et l'opération humaines tandis que pour ceux-ci ces dernières subsistaient intactes. [...] Le IV^e concile œcuménique reprendra d'ailleurs cette idée : 'il fallait que la volonté de la chair fût mue et fût soumise au vouloir divin' » (*La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, coll. « Cogitatio Fidei » n. 194, p. 312). Cf. Saint Grégoire de Nysse, *Contre Eunome*, III, 8 ; éd. W. Jaeger II, 136 ; PG 45, 713a : « L'humanité du Seigneur est conduite en tout par la divinité du Verbe et est divinement mue ».

44 Cf. Maxime le Confesseur, *Opuscule théologique et polémique* 16.

qui le différencie des autres hypostases humaines. Et il n'a pas besoin comme l'écrit Nersès d'« éloigner la volonté de la chair ».

Pourtant, chez Nersès ce n'est pas l'humanité qui est à l'origine de l'opération humaine. L'humanité n'a pas sa propre manifestation. Les propriétés divines, comme les propriétés humaines, procèdent directement de l'hypostase du Verbe. Nersès donne à la suite toute une liste des exemples tirés des Évangiles, où il distingue entre l'aspect divin et l'aspect humain dans le Christ et entre les actions qui peuvent être attribuées au Christ en tant qu'homme véritable, et celles qui peuvent lui être attribuées en tant que vrai Dieu. « Comme homme, il a souffert la faim, et, comme Dieu, il a rassasié la multitude avec quelques pains » ; « Comme homme, il éprouva la soif, et, comme Dieu, il appelait à lui ceux qui avaient soif, et leur donnait à boire de la source de vie ». « Comme homme, il versa des larmes sur la tombe de son ami, et, comme Dieu, il tarit les larmes des sœurs qui pleuraient un frère, en le ressuscitant ». Les propriétés divines et humaines apparaissent comme les différentes manifestations de la même hypostase. L'unicité de l'opération dans le Christ se fonde sur l'expression suivante des « Scholia » de Cyrille d'Alexandrie : « [Le Verbe] communique l'énergie de la puissance, inhérente à lui et convenable à Dieu, comme par le moyen de sa propre chair, de sorte qu'il est capable de vivifier les morts et de guérir les malades ». Dans la version arménienne des « Scholia », cette expression de Cyrille est interprétée de la manière suivante : « Il fait partager à son corps l'énergie de la force convenable à Dieu ». Nersès, dans son *Exposé* note que « quand le Seigneur le voulait et le permettait, le corps éprouvait ce qui lui était propre ». Ainsi, la remarque de Georges Florovsky nous semble être à sa place lorsqu'il écrit que : « dans la contemplation des monophysites, l'humain en Christ était comme un objet subissant passivement l'influence divine. La divinisation (ou *theosis*) semblait être un acte unilatéral de la divinité, sans prendre suffisamment en compte la synergie de la liberté humaine dont l'assomption ne suppose nullement un second 'sujet' »⁴⁵.

Pourtant, l'affirmation de l'unicité de l'opération dans le ministère du Christ doit être considérée dans le contexte plus global de la christologie de Nersès. Cette affirmation lui permet en effet de souligner le caractère volontaire de toute l'économie de l'Incarnation, la Résurrection et l'Ascension s'accomplissant volontairement et souverainement par le Fils, en communion avec le Père.

45 G. FLOROVSKY, *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*, « The Collected Works of Georges Florovsky », t. VIII, Vaduz, 1987, 329–330.

L'incorruptibilité du corps du Christ

Nous arrivons au dernier point concernant l'union des natures. Selon l'enseignement christologique de Nersès, la nature humaine prise par le Verbe est la nature déchue d'Adam, mais après l'union hypostatique, elle devient incorruptible, c'est-à-dire exempte de toute passion répréhensible⁴⁶. Nersès en donne deux raisons concernant l'importance que la nature humaine assumée par le Verbe soit une nature déchue : a) Jésus-Christ devait prendre la nature qu'il voulait réparer et b) le corps de la Vierge d'où est tiré le sien est de la nature déchue d'Adam.

Selon la christologie byzantine le Verbe a assumé, non seulement la passibilité de notre nature actuelle (les passions naturelles et non coupables), sa corruptibilité et sa mortalité, mais aussi la nature humaine dans son intégralité originelle, telle que Dieu l'a créée et telle qu'elle pouvait se voir en Adam avant qu'il ne pèche⁴⁷. Avec cette confirmation sa consubstantialité avec nous n'est pas mise en question, étant donné que le péché n'est pas une des propriétés naturelles⁴⁸. C'est la raison pour laquelle il est très important de faire la distinction entre la nature humaine que le Christ a « pris » dans l'Incarnation et les passions qu'il a « volontairement et librement accepté ».

Pour résoudre cette question il est important de : a) distinguer nettement le péché ancestral (coupable) de ses effets, qui ne sont pas coupables ; b) souligner que le Verbe ne pouvait pas guérir ce qu'il n'avait pas assumé ; c) distinguer la genèse et l'engendrement. Dans la genèse le Christ a assumé la nature humaine en son état originel d'impeccabilité, mais sans l'incorruptibilité. Dans l'engendrement il a assumé la nature humaine en son état déchu passible, corruptible et mortel.

La pensée de Nersès, sur ce point, pourtant reste ambiguë. Il écrit : « [le Fils] ne changea pas la nature matérielle de son corps en une nature immatérielle ; mais d'un corps pécheurs il fit, quand il le voulut, un corps impeccable ; de la corruption, l'incorruptibilité ; de ce qui était mortel, l'immortalité ». Sur ce

46 La question de l'incorruptibilité du corps du Christ ne se posera plus après Nersès Šnořhali dans la théologie arménienne. Dans la profession de foi qu'il avait confié à Alexis, il va écrire : « Il prend la nature d'Adam, non pas celle qui était dans l'innocence et au paradis, mais celle qui est après le péché et la corruption, car la Vierge Marie de laquelle Christ a pris son corps était de la nature d'Adam sujet au péché ».

47 Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua* 42, PG 91, 1348a.

48 Selon saint Maxime le Confesseur ce qui est changé, c'est le *tropos* de la nature hypostasiée, son mode d'être, son « comment être » et son « comment subsister », quant au logos de cette nature, il demeure inaltéré.

point, il est très proche de la doctrine de Julien d'Halicarnasse, selon lequel le corps du Christ n'était pas soumis aux souffrances et à la mort, par une nécessité physique à la manière de nos corps, mais qu'il a volontairement accepté pour nous la souffrance et la mort. Tout en soulignant que : a) la nature humaine de Jésus-Christ est une nature passible, mortelle, ce qui n'est pas le cas chez les apthartodocètes selon lesquels la nature humaine du Christ aurait été exempte de la passibilité, de la corruptibilité et de la mortalité ; il est prêt à dire que b) la passibilité et la mortalité ne sont pas de la même nature que les nôtres. Elles ne sont pas nécessaires comme les nôtres, mais volontaires. Autrement dit, le Christ renonce volontairement en sa nature humaine, et cela, dès le premier moment de son existence, non pas une fois pour toutes, mais en permanence jusqu'à sa résurrection, à ses privilèges que lui confère son mode de naissance surnaturel et le fait que sa nature humaine soit en lui unie à sa divinité. Sur ce point-là, Nersès se montre proche de l'argumentation et de ce qui correspond aux intentions profondes de Julien, lequel pourtant ici n'exprime rien de contraire à la foi orthodoxe⁴⁹. C'est là un des aspects de la kénose entendue au sens propre comme fait de se dépouiller de ses privilèges divins (cf. Ph 2, 6–8), dépouillement qui s'accomplit non seulement dans le fait de devenir homme, mais une fois l'humanité assumée. Le Verbe a réellement souffert dans la chair, assumant véritablement la misère de la condition déchuée en tout sauf le péché.

Son *Exposé de foi* Nersès termine par les paroles du Symbole de Nicée-Chalcédoine : « Il ressuscita le troisième jour, lui qui est notre résurrection et notre vie, et monta aux cieux, qu'il n'avait jamais quitté. Il en redescendra un jour pour ressusciter la race d'Adam, et pour juger dans sa justice les vivants et les morts d'après leurs paroles, leurs pensées, leurs actions et leur foi, en récompensant les bons et en condamnant les méchants aux supplices ». Il n'avait pas jugé nécessaire de s'attarder davantage sur ces points étant donné que là-dessus il n'y avait pas de désaccords.

Au lieu de la conclusion

Cette étude avait une ligne directrice qui pourrait être décrite : du Projet d'union vers le Projet de communion. Elle peut être appliquée, d'une part, aux dialogues œcuméniques qui se succèdent et qui comme nous l'avons mentionné au début tendent vers la réalisation de la pleine communion qui est vivement espérée par tous. D'autre part, cette dynamique se trouve au fond de la chris-

49 Cf. R. DRAGUET, « Julien d'Halicarnasse », *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII, 1924.

tologie et sotériologie même. Le Dieu qui devient l'homme afin que l'homme puisse devenir Dieu, s'unit la nature humaine, afin que celle-ci puisse être en communion avec lui. Ce Dieu, ou cet Unique Médiateur est Jésus-Christ, Notre Seigneur et Sauveur. Comment se réalisa en lui cette union orientée vers la communion nous avons tenté de voir à travers l'œuvre d'un auteur Arménien du 12^e siècle, Nersès Šnořhali, ou Gracieux.

Premièrement, nous avons montré l'importance que Nersès prêtait à l'origine divine de la Deuxième personne de la Sainte Trinité, en établissant le lien avec les deux générations : divine et charnelle. Cette constatation avait impliqué le deuxième point concernant le mystère de l'Incarnation. Le vocabulaire utilisé par Nersès le Gracieux pour exprimer ce mystère fut, comme nous l'avons vue, dans la lignée du prologue de saint Jean et du récit du credo de Nicée : « le Verbe s'est fait chair ». Ce fut donc, en même temps une théophanie – la révélation de Dieu et une naissance de la Vierge Marie, donc « une union nouvelle et merveilleuse de la divinité et de l'humanité ». En soulignant l'importance que la divinité et l'humanité du Verbe incarné soient plénière, il insiste toutefois sur l'asymétrie entre ces deux natures dans la personne du Christ, expliquant ceci par le fait que sa nature divine est préexistante tandis que sa nature humaine est assumée. Dans son *Exposé de foi de l'Église d'Arménie*, Nersès note que cette union est « indissoluble », mais qu'elle n'implique pourtant pas la confusion. Cette union de l'humanité et de la divinité se réalise en Christ, « selon l'hypostase ». Dans cette logique tous les événements de la vie terrestre du Fils qui ont été vécus dans l'humanité, unie à la divinité, sont attribués à l'unique hypostase du Verbe incarné. Ainsi la victoire de Gethsémani est attribuée, non pas à la nature divine du Christ, mais à sa personne dans laquelle il n'y eut pas d'opposition du vouloir entre les natures divine et humaine, opposition due au péché dont il fut exempt. Nersès, comme nous l'avons montré à la fin de la présente étude, souligne la réalité des souffrances et de la mort du Christ.

Même si nous n'avons pas explicitement parlé de la dimension sotériologique de la christologie, ceci nous semble tout à fait évident, étant donné que le seul but de la venue du Fils de Dieu sur terre est notre salut, qui se réalise dans la communion avec lui.

A la fin de cette petite étude nous aimerions de nouveau reposer la question : S'il ne s'agissait d'une foi identique avec des divergences dans l'usage de vocabulaire qui avait été pourtant élucidé et des malentendus qui ont été dissipés, on ne voit pas ce qui empêchait (au temps de Nersès comme aujourd'hui) les non-chalcédoniens de reconnaître la légitimité de l'expression de la foi des orthodoxes en termes chalcédoniens, tout comme les orthodoxes de reconnaître la légitimité de l'expression de la foi des Églises orientales en terme non-chal-

cédoniens ? Cette unique question pourrait être posée par d'autres mots aussi : Pourquoi l'Église byzantine après tous les dialogues qu'elle avait menés avec Nersès et toutes les lettres qui ont été échangées a eu besoin d'exiger dans le deuxième point des « Neufs chapitres » que l'Église arménienne confesse dans le Christ une personne, deux natures, deux volontés, deux actions ? Et pourquoi le concile réuni par Nersès à Hromkla en 1179, mais auquel il ne participa pas étant donné qu'il est mort avant son ouverture, refusa d'exaucer la demande de l'Église byzantine et la condamna comme diphysite ?

Јулија Видовић

Париз

**Христологија Нерсеса Шнорхалија на основу његовог
*Излајања вере Јерменске цркве***

Студија која је пред нама има за циљ да прикаже јерменско-византијски теолошки дијалог у 12. веку и то кроз призму *Излајања вере Јерменске цркве* које је католикос Нерсес Шнорхали (1102–1173) саставио и упутио византијском цару Манојлу Комнину. Специфичност поменутог излагања лежи у томе што његов аутор, Нерсес Шнорхали, настоји да исповеди веровање своје Цркве халкидонском логиком користећи се јерменском терминологијом. Имајући то у виду, студију смо организовали око три основне тачке. Настојали смо да: а) оценимо који положај Кирилова формулација „Једна природа Бога Логоса оваплоћена“ заузима у Нерсесовом *Излајању вере*, б) анализирамо речник којим изражава јединство божанске и људске природе у Христу и укажемо на алтернативне изразе Кириловој формули, ц) оценимо какав је и колики био утицај византијског догматског богословља на дијалог који је вођен између Византинаца и до-халкидонаца.